

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**ALTERITE ET SIGNIFICATION
A TRAVERS LA CONCRETISATION ETHIQUE
CHEZ EMMANUEL LEVINAS**

THESE DE DOCTORAT

Özkan GÖZEL

Directeur de Recherche : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

OCTOBRE 2009

« J'ai parcouru le livret de M. Morin, dont le principal défaut est qu'il traite partout de l'infini, comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune à tous; laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas »

René Descartes, Lettre à Mersenne, le 28
Janvier 1641

« Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l'être – discours qui se veut philosophie – est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être ; mais sommes nous dupes de cette subreption ? [...] Pourquoi la proximité, pur signification du Dire, l'un-pour-l'autre an-archique d'au-delà de l'être retournerait-elle à l'être ou tomberait-elle en l'être, en conjonction d'étants, en *essence* se montrant dans le Dit. Pourquoi sommes-nous allés chercher l'*essence* sur son Empyrée ? Pourquoi savoir, pourquoi problème ? Pourquoi philosophie ? »

Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être*

« Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen »

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*

PREFACE

Je voudrais remercier à Prof. Dr. Kenan Gürsoy, mon directeur de recherche, qui a fait des interprétations précieuses sur ma thèse, qui a attiré mon attention, entre autres, au rapport de la pensée de Lévinas à celle de Marcel et, qui m'a supporté avec ses encouragements et suggestions pendant mes études à GSÜ ; à Doç. Dr. Zeynep Direk qui a aimablement accepté de lire ma thèse, dont les critiques et les suggestions étaient très éclairantes pour mon travail et, dont la présence à GSÜ était véritablement une chance pour moi, mais aussi pour les autres étudiants; à Doç. Dr. Besim F. Dellaloğlu qui a attiré mon attention au concept de l'intropathie ; et à Prof. Dr. Ahmet İnam qui était mon directeur de recherche à ODTÜ avant ma venue à GSÜ et, dont la manière de se rapporter à la philosophie était toujours remarquable pour moi.

Je voudrais remercier finalement à Necdet Meşe, M. Nurullah Cücük, Tuncay Çelik et M. İkbâl Bakır pour leur amitié irremplaçable.

TABLE DES MATIERES

Préface.....	iii
Liste des Sigles.....	vi
Résumé.....	vii
Abstract.....	xii
Özet.....	xviii
INTRODUCTION.....	1

PREMIERE PARTIE – ETRE ET ALTERITE

Chapitre I –Etre et Au-delà.....	15
Section I – Considérations préliminaires.....	15
Section II – Besoin d’excendance.....	24
Chapitre II – La Sphère ilyatique.....	34
Section I – L’ <i>il y a</i> : sans étant ni néant.....	34
Section II – L’ <i>il y a</i> et le non-sens.....	44
Chapitre III – La Sphère égologique.....	47
Section I – L’Hypostase et la solitude	47
Section II – L’Hypostase et la position.....	52
Section III – Le Monde : intention et sincérité.....	58
Section IV – Le Monde : lumière et sens.....	63
Chapitre IV – La Sphère d’altérité non-éthique.....	68
Section I – L’Altérité du temps.....	68
Section II – L’Altérité de la mort.....	70
Section III – L’Altérité du féminin.....	74

DEUXIEME PARTIE – ALTERITE ET TRANSCENDANCE

Chapitre I – Le Moi et l’Autre.....	86
Section I – Le Désir Métaphysique.....	86
Section II – Idée de l’Infini.....	93
Chapitre II – Sensibilité et Représentation.....	106
Section I – Séparation et Intériorité.....	106
Section II – Intériorité et Jouissance.....	110
Section III – Représentation et Signification.....	117

Chapitre III – Discours et Ethique.....	127
Section I – Expression comme Signification.....	127
Section II – Langage et Objectivité.....	135
Section III – Discours et Autrui.....	143
Chapitre IV – Réduction éthique.....	150
Section I – Dieu et Ethique.....	150
Section II – « Le Sens Unique ».....	160
 TROISIEME PARTIE – L’UN-POUR-L’AUTRE OU LA SIGNIFICATION	
Chapitre I – Etre et Dés-intér-essement.....	168
Section I – Sujet et Etre.....	168
Section II – Le Dire et le Dit.....	173
Section III – Responsabilité et Diachronie.....	182
Chapitre II – Sensibilité et Proximité.....	189
Section I – Sensibilité et Signification.....	189
Section II – Jouissance et Vulnérabilité	197
Section III – Proximité et Prochain.....	203
Chapitre III – Subjectivité Ethique.....	218
Section I – Conscience et Obsession.....	218
Section II – Récurrence et Soi-même.....	221
Section III – Substitution à Autrui.....	227
Section IV – Sujet et Infini.....	235
CONCLUSION.....	243
BIBLIOGRAPHIE.....	267

LISTE DES SIGLES

- AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Kluwer Academic.
 AT : *Altérité et transcendance* [1989], Fata Morgana, 1995
 DE : *De l'évasion* [1935], Fata Morgana, 1982
 DL : *Difficile liberté* [1976], 3. édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1976
 DMT : *Dieu, la mort et le temps* [1976], Editions le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1993
 DVI : *De Dieu qui vient à l'idée* [1982], Vrin, seconde édition revue et augmentée, troisième tirage, Paris, 1998
 EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967], Vrin, 2. édition, 5. tirage, 1994
 EE : *De l'existence à l'existant* [1947], Vrin, 2. édition, 7. tirage, Paris, 1998
 EI : *Ethique et infini* [1982], Fayard, 1982
 EN : *Entre nous* [1991], Editions le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1991
 HAH : *Humanisme de l'autre homme* [1972], Fata Morgana, 1972
 IH : *Les imprévus de l'histoire* [1980], Fata Morgana, 1994
 LC : *Liberté et commandement* [1953], Fata Morgana, 1994
 NP : *Noms propres* [1976], Fata Morgana, 1976
 SMB : *Sur Maurice Blanchot* [1975], Fata Morgana, 1975
 TA : *Le Temps et l'Autre* [1947], Quadrige/P.U.F, 5. édition, Paris, 1994
 TI : *Totalité et infini* [1961], Kluwer Academic.
 TIPH : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Vrin, 7. édition, Paris, 1994
 TrI : *Transcendance et intelligibilité* [1983], Labor et Fides, Geneve, 1996

RÉSUMÉ

Notre travail vise à éclaircir et analyser les relations de l'altérité et de la signification à travers la concrétisation éthique et, donc, à montrer comment ces deux notions se trouvent ensemble dans la pensée éthique.

L'éthique, c'est la relation avec altérité ; et, la signification naît de cette relation. La signification se trouve là où le Même s'ouvre à l'Autre. L'éthique qui interrompt le Même, c'est-à-dire l'ordre de l'ontologique, annonce l'au-delà qui signifie autrement qu'être. Elle est possibilité de transcendance pour le moi s'absorbant dans l'être. C'est par l'éthique que le moi s'élève au dessus de l'être. Et, c'est dans cette élévation que la signification se produit. Par conséquent, la signification s'annonce là où l'être est interrompu et, donc, là où l'altérité pointe, ce qui met fin à l'insignifiance de l'être et, confère un sens à l'être à partir de l'éthique comme relation du sujet à autrui.

Cette recherche qui se focalise sur les relations de la notion d'altérité et de celle de signification, se focalise en même temps sur les notions de sensibilité et de subjectivité, car ces quatre notions sont intimement liées l'une à l'autre dans la philosophie éthique de Lévinas. D'abord, la subjectivité est rapportée à l'altérité, vu qu'elle se produit dans la relation avec autrui ; mais aussi, elle est rapportée à la signification, vu qu'elle interrompt l'être et que c'est dans cette interruption que la signification pointe. Et puis, la sensibilité est rapportée à l'altérité, vu qu'elle s'offre comme altérité irréductible par rapport à la conscience, au réflexif, au connaissable et au représenté ; mais aussi elle est rapportée à la signification vu que, selon Levinas, la signification réside non pas dans le plan d'idéalité médiatisé par des concepts, mais dans le plan de sensibilité qui est immédiatement concret. Il faut ajouter encore que cette relation intime existe entre sensibilité et subjectivité, car Lévinas décrit la subjectivité et la relation du sujet avec autrui toujours en termes sensibles et concrets. Par conséquent, altérité, signification, sensibilité et subjectivité et les relations entre eux sont extrêmement déterminantes dans la philosophie éthique de Lévinas et dans sa critique de l'ontologie. Notre travail vise à expliciter ces relations.

En abordant notre problème, nous cherchons à prendre en considération la philosophie de Lévinas dans son ensemble et, à prendre en compte le développement de cette philosophie. Autrement dit, nous cherchons à donner un panorama de cette philosophie, en insistant sur les points caractéristiques. De même, pour pouvoir montrer son développement, nous distinguons la philosophie de Levinas en trois périodes. Ainsi, chaque partie de notre travail correspond à une période.

Dans la première partie intitulée « Etre et Altérité », nous abordons les livres de Lévinas jusqu'à *Totalité et Infini* (1961) et nous traitons la première période du philosophe. Ainsi, les premières orientations de la philosophie de Levinas se montrent dans cette période. Dans la deuxième partie intitulée « Altérité et Transcendance », nous nous focalisons principalement sur *Totalité et Infini*. Dans cette période, la philosophie de Lévinas dont les grandes lignes sont en grande

mesure déterminées, atteint une certaine maturité. Contrairement à la première période où l'érotique joue un rôle déterminant, le philosophe commence à penser l'altérité en termes éthiques. La troisième et la dernière partie intitulée « L'un-pour-l'autre ou la Signification » se focalise sur *Autrement qu'être* (1974) où la philosophie de Lévinas trouve sa forme ultime et définitive. Notre travail est limité méthodologiquement aux écrits philosophiques de Lévinas, mais il fait recours aussi dans des cas rares aux écrits politiques et confessionnels du penseur.

Dans la première partie, nous nous focalisons principalement sur *De l'Evasion* (1935), *De l'Existence à l'Existant* (1947) et *Le Temps et l'Autre* (1948). Dans cette période qui marque le commencement de sa pensée, le philosophe se penche sur la critique de l'être et la question de l'altérité. Dans ces livres, Lévinas ne parle pas encore de l'éthique et il pense l'altérité, dans les livres de 1947 et de 1948, en termes érotiques.

Dans *De l'Evasion* qui est critique de l'ontologisme, le philosophe insiste sur le thème de l'évasion de l'être. Le sujet se trouve, dans l'être, rivé à soi et cherche une voie pour s'évader de l'être. Ce livre est en même temps une critique sur la philosophie de l'être de Heidegger. Contrairement à Heidegger qui situe l'homme dans l'horizon de l'être, Lévinas cherche la possibilité de se libérer de l'être. A la différence de Heidegger, Lévinas décrit l'être toujours en termes négatifs : l'être, c'est quelque chose dans laquelle nous nous étouffons, dont nous souffrons, envers laquelle nous avons la nausée, il est donc un mal dont nous devons nous débarrasser, que nous devons dépasser ou surpasser. D'où naît le besoin d'évasion. Le sujet n'est pas une modalité de l'être, mais est condamné à l'être. Il faut que le sujet se libère de l'être.

Le concept d'*Il y a* n'est pas cité explicitement dans *De l'Evasion*, mais occupe une place importante dans les deux autres livres. L'*Il y a* signifie l'événement de l'être, le fait pur de l'être. Dans l'*Il y a* il ne s'agit ni d'étant ni néant. L'*Il y a* est impersonnel et neutre. Lévinas nomme l'*Il y a* être anonyme où le sujet ne surgit pas encore. Dans l'*Il y a*, le sujet est renfermé dans une intériorité irrespirable et sans issue ; il est dans le remue-ménage insignifiant de l'être anonyme. Là, il ne s'agit pas de l'évasion, car il n'existe pas un dehors à laquelle on peut d'évader.

Mais, le sujet se libère de l'être anonyme par l'hypostase et domine sur cet être. Lévinas nomme l'hypostase l'événement où le sujet (l'étant) maîtrise l'être anonyme. C'est la libération première dans laquelle la possibilité de signification pointe. Donc, le philosophe fait commencer la subjectivité par l'hypostase. La subjectivité se débarrasse du remue-ménage insignifiant de l'être et acquiert son indépendance. Lévinas décrit ce sujet par les concepts de substance, de position et de présent. Mais, la libération du sujet de l'être n'est qu'une première libération. Il faut encore que le sujet se libère de soi-même. Pour cela, il faut attendre l'avènement d'autrui. Mais, dans les livres de 1947 et de 1948, autrui est pensé plutôt en termes érotiques. En fin de compte, malgré le fait qu'il s'est libéré de l'être, le sujet esseulé se trouve, cette fois-ci, enchaîné à soi dans le présent.

Le monde du sujet esseulé est égologique, c'est-à-dire privé d'autrui. Lévinas décrit ce monde sans autrui comme relation aux objets. Il faut souligner que le monde comme relation aux objets présente au sujet la possibilité de l'évasion et de l'oubli de soi, même précairement. De ce point de vue, la vie quotidienne contient,

selon Lévinas, une dimension salutaire, loin d'être une chute ou une dégradation : la relation aux objets médiatise le rapport du moi à soi et allège ainsi ce rapport. Mais, ce qui assure au sujet, au sens véritable, la possibilité de sortir de soi, c'est l'avènement d'autrui.

Dans la première période de Lévinas nous distinguons trois sortes d'altérité : l'altérité du temps, l'altérité de la mort et l'altérité du féminin. Lévinas présente, dans cette période, la relation avec le féminin comme la relation privilégiée avec l'altérité. Donc, le sujet trouve dans la relation érotique la possibilité de dépasser l'être et, donc, de la transcendance. Mais dans sa deuxième période, Lévinas nomme la relation érotique « égoïsme à deux » et renonce à son opinion précédente ; il s'adresse ainsi à l'éthique comme la voie véritable de dépasser l'être. Dépasser l'être et s'ouvrir à l'altérité n'est possible, dans la pensée ultérieure et ultime du philosophe, que par l'éthique, car c'est dans la relation éthique que le sujet se débarrasse du remue-ménage insignifiant de l'être et, que l'être prend ainsi un sens. En fin compte, la transcendance se concrétise dans la relation éthique.

La deuxième partie de notre travail correspond à la deuxième période du philosophe où l'altérité est pensée en termes éthiques et, se focalise sur *Totalité et Infini* et les écrits contemporains avec ce livre majeur. Dans ce livre, Lévinas décrit l'éthique comme la possibilité véritable de la transcendance. Le philosophe nomme la relation du Même avec l'Autre le désir métaphysique et il distingue le désir du besoin qui aboutit à la satisfaction : dans le désir, le désirant n'absorbe pas le désiré et ne le réduit pas à sa capacité. Dans cette relation, les termes ne se coïncident pas, car le désiré échappe toujours au désirant et, il ne se présente pas à l'emprise du désirant. Le désiré s'offre comme un surplus inenglobable et inapprivoisable. Cette non-coïncidence où les termes ne s'unissent pas et ne se confondent pas et, où la séparation domine signifie ainsi la possibilité de transcendance. C'est dans ce cadre que Lévinas critique le concept husserlien de l'intentionnalité qui suppose l'adéquation de la pensée et de l'objet : l'objet est absorbé dans la pensée, est réduit à la mesure de la pensée et, perd ainsi son altérité. Lévinas nomme cette situation l'emprise du Même sur l'Autre. Lévinas critique le concept husserlien de l'intentionnalité à partir de l'idée cartésienne de l'Infini, car l'idée de l'Infini qui fonde théoriquement la conception de la transcendance que Lévinas trouve dans l'éthique, permet de supposer une relation où les termes ne se coïncident pas. L'idée de l'Infini où la pensée n'absorbe pas le pensé prévoit la situation où les termes restent séparés sans se totaliser. De même, cette idée anime l'idée de l'altérité et de l'extériorité. Lévinas pense la transcendance selon le modèle de l'idée de l'Infini et critique l'intentionnalité husserlienne à partir de ce modèle.

Un autre point important dans *Totalité et Infini*, c'est l'analyse de la jouissance et, donc, de la sensibilité. Il faut indiquer que Lévinas décrit le sujet non pas en termes abstraits, mais en termes concrets et sensibles. La jouissance comme relation au monde signifie la sensibilité sur le plan égologique. L'analyse de la jouissance prend en considération l'existence concrète que la logique de représentation tend à omettre et, souligne la sensibilité inenglobable dans le réflexif et le représenté. La sensibilité qu'on ne peut pas épuiser dans l'idéalité et, qui offre toujours un surplus inapprivoisable, une altérité irréductible, est en même temps source de la signification. Car Lévinas cherche la signification non pas dans l'immanence, l'intériorité et la mêmeté, mais dans l'altérité et l'extériorité. De ce point de vue, il insiste sur la relation du sujet avec l'autre et le caractère concret et

sensible de cette relation irréductible au réflexif et au représenté. Lévinas pense, dans *Totalité et Infini*, la relation du sujet avec l'autre à l'aide des concepts du discours et du langage. L'autre apporte au monde an-archique et silencieux la parole et, donc, la positivité et le principe. Autrement dit, l'expression du visage qui fait commencer le discours met fin à l'anarchie des faits. L'expression comme source signifiante confère un sens au monde et rend possible la thématization. Le visage comme expression est source de la signification. Le visage parle en enseignant et commandant. Cet enseignement et ce commandement mettent en cause ma liberté arbitraire qui commence en moi et, rend possible la thematisation et l'objectivation à partir de la parole d'autrui. Car, avec l'avènement d'autrui, le sujet sort de l'anarchie sans principe ; ainsi, la thématization du monde devient possible dans un discours interpersonnel. Donc, l'objectivation se produit non pas à partir de la pensée et de la raison, mais à partir du discours et du langage que l'avènement d'autrui fait commencer. Par conséquent, la présence de l'autre est la condition de la signification et de l'objectivité.

A la fin de la deuxième partie, nous traitons de la réduction éthique que nous observons chez Lévinas et, nous mettons en question son opinion selon laquelle l'éthique est la mesure de toute spiritualité. De même, nous critiquons, dans ce même cadre, son absolutisation de l'intelligibilité éthique et, nous soulignons que la réduction de tous les plans d'être ou d'expérience à l'éthique implique un risque de la totalisation discursive. Par conséquent, nous pensons que la critique de la totalité de Lévinas peut appliquer en même temps à sa propre philosophie.

Dans la troisième et dernière partie, nous nous focalisons sur *Autrement qu'être* du point de vue de notre sujet de recherche. Et dans cette partie, nous nous penchons notamment sur la relation du sujet et de l'être, la relation du Dire et du Dit, la sensibilité et la conception de la subjectivité éthique. Lévinas pense le sujet non pas à partir de l'être, mais à partir du Bien au-delà de l'être. Ainsi, le sujet signifie la rupture de l'être ; et, par conséquent, la subjectivation éthique se produit comme dés-inter-essement. Le sujet est structuré comme pour-l'autre et, être vers l'autre, au sens éthique, signifie être vers le Bien. La relation du sujet avec autrui, c'est ce qui confère à l'être son sens. De même, la subjectivité comme le pour-l'autre signifie, pour Lévinas, la source ultime de la signification.

Les relations entre le Dire et le Dit jouent un rôle important dans la compréhension des relations parmi les concepts de l'être, de la justice et de l'éthique. Le Dire est rapporté au plan éthique où se joue la responsabilité diachronique et an-archique comme dés-inter-essement ; quant au Dit, il est rapporté au plan ontologique où se jouent synchroniquement l'intéressement et l'essence. On peut distinguer les relations entre le Dire et le Dit sur deux niveaux : le Dire sans le Dit et ; le Dire en corrélation avec le Dit. Le première signifie l'éthique au sens pur et, le deuxième signifie la justice fondée et inspirée par l'éthique. Dans notre travail, nous cherchons, à la lumière des relations du Dire et du Dit, d'une part, à analyser les relations de l'éthique et de l'ontologique et, d'autre part, à montrer comment Lévinas rapporte l'être à l'éthique par le biais du concept de la justice.

Dans notre travail, l'analyse de la sensibilité joue un rôle important. Car, premièrement, Lévinas cherche la signification non pas sur le plan d'idéalité médiatisé par des concepts, mais sur le plan concret de sensibilité ; deuxièmement, il décrit la subjectivité en termes sensible : « *La subjectivité est sensibilité* ». Ainsi, la

sensibilité n'est pas épuisée en des termes de la conscience, du savoir et du logos. Lévinas tend à penser le sujet non pas au niveau de l'abstraction médiatisée par des concepts, mais au niveau concret, sensible et immédiat, c'est-à-dire au niveau où la signification se produit.

Lévinas aborde la subjectivité éthique qui se produit dans la relation avec autrui dans la concrétude des concepts comme responsabilité, vulnérabilité, proximité, substitution, expiation et otage. De plus, il essaie de penser la subjectivité sur une base an-archique et diachronique préalable à la conscience et, par là, à la volonté et à la liberté. Dans notre travail, nous insistons notamment sur la proximité et la substitution et, cherchons à montrer leurs relations à la subjectivité. Dans l'analyse de la proximité, nous rétablissons un parallélisme entre la conception de Lévinas concernant l'espace et l'analyse de Heidegger sur la spatialité : Lévinas fonde l'espace sur une base éthique ; quant à Heidegger, il pense la spatialité à partir de l'existentialité du *Dasein* ; dans tous les deux cas, l'espace est pensé en dernière analyse à partir du sujet et, la conception géométrique de l'espace est mise en cause. Par conséquent, nous pensons que la philosophie de Lévinas peut être lue en un sens comme un subjectivisme éthique. Car, chez Lévinas, ce qui confère son sens à l'être, c'est la subjectivité qu'est éthique, et non pas l'inverse. On peut voir la substitution que nous rencontrons dans l'analyse de la subjectivité comme un approfondissement et radicalisation de la proximité. Dans la substitution, le sujet se met à la place d'autrui ou il se trouve à sa place, c'est-à-dire qu'il souffre pour autrui et porte la responsabilité de celui-ci. Dans ce sens, substitution à autrui est une modalité fondamentale d'être-pour-autrui. Substitution à autrui n'est pas volontaire, elle est hors l'initiative ; elle est an-archique et diachronique et ; elle exige une passivité plus passive que toute passivité. En fin de compte, la substitution est sens ultime de la responsabilité. Ce que Lévinas cherche à faire par le concept de la substitution, mais aussi par les concepts comme responsabilité, proximité, vulnérabilité, expiation et otage, c'est dépasser les définitions de la subjectivité basées sur la conscience et, donc, sur l'autonomie et sur la liberté et, aller en deçà de la conscience et de la présence. Les concepts que nous venons d'énumérer précèdent la conscience qui est corrélative de l'être et, nous aident à penser la subjectivité d'une façon hétéronome et diachronique.

Dans la substitution comme sens ultime de la responsabilité, le sujet ne revient pas à soi, mais va en deçà de soi, ce que Lévinas nomme la récurrence. Lévinas affirme que l'an-archie diachronique de la récurrence précède le retour à soi de la conscience. Cela veut dire en même temps que la responsabilité précède la liberté et, que l'hétéronomie précède l'autonomie. Lévinas critique la conscience, la liberté et l'autonomie à partir de l'éthique qui suppose la diachronie et l'hétéronomie et, conçoit la subjectivité sur une telle base éthique. Le sujet éthique est pour l'autre. Ainsi, la subjectivité est définie comme l'un-pour-l'autre. L'un-pour-l'autre signale en même temps la source de la signification ultime. Selon Lévinas, la relation du sujet avec autrui comme ouverture à l'altérité, est la véritable voie de dépasser l'être et son insignifiance. L'éthique comme relation avec l'altérité interrompt le Même, la présence, la totalité et, donc, l'ontologie et, mène le sujet au Bien au-delà de l'être. Par conséquent, la subjectivité conçue dans la concrétude éthique dépasse l'être et son insignifiance et s'adresse au Bien, dans la mesure où elle s'ouvre à l'altérité.

ABSTRACT

This study aims to enlighten and analyze the relations of alterity and signification from the perspective of ethical concreteness in the philosophy of Emmanuel Lévinas. The study aims to show how alterity and signification come together in ethical thought.

Ethics is relation to the alterity (otherness) and, signification results from this relation. The place of signification is in the ethics in which the same opens itself to the other. As interrupting sameness in other words the ontological order ethics announces the beyond which expresses the otherwise than being. Ethics is the possibility of transcendence for the ego which was absorbed in being. By the mean of ethics the ego rises upon being and in this rising signification comes into being. At the end the signification takes place where being is interrupted and where the alterity appears. With this way the meaninglessness of being becomes scattered and being reaches a meaning on ethical base.

The study which focuses on the relation between alterity and signification in the ethical philosophy of Lévinas also focuses on the concepts of sensibility and subjectivity. Firstly, subjectivity as being formed within the relation with the other is related to the otherness; but at the same time as interrupting being, in which the signification appears is related to the signification. Secondly, sensibility as including an irreducible alterity in proportion to consciousness has a visible relation with the concept of alterity. However, because as being concrete and immediate the sensible is the plane of the meaning rather than ideality to be the plane of the meaning, there exists a close relationship between the sensibility and the signification. It should be added that such a close relationship also exists between the sensibility and the subjectivity because Lévinas describes the subjectivity and its relation with the other always within sensible and concrete terms. As a result; alterity, signification, sensibility and subjectivity and the relationships among them have a great importance in Lévinas' ethical philosophy and in his critique of ontology. Our study broadens directed towards the clarification of these relations.

When examining our problem we try to deal with it within the totality and development of the philosophy of Lévinas. Likewise we try to expose the general panorama of his philosophy and to focus on distinctive points of his philosophy. Within that frame also, for the exposition of the development of the thought of Lévinas we divide the thought to three periods: each part corresponds to a period.

At the first part entitled as "Being and Alterity", we discuss the first books of Lévinas up to *Totality and Infinity* (1961), and examine the first formation period of the philosopher. General orientations of thought of Lévinas begin to appear at that period. At the second part entitled as "Alterity and Transcendence" we mainly focus on *Totality and Infinity*. At that period the philosophy of Lévinas reaches a certain level of maturity and the philosopher draws general lines of his philosophy. He

begins to think the alterity in the context of the ethical rather than the erotical as was in the early periods of his philosophy. The third and last part named as “One-for-the-other or Signification” focuses on *Otherwise than Being* (1974) by which the philosophy of Lévinas gains a definitive form.

When carrying out our study based on this periodisation we try to take account of the totality of the philosophy of Lévinas and of the development process of that totality and we make comparison between the periods when needed. As a matter of methodology, our study limits itself within the philosophical writings of Lévinas; and however, occasionally looks at political and confessional writings of the thinker too.

In the first part we mainly focus on *On Evasion* (1935), *Existence and Existent* (1947) and *Time and the Other* (1948). As indicating the beginning of his philosophy in that period, the philosopher focuses on the critique of being and the problem of otherness. In these books Lévinas does not yet mention about ethics and in the last two books he thinks alterity within erotic terms.

In *On Evasion* which is a critique of ontologism, the philosopher intensifies on the issue of escape of Being. The subject finds himself as being chained in Being and looks for an exit out of being. This book also is a critique to the philosophy of existence of Heidegger. As opposed to Heidegger who had placed human being to the horizon of existence, Lévinas seeks the possibility of escape from being. as opposed to Heidegger, he always describes being in negative terms: being is something within which we are drowned out, from which we are suffering and of which we get nausea; thus it was a wickedness that we have to get over and to get rid of. The need of evasion arises from this point. As in the thought of Heidegger the subject is not a modality of being but a prisoner of it. Subject has to be emancipated from being.

The concept of ‘the there is’ is not clearly mentioned in *On Evasion* but in the other two books it shows itself as a dominant theme. ‘The there is’ expresses ‘the event of being’ and ‘the pure fact of being’. It is without being and without nothing, and it is impersonal and neutral. ‘The there is’ is named as ‘being anonymous’ in which subject has not appeared yet. ‘The there is’ is poisoned to an irrespirable interiority. The subject is in the meaningless “remue-ménage” of anonymous being. There is no escape because there is no the outside.

But, through hypostasis the subject gets rid of being and dominates it. The phenomenon of subject as dominating being is called as hypostasis in the philosophy of Lévinas. Thus, the philosopher gets start the subjectivity with hypostasis. With hypostasis subjectivity escapes from the meaninglessness of being and becomes emancipated. Lévinas describes this subject with the concepts of substance, position and the present. But the emancipation of the subject from being is the first liberation. Moreover, the subject has to emancipate from itself too. For this, the concept of the other should be included. But in these two books the philosopher thinks within erotic terms. In conclusion, in spite of being emancipated from being the lonely subject continues to live as being enchained in the present.

The world of the lonely subject is egological and the other has not appeared yet. Lévinas describes this world without other as the relation with objects. In spite of all these, as being the relation with objects the world lightens the relation of the

subject with itself and presents a possibility of escape and of forgetting. In this respect, for Lévinas everyday life implies a salutary dimension. But the real escape of the subject from itself appears with the advent of the other.

In the first period of Lévinas we distinguish three kinds of alterity/otherness: alterity of time, alterity of death and alterity of the feminine. In that period Lévinas thinks the relation with the feminine as the privileged modality of the relation with otherness. Thus, the subject finds the possibility of emancipation from being in the erotical relation, and so the possibility of transcendence. In the second period Lévinas names the erotical relation as a kind of egoism and lays his earlier opinion aside; and poses the ethical relation as the genuine way of emancipation from being. To be opened to alterity and so to signification is possible only by the relation with the authentic other; because in this relation the subject gets rid of the meaningless “remue-menage” of being and dominates the being. In conclusion, transcendence concretizes and becomes possible in ethics.

The second part of our study corresponds to the second period of Lévinas in which he thinks alterity within ethical terms. Also, that part is based on *Totality and Infinity* and on the contemporaneous texts of it. In that book Lévinas describes the ethical relation as the genuine possibility of transcendence. The philosopher names the relation of the Same with the Other as metaphysical desire. He differentiates Desire from need which results in satisfaction: in Desire, the subject who desires does not absorb the desired and do not reduce it to his capacity. This relation is based on inadequacy and non-coincidence of terms. The Desired always escapes from the subject who desire and cannot be caught. The alterity of the desired represents itself as an irreducible surplus. Transcendence is born as a result of this non-coincidence where the terms do not join.

Lévinas criticizes the concept of intentionality in Husserl in this context, because intentionality supposes the adequacy of thought to object: object is absorbed in thought, object is reduced to form of thought; shortly, loses its alterity. Lévinas will call this as the domination of the Same over the Other.

Lévinas criticizes the concept of intentionality in Husserl on the basis of the idea of infinity in Descartes, because the idea of infinity makes think a relation where the terms do not coincides. Thus, this idea bases the intelligibility of transcendence where Lévinas has found ethics. The idea of infinity where the thinker cannot absorb the thought (thought), supposes the terms to be separated and not to be totalized within the relation. This idea also holds the idea of alterity and exteriority alive. Lévinas thinks transcendence within the model presented by the idea of infinity, and via this model criticizes the concept of intentionality in Husserl.

The other important point in *Totality and Infinity* is the analysis of Lévinas on enjoyment and so of sensibility. It should be emphasized that Lévinas describes the subject with concret and sensible terms rather than abstract terms. As being a relation with the world, enjoyment expresses sensibility in egological plan. The analysis of enjoyment takes into account of concrete existence which is disregarded in the logic of representation. Also it emphasizes the irreducibility of sensibility to thought. As being something which cannot be consumed in the plan of ideality and which always has a surplus, sensibility is the source of signification with its irreducible alterity; because Lévinas does not seek the signification not in interiority nor in immanence

nor in sameness but in alterity and in exteriority. From that respect, he emphasizes on the relation of the subject with the other and on the non-absorbable character of this relation with its sensible and concrete character.

In *Totality and Infinity*, Lévinas thinks the relationship of the subject with the other within the concepts of discourse and language. The other brings parole, and so principle and positivity, to such a an-archic and silent world. It can be said at that way: as starter of discourse, the expression of face terminates the an-archy of facts. The expression as the original event of signification gives meaning to and thematizes the world. The face or its expression is the source of meaning. The face talks by instructing and ordering. This 'instruction and order' makes my arbitrary freedom beginning in me, a matter dispute; and enables objectivity and thematisation: because by the arrival of the other, the subject gets rid of the an-archy without principle, and the thematisation and objectivation of the world becomes possible within an interpersonal discourse which is formed in accordance with the perspective of the other. Thus, objectivity takes place not on the basis of reason and thought but of language and discourse enabled by the advent of the other. As a result, as expressing an exteriority in proportion to the ego, the presence of the other is not only the condition of signification but also of objectivity.

At the end of the second part we discuss ethical reduction which we observe in Lévinas and we question his idea where he sees ethics as the measure of any spirituality. In that respect also we criticize his idea in which he perceives the ethical intelligibility as something absolute. Also, we emphasize that reducing all fields of being to ethics contains a discursive totalisation risk. We think that Lévinas' critique of totality can also be applied to his philosophy.

In the third and the last part, we focus on *Otherwise Than Being* from the aspect of our research matter. And in that part, we intensify especially on the relations of subject-being, on the relations of the Saying and the Said, one more time on the problem of sensibility and on the comprehension of ethical subjectivity of the philosopher.

Lévinas does not think the subject on the basis of being but on the Good beyond being. In that respect, subject expresses the possibility of rupture from being. Thus, as an exit from being, the ethical subjectivation realizes as dis-inter-estedness. The subject is structured as for-the-other and; movement towards the other is to be towards the Good beyond being. The ethical relation of the subject with the other is the thing that gives meaning to being. Likewise, according to Lévinas, as being one-for-the-other subjectivity is the source of signification.

The relationships of the Saying and the Said as occupying a central place in the thought of Lévinas have a great importance to understand the concepts of being, ethics and justice, and the relations among them. The Saying is related with the ethical plan in which the diachronic responsibility is valid as disinterestedness; on the other hand, the Said is related with the ontological plan in which interest and essence are valid synchronically. We can distinguish the relations between the Saying and the Said in two levels: the Saying without the Said, and the Saying in correlation with the Said. The first one expresses the ethics and the second one expresses the justice which is inspired and based by ethics. In our study, on the one hand we try to describe the relationships between the ethical and the ontological in

the light of the relations between the Saying and the Said; on the other hand, we try to show how Lévinas ties being to ethics standing on the concept of justice.

The analysis of sensibility plays an important role in our study. Because firstly, Lévinas seeks signification not in the plan of ideality but in the plan of sensibility; and secondly, he describes subjectivity with sensible terms. Sensibility cannot be consumed in consciousness as being the correlative of being, and so in the terms of logos and knowledge. Lévinas wants to discuss the subject not within the abstract and conceptual level but within the sensible and immediate level where signification is found.

Lévinas discusses the relation with the other, as being established in the ethical subjectivity, within the concreteness of the concepts like responsibility, vulnerability, proximity, substitution, expiation. Moreover, he tries to think subjectivity on an-archic and dia-chronic basis which is precedent to consciousness, so to freedom and autonomy. In our study, we especially deal with the concepts of proximity and substitution and try to show the relations of these concepts with subjectivity. In the analysis of proximity, we establish a parallelism between the concept of the space in Lévinas and the concept of spatiality in Heidegger. Lévinas bases the space in the ethical proximity, yet Heidegger thinks the spatiality on the basis of the existentiality of Dasein; in both cases the geometrical conception of space are criticized and the space is thought on the basis of subject. In conclusion, we think that in one sense the philosophy of Lévinas can be read as ethical subjectivism. Because, in Lévinas what gives meaning to being is subjectivity, ethical subjectivity, not the opposite.

The concept of substitution, with which we encounter in the analysis of subjectivity of Lévinas, in one sense, can be seen as the deepening and radicalization of the concept of proximity. In substitution, the subject substitutes himself with the other, that is to say, suffers for the other. In that sense, substitution is the modality of one-for-the-other. Substitution is not voluntary but an-archic and diachronic. It signifies a total passivity. The subject finds himself within the position of the other without the initiative of himself; he holds himself responsible for the sufferings and misfortune of the other unavoidably. Thus, substitution is the ultimate meaning of responsibility. The ethical subjectivity is formed on the basis substitution. By means of the concept of substitution and also of responsibility, proximity, vulnerability, expiation, what Lévinas try to do is to go beyond of consciousness, and so, of the definitions of subjectivity based on freedom and autonomy. The mentioned concepts are prior to the consciousness which is the correlative of being, and with the help of these concepts the subject is thought connected with the concepts of diachrony and heteronomy.

The subject as getting into touch with the other in substitution which is the ultimate meaning of responsibility, does not turn to himself but goes to the hither side of himself, which is named by Lévinas as recurrence. Lévinas says that the diachronic an-archy of recurrence is prior to return of the consciousness to itself. At the same time, this means that heteronomy is prior to autonomy and freedom. Lévinas criticizes the consciousness, autonomy and freedom on the basis of the ethics which supposes the responsibility and heteronomy; and on the base of this ethics defines the subjectivity.

Ethical subject is for the other. In this respect, subject is defined as one-for-the-other, which signifies at the same time the signification. For Lévinas, the relation of the subject with the other, namely its openness to the alterity, is the only way of surpassing being and its meaninglessness. But the genuine relation with the other is possible only in ethics. As being relation with alterity, ethics interrupts the sameness, presence, totality and lastly ontology, and conducts the subject to the Good beyond being. As will Lévinas says, the trace of Infinity is found in the disinterested relationship with the other. In conclusion; within the ethical concreteness, subjectivity turns towards to the Good and surpasses being and the meaninglessness of being in proportion to its openness to the alterity.

ÖZET

Bu çalışma, Emmanuel Lévinas'ın felsefesinde başkalık ve anlam ilişkilerini etik somutluk bakımından aydınlatmayı ve çözümlemeyi hedefliyor. Çalışma, başkalık ve anlamın etik düşüncede nasıl bir araya geldiğini göstermeyi amaçlıyor.

Etik başkalıkla ilişkidir ve anlam bu ilişkiden kaynaklanır. Aynı'nın başka olana açıldığı etik, anlamın yeridir. Aynılığı yani ontolojik düzeni kesintiye uğratan etik, varlıktan-başka-türlü'yü ifade eden öte'yi haber verir. Etik, varlıkta massolan ben için aşkınlık imkanındır. Etik yoluyla ki ben varlığın üstüne yükselir ve bu yükselişte anlam ortaya çıkar. Sonuçta anlam, varlığın kesintiye uğradığı ve başkalığın boy gösterdiği yerde meydana gelir. Ve bu yolladır ki varlığın anlamsızlığı dağılır ve varlık etik temelinde bir anlama kavuşur.

Levinas'ın etik felsefesinde başkalık ve anlam ilişkilerine odaklanan bu çalışma, aynı zamanda duyarlık ve öznel kavramlarına odaklanmaktadır, çünkü bu kavramlar birbiriyle yakından bağlantılıdır. İlk olarak öznel, öteki/başkası ile ilişki içersinde oluşması sebebiyle, başkalık ile bağlantılıdır; ama aynı zamanda, varlığı kesintiye uğrattığı için ve anlam bu kesintide ortaya çıktığı için, anlam ile bağlantılıdır. İkinci olarak duyarlık, bilince göre indirgenemez bir başkalık arz ettiği için, başkalık kavramıyla belli bir ilişki içersindedir; ama öte yandan da, anlam kavramlarla dolayımlanan soyut idealite düzleminde değil de, somut ve dolaysız olanı ifade eden duyarlık düzleminde yattığı için, duyarlık ve anlam arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Dahası ilave etmek gerekir ki, bu yakın ilişki duyarlık ve öznel arasında da mevcuttur; nitekim Levinas özneliği ve onun ötekiyle ilişkisini daima duyulur ve somut terimler içersinde betimler. Sonuç itibariyle, başkalık, anlam, duyarlık ve öznel ve bunlar arasındaki ilişkiler Levinas'ın etik felsefesinde ve onun ontoloji eleştirisinde birinci dereceden belirleyici öneme sahiptir. Çalışmamız bu ilişkilerin aydınlatılmana yönelik olarak gelişiyor.

Problemimizi incelerken Levinas'ın felsefesini bütünlüğü ve gelişimi içersinde ele almaya çalışıyoruz. Keza onun felsefesinin genel bir panoramasını vermeye, bu felsefedeki karakteristik noktalara odaklanmaya çalışıyoruz. Yine bu çerçevede, Levinas'ın düşüncesinin gelişimini de verebilmek için, bu düşüncüyü üç periyoda ayırıyoruz: her kısım, bir döneme tekabül ediyor.

“Varlık ve Başkalık” başlıklı birinci kısımda Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*’a (1961) kadarki ilk kitaplarını ele alıyor ve filozofun düşüncesinin ilk oluşum safhasını inceliyoruz. Levinas düşüncesinin temel oryantasyonları bu dönemde belirmeye başlar. “Başkalık ve Aşkınlık” başlıklı ikinci kısımda başlıca olarak *Bütünlük ve Sonsuz*’a odaklanıyoruz. Bu dönemde Levinas'ın felsefesi belli bir olgunluğa erişir ve filozof felsefesinin genel hatlarını çizer. Başkalığı ilk dönemdeki gibi erotik olan üzerinden değil, etik olan üzerinden düşünmeye başlar. “Biri-diğeri-için ya da Anlam” başlığını taşıyan üçüncü ve son kısım, Levinas'ın felsefesinin artık nihai ve kesin bir forma kavuştuğu *Varlıktan Başka Türlü*’ye (1974) odaklanıyor.

Araştırmamızı bu dönemlendirmeye göre yürütürken, Levinas'ın felsefesinin bütünü ve bu bütünün gelişim seyrini göz önünde bulundurmaya çalışıyor ve gerektiğinde dönemler arasında karşılaştırmalar yapıyoruz. Metodolojik olarak, çalışmamız kendini Levinas'ın felsefi yazılarıyla sınırlı tutuyor, bununla birlikte nadir durumlarda ya da gerektiğinde düşünürün politik ve konfesyonel yazılarına da başvuruyor.

Birinci kısımda başlıca olarak *Kaçış Üzerine* (1935), *Varoluştan Varolana* (1947) ve *Zaman ve Başka* (1948) üzerine odaklanıyoruz. Düşüncesinin başlangıcına işaret eden bu dönemde, filozof varlık eleştirisine ve başkalık meselesine odaklanır. Bu kitaplarda Levinas henüz etikten bahsetmez ve son iki kitapta başkalığı ağırlıklı olarak erotik terimlerle düşünür.

Ontolojizm eleştirisi olan *Kaçış Üzerine*'de filozof varlıktan kaçış teması üzerine yoğunlaşır. Özne, varlıkta kendini kendine zincirlenmiş bulmakta, varlıktan çıkışı aramaktadır. Bu kitap aynı zamanda Heidegger'in varlık felsefesine yönelik bir eleştiridir. İnsanı varlığın ufkuna yerleştiren Heidegger'e karşı Levinas, varlıktan kurtulmanın imkanını aramaktadır. Levinas, Heidegger'den farklı olarak, varlığı hep negatif terimlerle betimler: varlık, içinde boğulduğumuz, kendisinden mustarip olduğumuz, karşısında bulantı duyduğumuz bir şeydir; dolayısıyla aşmamız, bertaraf etmemiz, kurtulmamız gereken bir kötülüktür. Kaçış ihtiyacı buradan doğar. Özne, Heidegger'deki gibi varlığın bir kipliği değil, ama adeta onun tutsağıdır. Özne varlıktan kurtulmalıdır.

“Var” (*Il y a*) kavramı *Kaçış Üzerine*'de açıkça anılmaz, ama diğer iki kitapta başat bir tema olarak yer alır. “Var”, varlığın olayını, saf varlık olgusunu ifade eder. “Var”da ne varolan vardır ne de hiçlik. Öznesi belirsizdir o ve nötrdür. Levinas “Var”ı anonim varlık olarak adlandırır ki bu anonimlikte özne henüz boy göstermemiştir. “Var”da özne nefes alamadığı dışarısı olmayan bir içsellikte mahpustur. Özne, anonim varlığın anlamsız uğultusu içersindedir. Kaçış yoktur orada, çünkü kaçılacak bir dışarısı yoktur.

Ama hipostaz (teferrüt) yoluyla özne, varlıktan kurtulur ve ona hakim olur. Öznenin varlığa hakim olduğu olaya, Lévinas hipostaz der. Bu, anlam imkanının doğduğu ilk kurtuluştur. Böylece filozof özneliği hipostaz ile başlatır. Öznelik hipostaz ile varlığın anlamsız uğultusundan kurtulur ve kendi ayakları üzerinde dikilmeye başlar. Lévinas bu özneyi töz, konum ve şimdi kavramlarıyla betimler. Ama öznenin varlıktan kurtuluşu sadece bir ilk özgürleşmedir. Dahası, kendinden de kurtulması gerekir. Bunun için ötekinin zuhurunu beklemek gerekecektir. Ama bu son iki kitapta öteki daha ziyade erotik terimlerle düşünülür. Sonuçta, varlıktan özgürleşmesine rağmen, yalnız özne kendine zincirlenmiş olarak şimdi'de, an'da yaşamaktadır.

Yalnız öznenin dünyası egolojiktir, öteki henüz ortaya çıkmamıştır. Levinas bu ötekisiz dünyayı nesnelerle ilişki olarak betimler. Belirtmeli ki, her şeye rağmen, nesnelerle ilişki olarak dünya öznenin kendisiyle ilişkisini hafifletmekte ve özneye bir kaçış, bir kendini unutma imkanı sunmaktadır. Bu bakımdan gündelik hayat, Levinas'ta bir düşünüş olmak şöyle dursun selamet boyutu içerir: nesnelerle ilişki öznenin kendisiyle olan ilişkisini dolayım lamakta, dolayısıyla bu ilişkinin yükünü

hafifletmektedir. Ama özneye gerçek anlamda kendinden çıkışı sağlayan ötekinin zuhurudur.

Levinas'ın ilk döneminde üç tür başkalık ayırt ediyoruz: zamanın başkalığı, ölümün başkalığı ve dışıl olanın başkalığı. Levinas bu dönemde dışıl olanla ilişkiyi başkalık ile ilişkinin ayrıcalıklı kipliği olarak sunar. Böylece özne, erotik ilişkide varlığı aşmanın, dolayısıyla aşkının imkanı bulur. Ama Levinas ikinci döneminde erotik ilişkiyi "iki kişilik egoizm" olarak adlandırır ve önceki fikrinden vaz geçer; böylece varlığı aşmanın sahici yolu olarak etikte karar kılar. Başkalığa ve dolayısıyla anlama açılmak hakiki anlamda ötekiyle ilişkide mümkündür, zira bu ilişkide özne varlığın anlamsız uğultusundan kurtulur ve anlamlı olan varlığa hakim olur. Sonuçta, aşkınlık etikte somutlaşır ve mümkün olur.

Çalışmamızın ikinci kısmı, başkalığın etik terimlerde düşünüldüğü filozofun ikinci dönemine tekabül ediyor ve *Bütünlük ve Sonsuz* ile ona zamandaş metinlere odaklanıyor. Bu kitapta Levinas etik ilişkiyi aşkının hakiki imkanı olarak betimler. Filozof Aynı'nın Başka ile ilişkisini metafizik arzu olarak adlandırır. Arzuyu, tatmin ile sonuçlanan ihtiyaçtan ayırır: Arzuda arzulayan özne arzuladığını massetmez ve onu kendi kapasitesine indirgemez. Bu ilişkide terimler birbiriyle örtüşmezler, çakışmazlar. Zira, arzulanan arzulayandan daima kaçır, ele geçmez. Arzulanan kendini indirgenemez bir başkalık ve massedilemez, asimile edilemez bir fazlalık olarak sunar. Terimlerin birleşmediği ve birbirine karışmadığı, ayrılığın hakim olduğu bu çakışmama durumu Levinas'a göre aşkının imkanı ifade eder.

Levinas, Husserl'in yönelimsellik kavramını bu çerçevede eleştirir, zira yönelimsellik düşünceyle nesnenin upuygunluğunu varsayar: nesne düşüncede massolur, onun ölçülerine indirgenir, kısacası başkalığını yitirir. Levinas buna Aynı'nın Başka'ya tahakkümü diyecektir.

Levinas Husserl'in yönelimsellik kavramını Descartes'ın Sonsuz fikrinden yola çıkarak eleştirir, zira Sonsuz fikri terimlerin çakışmadığı yani upuygunluğu varsaymayan bir ilişkiyi düşündürmekte ve Levinas'ın etikte bulduğu aşkınlık anlayışını teorik olarak temellendirmektedir. Düşünenin düşündüğünü massetmediği Sonsuz fikri, terimlerin ilişki içersinde ayrı olarak kalmalarını, bütünleşmemelerini öngörmektedir. Yine bu fikir, başkalık ve dışallık fikrini canlı tutmaktadır. Levinas aşkınlığı Sonsuz fikrinin sunduğu modele göre düşünür ve yine bu modelden kalkarak Husserlgil yönelimselliği eleştirir.

Bütünlük ve Sonsuz'daki bir diğer önemli nokta Levinas'ın keyif alma (jouissance), dolayısıyla duyarlık analizleridir. Vurgulamak gerekir ki Levinas özneyi soyut terimlerle değil, somut ve duyulur terimlerle betimler. Dünya ile ilişki olarak keyif alma, egolojik plandaki duyarlığı ifade eder. Keyif alma analizleri, temsil mantığının görmezden geldiği somut varoluşu hesaba katar ve düşüncede, temsili ve kavramsal olanda massedilemeyecek olan duyarlığın altını çizer. Idealite planında tüketilemeyen ve daima bir fazlalık arz eden duyarlık indirgenemez başkalığı ile anlamın kaynağıdır aynı zamanda. Zira, Levinas anlamı içsellikte, içkinlikte ya da aynılıkta değil, başkalıkta ve dışallıkta arar. Bu açıdan o, öznenin öteki ile olan ilişkisi ile bu ilişkinin bilinçte, dolayısıyla refleksiyonda ve temsilde massedilemez somut ve duyulur karakteri üzerinde durur.

Levinas, *Bütün ve Sonsuz*'da, öznenin öteki ile ilişkisini konuşma (discours) ve dil kavramları yardımıyla düşünür. Öteki, an-arşik ve sessiz dünyaya sözü, dolayısıyla ilkeyi ve pozitiviteyi getirir. Şöyle de söylenebilir: konuşmayı başlatan yüzün ifadesi olguların an-arşisine son verir. Anlamın asli olayı olarak ifade dünyaya anlam verir ve onu tematizasyonu mümkün kılar. İfade olarak yüz anlamın kaynağıdır. Yüz öğreterek ve emrederek konuşur. Bu öğretim ve emir, bende başlayan keyfi özgürlüğümü tartışma konusu eder ve ötekinin sözü temelinde nesnelliği ve tematizasyonu mümkün kılar: zira ötekinin gelişiyle, özne ilkesiz anarşiden kurtulur ve ötekinin perspektifine göre şekillenen kişiler arası bir konuşmada dünyanın tematizasyonu mümkün olur. O halde nesnellik, akıl ve düşünce temelinde değil, ama ötekinin gelişinin mümkün kıldığı dil ve konuşma temelinde gerçekleşir. Sonuç olarak, ben'e göre dışsallığı ifade eden ötekinin mevcudiyeti hem anlamın hem de nesnelliğin koşuludur.

İkinci kısmın sonunda Levinas'ta gözlemlediğimiz etik indirgemeyi ele alıyor ve onun etiği her tinselliğin ölçüsü olarak görmesini tartışma konusu ediyoruz. Yine bu çerçevede onun etik kavranırlığı mutlaklaştırmasını eleştiriyor ve bütün varlık alanlarını etik bir temele indirgemenin söylemsel bir totalizasyon riski içerdiğini vurguluyoruz. Levinas'ın totalite eleştirisinin bizzat kendi felsefesine de uygulanabileceğini düşünüyoruz.

Üçüncü ve son kısımda *Varlıktan Başka Türü*'ye araştırma konumuz açısından odaklanıyoruz. Ve bu kısımda, bilhassa özne-varlık ilişkilerine, Söyleme ve Söylenen ilişkilerine, duyarlık meselesine ve filozofun etik öznellik tasavvuruna ağırlık veriyoruz.

Levinas özneyi varlık temelinde düşünmez ama, onu varlığın ötesindeki İyi'den itibaren düşünür. Bu bakımdan özne varlıktan kopuş imkanını ifade eder. Dolayısıyla etik özneleşme varlık-tan-geçme olarak gerçekleşir. Özne öteki-için olarak yapılanmıştır ve etik manada ötekine doğru olmak İyi'ye doğru olmaktır. Öznenin öteki ile etik ilişkisi varlığa anlamını veren şeydir. Keza Levinas'a göre diğeri için olma olarak öznellik anlamın kaynağıdır.

Söyleme ve Söylenen arasındaki ilişkiler, Levinas düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden varlık, etik ve adalet kavramlarını ve bunlar arasındaki irtibatları anlamak açısından büyük önem arz eder. Söyleme, varlık-tan-geçiş'in ve diyakronik ve an-arşik sorumluluğun geçerli olduğu etik planla ilişkilidir; Söylenen ise, senkronik bir düzlemde varlıkta çıkarı olmanın (intéressement) ve varlaşmanın (essence) geçerli olduğu ontolojik planla ilişkilidir. Söyleme ve Söylenen arasındaki ilişkileri iki düzeyde ayırt edebiliriz: Söylenensiz Söyleme; ve Söylenenle bağlantılı Söyleme. İlki, pür anlamda etiği, ikincisi etiğin esinlediği ve temellendirdiği adaleti ifade eder. Çalışmamızda Söyleme ve Söylenen ilişkileri ışığında bir yandan etik olan ve ontolojik olan arasındaki ilişkileri sergilemeye çalışırken; diğer yandan da Lévinas'ın adalet kavramı yardımıyla varlığı nasıl etiğe bağladığını göstermeye çalışıyoruz.

Çalışmamızda duyarlık analizi önemli bir rol oynuyor. Zira ilk olarak, Levinas anlamı kavramlarla dolayımlanmış idealite planında değil de duyarlık planında arar; ikinci olarak ise o, özneliği duyulur terimlerde betimler. Duyarlık, varlığın bağlaşıktığı olan bilincin, dolayısıyla logosun ve bilginin terimlerinde tüketilemez. Levinas

özneyi soyut ve kavramsal düzeyde değil, somut, duyulur ve dolaysız düzeyde ele almak ister, yani anlamın yer aldığı düzeyde.

Levinas öteki ile ilişki içerisinde oluşan etik özneliği sorumluluk, hassas olma (vulnerabilité), yakınlık, yerinde-olma (substitution), kefare, rehin gibi kavramların somutluğunda ele alır. Dahası o, özneliği bilince, dolayısıyla, özgürlük ve özerkliğe öncel, an-arşik ve diyakronik bir temelde düşünmeyi dener. Çalışmamızda yakınlık ve yerinde-olma kavramları üzerinde bilhassa duruyor ve bunların öznellik ile ilişkilerini göstermeye çalışıyoruz. Yakınlık analizinde, Levinas'ın mekana yaklaşımıyla Heidegger'in uzamsallık tasavvuru arasında paralellik kuruyoruz: Levinas mekanı etik yakınlıkta temellendirirken, Heidegger uzamsallığı Dasein'in varoluşsallığından itibaren düşünür; her iki durumda da geometrik mekan tasavvuru eleştirilir ve mekan son tahlilde öznenen itibaren düşünülür. Sonuçta, Levinas'ın felsefesinin bir bakıma etik öznelcilik olarak okunabileceğini düşünüyoruz. Zira Levinas'ta varlığa anlamını veren öznellik, etik öznellik; tersi değil.

Levinas'ın öznellik analizinde karşılaştığımız yerinde-olma kavramı ise, bir anlamda yakınlık kavramının derinleştirilmesi ve radikalizasyonu olarak görülebilir. Yerinde-olmada özne kendini ötekinin yerine koyar ya da kendini ötekinin yerinde bulur yani onun için acı çeker ve onun sorumluluğunu yüklenir. Bu anlamda, ötekinin yerinde olma öteki için olmanın temel bir kipliğidir. Ötekinin yerinde olma iradi değildir, an-arşik ve diyakroniktir. Tam bir edilginlik durumudur. Özne inisiyatifi dışında kendini ötekinin yerinde bulur; kendini ister istemez ötekinin ıstıraplarından ve bahtsızlıklarından sorumlu tutar.

Sonuçta ötekinin yerinde olma sorumluluğun nihai anlamını ifade eder. Levinas'ın yerinde-olma kavramı yoluyla, ama dahası sorumluluk, yakınlık, hassas olma, kefare, rehin gibi kavramlar yoluyla yapmaya çalıştığı şey, bilinç, dolayısıyla, özgürlük ve özerklik temelli öznellik tanımlarını aşmak ve bilincin ve mevcudiyetin berisine gitmektir. Saydığımız kavramlar varlığın bağlanaşığı olan bilinci önceler ve özneliği diyakroni ve yaderklik (hétéronomie) kavramlarıyla bağlantılı kılar.

Sorumluluğun nihai anlamı olarak ötekinin yerinde olmada özne, bilinçte olduğu gibi kendine dönmez, ama kendinin berisine gider ki Levinas bunu *recurrence* olarak adlandırır. Levinas, *recurrence*'ın diyakronik an-arşı'sinin bilincin kendine dönüşünü öncelediğini söyler. Bu aynı zamanda, sorumluluğun özgürlüğü ve yaderkliğin özerkliği öncelediği anlamına gelir. Levinas, bilinç, özerklik ve özgürlüğü; sorumluluğu ve yaderkliği varsayan etikten yola çıkarak eleştirir ve özneliği de böylesi bir etik temelde tanımlar.

Etik özne öteki içindir. Bu bakımdan, öznellik biri-öteki-için olarak tanımlanır ki bu aynı zamanda anlamın çerçevesini sunar. Levinas'a göre başkalağa açılma olarak öznenin ötekiyle ilişkisi, varlığı ve onun anlamsızlığını aşmanın asıl yoludur. Başkalık ile ilişki olarak etik, aynılığı, mevcudiyeti, totaliteyi ve sonuç itibariyle de ontolojiyi kesintiye uğratar ve özneyi varlığın ötesindeki İyi'ye götürür. Levinas'ın diyeceği gibi, ötekiyle çıkargözetmez ilişkide Sonsuz'un izi bulunur. Sonuçta öznellik, etik ilişkinin somutluğunda başkalağa açıldığı ölçüde, varlığı ve onun anlamsızlığını aşar ve İyi'ye yönelir.

INTRODUCTION

Notre thèse est intitulée « Altérité et signification à travers la concrétisation éthique chez Emmanuel Lévinas ». Il serait utile d'insister sur les éléments qui constituent ce titre et les relations entre eux, pour préciser notre sujet de recherche. Commençons par le dernier : Qui est Emmanuel Lévinas ? Sans entrer en détails, indiquons très simplement qu'il est, avant tout, le philosophe de l'éthique comme philosophie première. C'est grâce à Lévinas que l'éthique s'est élevée au rang de la philosophie première. Ainsi, l'éthique n'est pas, chez Lévinas, une branche de la philosophie, mais le fondement même de la philosophie. Lévinas est le philosophe de l'éthique et, donc, de l'Autre, vu que l'éthique est définie par le philosophe comme relation avec autrui.

Mais il faut tout de suite indiquer que l'éthique lévinassienne est fondée en grande mesure sur une critique de l'ontologie. Nous allons longuement insister, dans notre travail, sur cette critique. Nous pensons que sans prendre en considération la critique de Lévinas adressée à l'ontologie et, par là, à la philosophie de Heidegger, on ne peut pas comprendre exactement sa conception de l'éthique et, donc, sa philosophie dans son ensemble. A la différence de Heidegger qui pense l'homme (être-là) à l'horizon de l'être comme une modalité de l'être, Lévinas le pense comme un éclatement dans l'être. Donc, le sujet ne se subjectivise pas à l'intérieur de l'être comme une partie de son fonctionnement, mais il se subjectivise au fur et à mesure qu'il dépasse l'être et qu'il en passe au-delà. Et, ce dépassement, ce passage au-delà ne se produit qu'en termes éthiques. L'être chez Lévinas signifie la mêmeté, l'immanence et la présence dans lesquelles le sujet s'étouffe, dont il souffre et auxquelles il est condamné. Par conséquent, la philosophie de Lévinas peut être lue comme une recherche de transcendance du sujet qui s'absorbe dans l'immanence étouffante, impersonnelle et insignifiante de l'être. Cette recherche de transcendance signifie en même temps une recherche de signification. Donc, on peut dire que la détermination première (ou primordiale) de la signification chez Emmanuel Lévinas

se précise dans le dépassement de l'être dont la possibilité réside dans l'éthique comme relation du sujet à autrui.

Certes, la philosophie de Lévinas ne consiste pas à la critique de l'ontologie et, elle en passe au-delà et devient une philosophie originale. Mais, le fait que la critique de l'ontologie constitue le point de départ et la motivation initiale de la philosophie lévinassienne doit être toujours pris en considération. Enfin, il faut indiquer que la philosophie lévinassienne s'est produite à travers les polémiques et les commerces avec non seulement Heidegger, mais aussi avec Husserl, Descartes, Hegel, Rosenzweig, Buber, Marcel, Bergson etc. Mais, en dernière analyse, nous pensons que la critique de l'ontologie joue un rôle central dans la philosophie lévinassienne et, que la critique de la totalité et celle de l'intellectualisme sont rapportées fondamentalement à cette critique de l'onto-logie.

Il faut dépasser l'être, l'ontologie et la pensée de Heidegger. Lévinas essaie d'y parvenir par une philosophie de l'Autre. Ainsi, il pose la relation avec autrui comme une possibilité de salut pour le sujet qui se trouve, dans l'être, rivé à soi. Comme nous allons voir dans la première partie de notre travail, Lévinas pense autrui dans ses premiers livres en termes érotiques, mais il renonce ultérieurement à cette idée et, il s'adresse, ultimement et définitivement, à autrui en termes éthiques. Ainsi, la notion d'altérité (ou d'autrui) joue toujours un rôle extrêmement important dans la philosophie de Lévinas : le dépassement de l'être – signification – n'est possible qu'à travers la relation avec autrui. La signification vient de l'au-delà de l'être, d'où autrui aussi vient. La rencontre avec autrui qui n'est pas de l'ordre de l'être, du Même, de l'immanence et de la présence, signifie donc la possibilité d'interrompre cet ordre, de le dépasser et, par conséquent, d'atteindre le signifiant qui signifie autrement qu'être.

Chez Lévinas, la relation avec altérité est la relation avec ce qui échappe à l'emprise de la conscience, de la connaissance, de la luminosité de l'intelligibilité, donc, avec ce qui est irréductible aux catégories du Même, de l'être, de l'immanence et de la présence. Autrui est celui que je ne peux pas absorber et assimiler par mes pouvoirs et mon savoir, car l'altérité d'autrui ne se relativise pas dans la relation, mais elle y reste comme absolue. Autrement dit, dans la relation du moi avec autrui,

ni l'intériorité du moi, ni l'altérité de l'autre ne sont compromises, car dans cette relations les termes restent comme séparés et, donc, comme absolus. La séparation garantit ainsi la non-absorption des termes l'un dans l'autre. De même, les termes – le moi et l'autre – n'entrent pas dans un système qui les totaliserait ; et donc, ils ne se situent pas par rapport à un troisième terme qui les médierait et, par là, absorberait dans le général conceptualisé. Echappant à la médiation qui situerait les termes par rapport à une totalité, Lévinas se soucie de conserver leur singularité immédiate, en soulignant la séparation qu'il pose entre eux. Contrairement à la conception de transcendance qui suppose l'union ou la fusion des termes, Lévinas conçoit une transcendance à travers la séparation où les termes sont dans une relation non-totalisante, en sorte que, malgré la relation, ils ne se confondent pas. Ainsi, dans la philosophie de Lévinas, d'une part, l'altérité de l'autre et, d'autre part, l'intériorité du moi sont fortement soulignées, par souci d'échapper à la totalité qui dépersonnaliserait et dé-singulariserait les termes, en les absorbant. C'est une philosophie qui vise, entre autres, à critiquer l'idée de totalité en vue de privilégier ce qui est singulier dans son immédiateté concrète. D'où provient le souci de concrétude de Lévinas qui veut penser le singulier dans son immédiateté concrète avant qu'il ne soit médiatisé par les concepts sur un plan de généralité, d'abstraction et d'idéalité. L'expression « à travers la concrétisation éthique » qui se trouve dans le titre de notre thèse indique ainsi une telle dimension. La transcendance dont Lévinas parle n'est pas quelque chose de réflexive, contemplative ou idéale, mais elle ne se produit qu'à travers la concrétisation éthique, c'est-à-dire entre les hommes de chair et de sang. Dans le déroulement de notre travail, nous allons voir de près pourquoi et comment Lévinas critique l'approche idéaliste et intellectualiste, tout en privilégiant le concret, l'immédiat et le sensible.

Quand il critique le concept d'être, Lévinas critique en même temps la conscience et, donc, le logos et le savoir, puisque l'être s'apparaît à la conscience en savoir et par savoir et, que, de ce fait, la conscience et l'être sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le terme onto-logie nous suggère. Donc, la critique de l'être de Lévinas est en même temps une critique de l'immanence de la conscience et, donc, de l'intelligibilité onto-logique. Lévinas maintient que l'altérité (de la mort, de l'avenir, du féminin ou de l'homme concret tout court) échappe à la luminosité du savoir et, offre un surplus irréductible, inabsorbable et inapprivoisable par rapport à

cette luminosité. L'altérité signifie ainsi ce que la conscience, le savoir et la réflexion (la philosophie !) ne peuvent pas résorber dans leurs termes. Et, Lévinas cherche ainsi la signification en tant que signification dans ce surplus qui trouble et bouleverse l'ordre de l'immanence qui tend à absorber *tout*, à ne rien laisser au dehors. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre, chez Lévinas, les concepts de transcendance, d'altérité et d'extériorité qui rendent possible un concept de signification comme surplus renversant et dépassant l'ordre de l'immanence.

Lévinas voit la possibilité de la transcendance, c'est-à-dire du dépassement de l'être, d'abord, dans l'éros, et puis, dans l'éthique. Après sa première période, l'éthique devient pour lui le modèle unique de la transcendance. Mais, il faut souligner que, dans tous les deux cas, il s'agit de la relation avec autrui. Autrui, c'est celui qui résiste à mes pouvoirs, qui échappe à mon emprise et qui est irréductible à l'idée que j'ai de lui. C'est celui qui brise ma solitude où je me trouve rivé à moi-même et qui, par là, m'ouvre à autrement qu'être, mais aussi à autrement que savoir, c'est-à-dire à la transcendance et à la signifiance au-delà de l'être, du logos, de la présence et de l'immanence.

Ainsi, nous apercevons l'effort de Lévinas de concevoir le sujet en dehors des catégories de l'onto-logie et dans sa relation avec autrui et, par là, dans son ouverture à la transcendance. Lévinas ne pense pas le sujet comme une modalité de l'être, ne le conçoit pas à partir de la conscience et, par là, de l'autonomie et de la liberté, mais à partir de la responsabilité pour autrui. Mais, comme nous allons voir d'une façon plus détaillée dans notre travail, le sujet lévinassien se produit dans la concrétude éthique : il n'est pas sujet de réflexion, d'abstraction et d'idéalisation où il perdrait sa singularité concrète et deviendrait une partie d'une généralité impersonnelle. Lévinas veut comprendre le sujet dans sa singularité immédiate, c'est-à-dire dans sa sensibilité concrète. Donc, il décrit la subjectivité et sa relation avec l'altérité non pas en termes abstraits, idéels et représentés, mais en termes sensibles et concrets. Comme nous allons expliciter dans notre travail, Lévinas est penseur non seulement de l'altérité, mais aussi de la sensibilité.

Notre travail porte le titre de « Altérité et signification à travers la concrétisation éthique ». Nous venons de chercher, jusqu'à maintenant, à expliciter

les éléments de ce titre et les relations entre eux, même brièvement. Cette explication aurait montré qu'un tel travail exige en même temps la prise en considération des notions de sensibilité et de subjectivité. Donc, notre travail se focalisera sur ces quatre notions et les relations entre eux : altérité, signification, sensibilité et subjectivité. En élaborant sa conception éthique, Lévinas critique non seulement l'ontologie et la totalité, mais aussi, corrélativement, l'intellectualisme et l'idéalisme. Cela va être pris en compte dans notre travail qui veut comprendre la philosophie de Lévinas dans son ensemble.

Notre travail veut en même temps comprendre la philosophie de Lévinas dans son développement. C'est pour cela que nous allons distinguer cette philosophie principalement en trois périodes. Et, chaque période va être traitée dans une partie correspondante. Nous voulons par là montrer le parcours philosophique de Lévinas d'une période à une autre, en soulignant les continuités et les discontinuités entre eux. Nous allons faire comparaison entre ces périodes et chercher à comprendre cette philosophie dans son ensemble et dans son développement. Selon nous, l'allergie profonde à l'être et le désir de sortir au dehors (de se s'ouvrir à l'altérité, à l'extériorité) qui se rapportent intimement l'un à l'autre constituent le point de départ de la philosophie lévinassienne, en sorte qu'on peut dire que cette philosophie peut ou doit être lue comme épanouissement ou explicitation de ce point de départ. Donc, malgré les discontinuités, il y a une continuité remarquable dans cette philosophie, une continuité qui nous permet de voir l'effort philosophique de Lévinas dans son ensemble. Nous espérons que notre périodisation triple permettra à comprendre la philosophie éthique dans son développement.

Enfin, avant de commencer à jeter un coup d'œil sur le déroulement partie par partie de notre travail, il nous faut préciser deux points méthodologiques qui déterminent notre travail, notre manière de travail. Premièrement, du fait que nous nous limitons ici à analyser le discours philosophique de Lévinas, nous nous contenterons d'avoir recours aux écrits confessionnels et politiques du philosophe seulement occasionnellement. Et deuxièmement, par une préférence délibérée, nous nous focaliserons, dans ce travail, sur les sources primaires, en mettant entre parenthèse autant que possible les sources secondaires. Nous croyons méthodologiquement qu'un contact immédiat avec les textes philosophiques, c'est-à-

dire une méditation directe sur ces textes sans médiation des sources secondaires serait plus fructueux et enrichissant, car c'est par cette voie que nous pouvons obtenir un regard propre à nous au-delà des interprétations standards. De même, nous croyons que dans le processus de recherche les sources secondaires doivent rester « secondaires », c'est-à-dire qu'elles ne doivent pas éclipser les textes originaux. Mais une fois qu'on se familiarise avec les textes originaux, et puis, qu'on s'y approfondit, il n'y a rien à nous empêcher de nous pencher sur les sources secondaires. Ainsi, cette approche nous guidera dans ce travail.

Maintenant, nous pouvons jeter un coup d'œil sur le déroulement de notre travail. Dans la première partie qui correspond à la première période de la philosophie de Lévinas, nous traiterons des premiers livres du philosophe qui annoncent en un sens sa philosophie mûre. Nous insisterons d'abord sur *De l'Évasion* (1935), livre de jeunesse du philosophe, qui fait commencer la critique de l'être et de l'ontologie. Dans ce livre, le sujet qui se trouve enchaîné à l'être cherche une voie pour en sortir. Pour le sujet qui s'étouffe sous le poids écrasant de l'être et, qui se trouve, dans l'être, rivé à soi, le besoin d'évasion est insupportable. Comme nous allons voir d'une façon plus détaillée dans la première partie, Lévinas décrit l'être comme quelque chose qu'on doit dépasser et dont on doit se libérer, comme si l'être était un mal capital qui arrive au sujet.

Le mot d'*Il y a* n'existe pas dans *De l'Évasion*. Et pourtant, il faut dire que les descriptions de l'être dans ce livre nous rappellent quelque chose d'ilyatique. Par contre, nous rencontrons fréquemment le mot d'*il y a* dans *De l'Existence à l'Existant* et dans *le Temps et l'Autre*. C'est un pur exercice de l'être impersonnel et neutre qui se produit comme verbalisation pure où l'étant comme substantif n'existe pas. Sans étant ni néant, l'*Il y a* signifie l'être anonyme où le sujet ne surgit pas encore. Nous donnerons une analyse détaillée de l'*Il y a* comme une figure fondamentale de l'être chez Lévinas. Et pourtant, il serait utile ici de signaler quelques points importants. Pour le sujet qui se trouve dans une atmosphère infernale de l'*Il y a*, il n'y a pas d'issue : il est renfermé dans une intériorité sans dehors ; il est exposé à l'hégémonie envahissante et englobante de l'être anonyme ; là, il n'y a rien à faire, il n'y a aucun lieu à se réfugier, au point qu'on ne peut même pas mourir,

qu'on n'a même pas le pouvoir de se suicider et, qu'on est ainsi en face de l'insignifiance étouffante de l'être.

On peut dire que trouver un sens à l'être qui s'exerce dans un remue-ménage insignifiant et où le sujet s'étouffe sous cet exercice infernal, c'est peut-être la recherche principale du jeune philosophe. On pourrait dire également que tout l'effort philosophique de Lévinas peut être lu, d'un certain point de vue, comme dépassement de l'insignifiance foncière de l'être. De ce point de vue, le surgissement du sujet au sein même de l'être anonyme, signalerait une première signification, car par ce surgissement – l'hypostase – le sujet maîtrise son être en se libérant de son hégémonie. La libération de l'être que le sujet obtient par l'hypostase signifierait en même temps une première possibilité de la signification.

L'hypostase occupe une place importante dans la première période de la philosophie de Lévinas. Par l'hypostase, on est passé de l'être (l'existant) à l'étant (l'existant). Ainsi, l'étant maîtrise son être, en en émancipant. Autrement dit, c'est le surgissement du substantif ou du sujet au sein même de la verbalisation fatale de l'être anonyme. Donc, le philosophe fait commencer la subjectivité par l'hypostase comme une première libération et, par là, comme une première signification. Par l'hypostase qui suspend l'absurdité du bourdonnement ilyatique, le sujet se trouve en dehors de l'être anonyme et de son remue-ménage privé de sens.

Dans la première partie, nous allons d'ailleurs exposer la relation du sujet hypostatique avec le monde. Lévinas conçoit le monde comme égologique, c'est-à-dire que le monde précède l'avènement d'autrui. Le monde est défini par Lévinas comme relation aux objets grâce à laquelle le sujet qui est rivé à soi trouve une possibilité de s'oublier. Donc, loin d'être une chute ou une décadence, la vie quotidienne dans le monde implique une dimension salutaire pour le sujet qui s'oublie à travers les préoccupations quotidiennes. Mais cet oubli de soi comme relation aux objets ne présente pas une solution définitive pour le sujet qui souffre du fait qu'il est comblé de soi et qu'il est renfermé sur soi. Pour cela, il faut attendre l'avènement d'autrui. C'est par la relation avec autrui et, donc, par l'ouverture à l'altérité que le sujet esseulé va briser son cercle égologique et trouver la véritable possibilité de la transcendance et de la signification.

Dans la première période du philosophe, nous distinguerons trois sortes d'altérité : altérité du temps, altérité de la mort et altérité du féminin. Nous allons les aborder d'une façon détaillée dans le déroulement de notre travail. Mais, il faut souligner ici que dans sa première période, Lévinas ne parle pas encore de l'altérité éthique et qu'il présente l'éros, dans cette période, comme modalité privilégiée de la relation avec autrui. Ainsi, le féminin est présenté par Lévinas comme l'autre par excellence. De même, c'est dans la caresse que Lévinas cherche la possibilité de transcendance. Mais cela va changer et le philosophe va s'adresser cette fois-ci mais définitivement au visage d'autrui. Il s'agit ici un glissement de l'érotique à l'éthique, mais ce qui reste inchangé dans ce glissement, c'est la relation avec autrui comme recherche de sens.

Dans la deuxième partie qui correspond à la deuxième période du philosophe selon notre périodisation, nous nous pencherons notamment sur *Totalité et Infini* où le philosophe pose l'éthique, relation avec autrui, comme philosophie première et, élabore une critique de l'ontologie à partir de l'éthique. Ainsi, l'éthique comme la véritable façon de se rapporter à l'extériorité ou à l'altérité devient la possibilité unique de dépasser l'être et, par là, de s'ouvrir à la transcendance. Lévinas nomme la relation du Même avec l'Autre où le Même s'ouvre à la transcendance – comme désir métaphysique. Dans notre travail, nous allons expliciter la notion du désir, en insistant en quoi elle se différencie de la notion du besoin. Et pourtant, il faut dire quelques mots sur ce sujet. Lévinas privilégie le désir par rapport au besoin et le prend comme le modèle du rapport à la transcendance. Car, à la différence du besoin où le sujet absorbe et assimile ce dont il a besoin dans la satisfaction, le désir signifie une relation où, loin d'une coïncidence à la manière de la satisfaction, le désirant et le désiré reste séparés dans une non-adéquation. Ainsi, le désiré et le désirant ne s'unissent pas, ne se confondent pas dans une totalité ; et, grâce à la séparation, les termes de la relation conservent leur singularité.

Le désir comme modèle de la relation avec la transcendance qui se concrétise dans l'éthique signale en même temps le surplus ou le sens ou plus exactement le sens comme surplus. Le désir se produit comme un surplus de sens qui se trouve au-delà de l'adéquation que suppose l'intentionnalité entre la pensée et la chose, car

dans la relation du désirant et du désiré qui est une relation de non-coïncidence ou d'inadéquation, le désiré qui échappe toujours à l'emprise du désirant offre un surplus inenglobable et inapprivoisable par rapport au désirant, parce que le désiré conserve son altérité et que le désirant ne peut pas le réduire à sa mesure ou à sa capacité. Ainsi, la relation avec l'altérité en tant qu'altérité, avec l'altérité qui reste toujours altérité devient possible dans une relation qui est non-relation où, loin de se confondre, les termes restent séparés ; donc, la relation avec l'altérité est une relation avec un surplus irréductible au Même, à l'immanence, à l'intériorité et, par conséquent, à l'ontologique – d'où naît la signification ultime qui éclate, interrompt, trouble et bouleverse l'ordre du Même tendant à résorber ce qui est extérieur ou ce qui est autre dans son immanence sans dehors. C'est dans ce cadre que nous allons chercher à montrer comment se produit la signification dans la relation avec l'altérité ou avec l'autre de l'être. Pour ce même but, nous allons voir d'ailleurs comment Lévinas se serve de l'idée de l'Infini pour fonder formellement la relation avec l'altérité. Soulignons que Lévinas fait recours à l'idée cartésienne de l'Infini, quand il critique l'intentionnalité husserlienne qui suppose l'adéquation noético-noématique – point crucial sur lequel nous nous pencherons dans la deuxième partie.

L'idée de l'Infini nous donne la structure formelle de la relation éthique où le moi respecte l'altérité d'autrui, mais les analyses de Lévinas ne se limitent pas à l'aspect formel de la relation éthique. Il faut remarquer qu'il est soucieux de souligner le caractère sensible et concret de la relation éthique. En effet, le sujet lévinassien n'est point abstrait et réflexif, mais sensible et concret, c'est-à-dire de chair et de sang, comme les analyses de la jouissance et de la sensibilité l'attestent. Dans la deuxième partie de notre travail, nous nous insisterons longuement sur les notions de l'intériorité, de la jouissance et de la sensibilité et, par là, sur la critique de Lévinas concernant la logique de représentation qui ignore l'altérité de la sensibilité et qui tend à réduire la sensibilité en termes représentés et réflexifs. Dans la logique de représentation, il s'agit de l'adéquation du pensant au pensé qui perdrait dans ce processus toute son extériorité et, deviendrait à la mesure du pensant ; autrement dit, là, il s'agit de l'englobement et de l'assimilation du pensé par la pensée qui la constituerait dans la conscience, en sorte que le pensé perdant ainsi toute son altérité est apprivoisé par la pensée. D'où naît la conception de la signification comme un jeu intérieur du Même ou de la conscience. Dans ce contexte, nous allons souligner que

Lévinas pose la jouissance comme quelque chose qui résiste à se réduire à l'intelligibilité de la conscience constituante et comme un surplus échappant à l'emprise du savoir. Il faut enfin remarquer qu'en soulignant le rôle crucial de la jouissance – de la sensibilité – dans la formation de la subjectivité, Lévinas veut dépasser la conception de la subjectivité reposant sur la primauté de la conscience. Selon Lévinas, la sensibilité qui ne peut pas être réduite à la conscience signifie un surplus de sens qui échappe à l'emprise du savoir.

Nous allons d'ailleurs aborder, dans la deuxième partie, la question du Discours où le moi s'ouvre à l'enseignement d'autrui dans l'Expression qui est décrite par Lévinas comme événement originel de la signification. Dans ce contexte, nous allons traiter d'une façon détaillée les notions du discours, de l'expression, du visage et de la parole et les relations entre eux, pour préciser la question de la signification dans son rapport à l'altérité et à l'extériorité. De même, nous allons discuter les notions du langage et de l'objectivité dans le même contexte. Comme nous allons souligner dans notre travail, Lévinas ne comprend pas l'objectivité comme un produit des structures internes de la raison solitaire, mais il le pense dans la perspective d'autrui : un être n'est objet que s'il devient un thème dont je peut parler avec quelqu'un. En fin de compte, c'est à partir du langage ou du discours et, non pas à partir de la raison ou de la pensée que l'objectivité commence ; donc, la présence de l'Autre qui signifie l'extériorité par rapport au Moi, est la condition d'à la fois de la signification et de l'objectivité.

A la fin de la deuxième partie, nous allons discuter un problème important que nous constatons dans la pensée éthique de Lévinas. Même si Lévinas n'est pas un philosophe systématique, nous pensons que sa philosophie qui pose l'éthique comme *prima philosophia* s'adresse à comprendre *tout* dans la perspective de l'éthique. Ainsi, dans notre travail, nous allons essayer de montrer que Lévinas tend à absolutiser l'intelligibilité éthique qu'il identifie avec l'intelligibilité de transcendance. Nous insisterons sur ce problème qui nous paraît important. Pour l'instant, Il faut dire que la philosophie première de Lévinas tend parfois à épuiser *tout* dans l'intelligibilité éthique, ce qui pourrait aboutir à une totalisation discursive. Nous allons critiquer cette approche reposant sur l'opinion selon laquelle l'éthique comme « *optique spirituelle* » est la mesure de toute chose, opinion qui pourrait

compromettre, selon nous, l'originalité irréductible des autres plans d'être ou des autres niveaux d'expérience. Nous discuterons ce problème surtout à l'occasion des questions de Dieu et de l'art.

Dans la troisième partie, nous nous pencherons, du point de vue de notre sujet, sur *Autrement qu'être*, chef d'œuvre de Lévinas, qui représenterait le point culminant de sa philosophie mûre. Cette partie commence par le traitement des relations du sujet et de l'être. Ne prenant pas le sujet comme une modalité de l'être, Lévinas le pense en termes éthiques, c'est-à-dire qu'il le pense à partir du Bien au-delà de l'être. Donc, la subjectivation éthique chez Lévinas se produit comme arrachement à l'intéressement (*interesse*) et, par là, à l'essence (*esse*) ; autrement dit, elle s'effectue comme sortie de l'être et, c'est par la relation avec autrui que le sujet sort de l'être. En fin de compte, contrairement à un Heidegger qui situe le *Dasein* dans l'horizon de l'être, Lévinas pense la subjectivité qu'est éthique à partir de la rupture de l'être et, par là, du *conatus essendi*. Donc, ce n'est pas l'être qui donnerait son sens au sujet, mais l'être lui-même prendrait son sens à partir de la subjectivité entendue comme l'un-pour-l'autre, source de la signification ultime.

Nous allons traiter ensuite des relations du Dire et du Dit qui occupent une place importante dans *Autrement qu'être* et, dont l'explicitation servirait à mieux comprendre les rapports complexes entre les notions de l'être, de la justice et de l'éthique. Sommairement parlant, le Dire est rapporté au plan éthique où se produit diachroniquement la responsabilité comme désintéressement et, le Dit au plan ontologique où se produisent synchroniquement l'essence et l'intéressement. Et, nous allons distinguer deux niveaux concernant les relations entre le Dire et le Dit : le Dire sans Dit qui signifie l'éthique au sens pur, et le Dire en corrélation avec le Dit qui signifie la justice que l'éthique fonde et inspire. Dans ce cadre, nous allons montrer comment Lévinas rapporte le plan ontologique au plan éthique par le truchement de la notion de justice.

Dans la troisième partie, nous allons insister d'ailleurs sur la jouissance et la vulnérabilité, deux moments de la sensibilité et, sur les relations de la sensibilité et de la signification, en traitant, à nouveau, de la critique de Lévinas concernant l'intellectualisme. Comme nous allons voir, Lévinas maintient que la signification ne

surgit pas au niveau du savoir, de la représentation et de la conscience, mais au niveau de la réalité immédiate, sensible et concrète et, que l'immédiat, le sensible et le concret comme lieu de la signification ultime ne peuvent pas être épuisés dans la logique de la représentation qui privilégie le savoir. Donc, la signification n'est pas seulement autrement qu'être, mais aussi autrement que savoir coextensif à l'être. L'insistance de Lévinas d'exprimer la subjectivité en termes sensibles doit être pensée dans ce contexte : la subjectivité comme l'un-pour-l'autre devient source de la signification dans la mesure où elle ne peut pas être réduite au savoir et à l'être qui sont corrélatifs l'un de l'autre.

Dans *Autrement qu'être* Lévinas insiste sur quelques notions comme vulnérabilité, responsabilité, proximité, substitution, expiation et otage pour décrire et préciser la subjectivité éthique et, il vise, par là, à montrer comment se produit la subjectivité à travers la concrétisation éthique. Dans la troisième partie, nous allons chercher à montrer le sens de la subjectivité lévinassienne comme l'un-pour-l'autre à la lumière de ses notions. Parmi ces notions, nous allons nous pencher notamment sur la substitution qui est, selon Lévinas, sens ultime de la responsabilité. Nous allons traiter de cette notion comme approfondissement et radicalisation de la notion de proximité.

Mais avant de parler de la substitution, il nous faut, en passant, indiquer un point. C'est que dans l'analyse de la proximité, nous allons insister sur un problème crucial : comment entendre les termes comme autrui, prochain et étranger ? Au sens phénoménal, c'est-à-dire au sens culturel, sociologique et anthropologique, ou au sens trans-phénoménal, c'est-à-dire au sens préalable au culturel, au sociologique et à l'anthropologique ? Nous allons montrer que Lévinas utilise ces termes en deçà ou au-delà du naturel, de l'historique et du culturel, comme il définit la subjectivité en deçà ou au-delà de ces qualifications. Bref, ces termes sont utilisés au sens trans-phénoménal et, ils ne peuvent pas être réduits au plan culturel, sociologique et anthropologique. En ce sens, on pourrait dire que le but principal du philosophe, c'est comprendre le sens ultime – c'est-à-dire le sens trans-phénoménal – de l'homme en deçà ou au-delà du plan phénoménal.

Dans la troisième et dernière partie, nous allons analyser d'une façon détaillée la notion de substitution dans son rapport avec la subjectivité. Nous pensons que cette analyse permettrait de comprendre plus profondément la structure de la subjectivité lévinassienne. Par la substitution, Lévinas mène la proximité à son point extrême où le moi se met à la place d'autrui dans une passivité plus passive que toute passivité : dans la substitution, le sujet se trouve hors son initiative à la place d'autrui, c'est-à-dire qu'il se trouve responsable pour les malheurs et les souffrances d'autrui. C'est pour cela que Lévinas décrit la substitution comme sens ultime de la responsabilité à partir de laquelle la subjectivité éthique se produit.

Et, par la substitution, la subjectivité s'effectue comme dés-intér-essement, c'est-à-dire comme rupture de l'être. Ainsi, Lévinas pose le sujet, irréductible aux catégories de l'onto-logie, comme *éclatement dans l'être*. Et, c'est dans cet éclatement – de l'onto-logique – que l'Infini se glorifie. C'est le point où le sujet s'ouvre au Bien au-delà de l'être. Notre travail va se terminer ainsi par le traitement des rapports du sujet et de l'Infini.

Première Partie

ETRE ET ALTERITE

Chapitre I

ETRE ET AU-DELA

Section – I Considérations préliminaires

D'un point de vue, on pourrait dire que la philosophie de Levinas n'est au fond qu'un plaidoyer pour la subjectivité contre l'essence de l'être englobant. Donc, le sujet serait digne de ce nom au fur et à mesure qu'il se différencie et qu'il se sépare de l'être. Quand on regarde de plus près les textes de Lévinas, on a l'impression que le philosophe semble vouloir tout à fait purifier le sujet de l'être jusqu'en ôter le caractère d'*étant*. On a l'impression également qu'il semble chercher en éthique un idéal d'un étant totalement purifié ou émancipé de cette chose qu'on nomme, d'une façon privée de précision satisfaisante, *être*. Même si la notion d'être reste à travers tous les textes de Lévinas passablement imprécise, elle occupe une place très importante dans la formation de la pensée du philosophe. D'ailleurs, sa propre position vis-à-vis de la pensée heideggerienne est, nous semble-t-il, basée principalement sur l'évaluation critique de cette notion primordiale. Donc, il faut chercher à élucider cette notion d'être dans sa relation avec le sujet pour qu'on comprenne bien la signification de la pensée lévinassienne et la signification elle-même dans cette pensée.

Ce concept d'être figure à travers tous les livres de Lévinas. Mais le philosophe le laisse presque non-défini ou bien il ne le clarifie pas suffisamment. Pourtant, il y en a quelques descriptions dans les premiers écrits et dans les travaux ultérieurs. La pensée lévinassienne, pourrait-t-on dire en un sens, s'est évoluée contre la pensée de Heidegger après juste l'engagement de celui-ci pour le Parti National-Socialiste. Comme on le sait, la pensée de Heidegger pivote obstinément, même

obsessionnellement sur le concept d'être. Ce qu'il cherche à faire dans *Sein und Zeit*, c'est l'ontologie fondamentale à partir de l'analytique de *Dasein* qui nous dégagerait le sens de l'être. Cet engagement causera chez Levinas un changement de conviction concernant Heidegger comme personne et comme penseur¹. Déçu, Levinas renoncera au livre qu'il pense à écrire sur l'œuvre de Heidegger². Ainsi, dans les premières pages de *De l'Existence à l'Existant*, il dit clairement:

«Si au début nos réflexions s'inspire dans une large mesure – pour la notion de l'ontologie et de la relation que l'homme entretient avec l'être – de la philosophie de Martin Heidegger, elles sont commandée par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie et par la conviction que l'on ne saurait en sortir vers une philosophie qu'on pourrait qualifier de pré-heideggérienne» (EE, 19)

Toute l'œuvre de Lévinas est, osons le dire, traversée par une certaine allergie à l'idée de l'être. Et, considérée comme la philosophie première, l'éthique est posée, dans *Autrement qu'être*, contre l'ontologie sous la nomination de dés-inter-esement, c'est-à-dire libération de l'être. On pourrait dire que Lévinas espère arriver à une subjectivité éthique par cette voie de désontologisation ou de transontologisation. Si l'éthique signifie au-delà de l'être, l'être devrait être considéré comme ce qu'on va être dépassé pour qu'on puisse arriver à ce qu'on nomme éthique. Autrement dit, l'éthique n'est possible qu'au fur et à mesure qu'on passe au-delà de l'être; en un mot, on n'arrive à l'éthique qu'en allant contre l'être. Or, Heidegger dirait que l'éthique comme une relation interhumaine n'est pensable que sur une base ontologique, ce qui est parfaitement convenable à son projet qui pose l'ontologie comme fondamentale et à son fond mental qui se focalise sur la recherche du sens de l'être.³ L'allergie lévinassienne à cette idée hégémonique de l'être a pavé le chemin pour une nouvelle pensée qui se veut éthique comme la philosophie première. On

¹ Lévinas dit : « On peut pardonner beaucoup d'allemands, mais il y en a quelques-uns qu'il est difficile de pardonner. Il est difficile de pardonner Heidegger ». Voir Ö. Gözel, « Bu sayıda / Levinas : öteki, etik ve siyaset », *Tezkire*, n : 38-39, août, 2004, p. 8.

² Peperzak A. T., « Preface » to **Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings**, edited by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p.viii, 1996.

³ Cf. Heidegger, M., « Lettre sur l'humanisme », in **Questions III et IV**, trad. de l'allemand J. Beaufret et autres, Gallimard, Paris, 1996. Partant ici de l'*éthos*, l'origine du mot éthique, et rapportant ce mot au séjour au sens existentiel, Heidegger cherche à montrer comment l'éthique se fonde sur l'ontologie qu'est fondamentale. Ainsi, contrairement à ce que Lévinas imagine, le philosophe allemand dit que ce n'est qu'à partir de l'être et de son sens qu'on peut penser l'éthos et, donc, l'éthique. C'est, répétons-le, diamétralement opposé à la conception lévinassienne qui pose définitivement l'éthique comme *prima philosophia* – ce qui illustre bien la mésentente fondamentale entre la philosophie de Heidegger et celle de Lévinas qui se nourrit, au fond, d'une allergie foncière à l'« ontologie fondamentale ».

pourrait dire que l'originalité de la pensée lévinassienne est largement motivée par cette allergie. Ainsi, le « *besoin profond de quitter le climat de cette philosophie* » nous a fait gagné, en fin de compte, la pensée lévinassienne dans toute son originalité. Car, en quittant le climat ontologique et en en passant au-delà, Lévinas va découvrir le terrain éthique supposé comme *non contaminé* par l'idée de l'être. Tandis que l'être chez Heidegger, c'est quelque chose laquelle on est et dans laquelle on est, vit et habite, Lévinas le pense comme quelque chose au-delà de laquelle on doit passer, loin d'y rester ou séjourner.

Il faut, pourtant, avoir *un pied dans l'être* même pour l'abdiquer et pour le transcender – ce que Lévinas en est bien conscient: dans l'élan vers un non-lieu, il faut un lieu dont on va se séparer, et c'est seulement dans ce mouvement de l'éloignement et de rupture que l'éthique se montre comme *dés-inter-essement*. L'éthique est malgré l'être, et pourtant, elle a besoin de ce *malgré-quoi* pour qu'elle soit possible; de même, l'éthique se réalise dans le soi, mais malgré soi.

Adoptant l'idée platonicienne du « *Bien au-delà de l'être* » et posant l'éthique comme « *mouvement vers le Bien* », Levinas dit que « *le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être... une ex-cendance* » (Avant-propos de EE, 9). S'élever à une existence supérieure ne constituerait donc pas la véritable transcendance, puisque cela signifie en fin de compte rester dans l'être et ne pas en dépasser au delà. Or, le mouvement du Bien comme véritable transcendance ne nous laisserait pas dans l'être et nous amènerait au-delà. Peut-être ici pourrait-t-on ajouter que par ce mouvement d'*ex-cendance*, la subjectivité qui est ainsi dotée du Bien se purifierait de son caractère d'*étant* – caractère qui montre son dépendance à l'égard de l'*être*. C'est « être » au-dessus de l'être, même si l'expression semble être contradictoire. La subjectivité éthique n'est pas une « *existence supérieure* », mais est supérieure à l'existence elle-même.

« *L'ex-cendance et le Bonheur ont nécessairement pied dans l'être* », donc « *être vaut mieux que ne pas être* » (Avant-propos de EE, 9) Être vaut mieux que ne pas être, parce que le cheminement vers le Bien commence à partir de l'être, le traverse et en passe au-delà. L'être, la présence de l'être est préalablement une

condition sine qua non de ce qu'on nomme la transcendance, parce que pour que se réalise une ex-cendance, une transcendance, il faut qu'il y ait d'abord quelque chose à excéder, à transcender. On a besoin, d'ailleurs, de l'être dans ce mouvement vers le Bien qu'est l'éthique, parce que, ne pouvant pas s'approcher de l'autre avec les « *mains vides* » (TI, 42), on fait recours à la médiation de la matérialité.

Et pourtant, le Bien, l'idéal de l'éthique, vaut mieux que l'être. Car, l'être c'est quelque chose de laquelle on doit sortir dans le cheminement vers le Bien et c'est quelque chose au-dessus de laquelle il faut s'élever. C'est notre pied dans l'être qui rend possible notre élan au-delà de l'être. L'éthique vise non pas *être autrement* qui reste par conséquent dans le cadre de l'être, mais plutôt *autrement qu'être* qui veut dire l'ex-cendance de ce cadre. Dans *Autrement qu'être*, Lévinas va écrire :

« Passer à l'autre de l'être, *autrement qu'être*. Non pas être autrement, mais autrement qu'être Ni non plus ne-pas-être. Passer n'équivaut pas ici à mourir. L'être et le ne-pas-être s'éclairent mutuellement et déroulent une dialectique spéculative qui est une détermination de l'être » (AE, 13-14)

Autrement qu'être ne signifie point *ne-pas-être* puis qu'on a un pied sur l'être. Cela est un mouvement de transcendance qui exige une prise de position éthique par rapport à l'être : autrement qu'être, c'est être-pour-l'autre malgré soi. Et *passer* ne signifie pas mourir, c'est, avec une expression paradoxale, être au-dessus de l'être. Enfin, Lévinas refuse définitivement d'accepter la question de l'être et du néant comme base de la question de transcendance :

« *Etre ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là. L'énoncé de l'autre de l'être – de l'autrement qu'être – prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare de l'être du néant : précisément la différence de l'au-delà, la différence de la transcendance.* » (AE, 14)

Poser l'*au-delà* de l'être, c'est la tentative de dépasser la question fondamentale de la philosophie classique qui s'énonce dans la formulation de Leibniz comme « *Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?* », question qui détermine d'un bout à l'autre cette philosophie. Comme Heidegger l'indique, cette question s'impose comme occupant le premier rang, « *d'abord parce qu'elle est la plus vaste, ensuite parce qu'elle est la plus profonde, enfin parce qu'elle est la plus originaire* ».

C'est une question qui s'étend à tout : aucun étant ne peut pas y échapper, non seulement le donné actuel au sens le plus large, mais aussi tout ce qui fut auparavant et tout ce qui est à venir sont inclus dans la portée de cette question. Au point que même le néant est embarrassé par elle :

« Tout ce qui n'est pas néant tombe sous le coup de cette question, et finalement le néant lui-même ; non qu'il soit quelque chose, un étant, du fait que nous en parlons tout de même, mais bien parce qu'il 'est' le néant. L'étendu de notre question est si vaste que nous ne pouvons jamais aller au-delà. »⁴

Donc, contrairement à la conception lévinassienne qui cherche le sens au-delà de l'être, l'idée de l'au-delà signifierait l'*impensable* ou le non-sens lui-même dans cet ontologisme, qui soutient la thèse selon laquelle l'être est omni-englobant jusqu'à inclure le néant. Cela se montre aussi dans la thèse parméniéenne, reprise par Heidegger : Si l'être et le penser (l'appréhension) est identique dans une forme de coappartenance mutuelle,⁵ l'au-delà de l'être ne représentera que l'impensable et donc probablement le non-sens. Cela l'est, parce que la portée de ce qui est, est « *si vaste que nous ne pouvons jamais au-delà* ». Donc, dans la philosophie classique, la question de l'au-delà n'existe pas, si elle existe dans quelque façon c'est sous la forme de l'onto-teo-logie qui l'absorbe tendanciellement dans l'économie de l'être, en lui attribuant un statut d'existence supérieure, égalable pourtant par l'être.

Revenons maintenant au néant qui appartiendrait à l'être. Dans *Science de la Logique* Hegel pose le néant, le pur néant, comme l'absence de la détermination et du contenu, et donc comme le vide parfait. Et il le traite au point de vue de la contemplation ou de la pensée, en soulignant la différence qu'il y a entre contempler ou penser *quelque chose* et contempler ou penser *rien* :

« Contempler ou penser rien a donc une signification ; nous faisons une différence, sous ce rapport, entre quelque chose et rien, d'où il résulte que celui-ci est (existe) bien dans notre contemplation et notre pensée ; ou plutôt, il est la contemplation et la pensée vides elles-mêmes, la même contemplation ou pensée vides que l'être vide. Le Néant

⁴ Heidegger, M., **Introduction à la métaphysique**, traduit de l'allemand et présenté par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967 p. 14 ; nous soulignons sauf le mot 'si'.

⁵ Heidegger, M., **Introduction à la métaphysique**, p. 124 et suite.

*représente donc la même détermination ou, plutôt, la même absence de détermination que l'être pur. »*⁶

D'où la conclusion : « *l'être pur et le néant pur sont donc la même chose* ». ⁷ Heidegger approuve cette phrase de Hegel, pourtant il interprète cette mêmeté de l'être pur et du néant pur comme une coappartenance mutuelle. Ils s'appartiennent (se com-posent) réciproquement, non pas parce qu'ils se superposent dans leur immédiateté et indétermination, mais parce que « *l'Etre lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance de la réalité humaine qui, dans le Néant, émerge hors de l'existant* ». ⁸

Presque toute la philosophie occidentale est dominée par la question de l'être à laquelle celle du néant s'ajoute spéculativement ou phénoménologiquement, comme on l'a vu chez Hegel et Heidegger. Contre cette attitude qui maintient implicitement ou explicitement la distinction de l'être et du néant et la relation originaire entre eux comme fondamentales, et qui y cherche le sens primaire et la possibilité de la transcendance, tout en affirmant, en fin de compte, le caractère d'omni-globant de l'être, Lévinas pose la distinction fondamentale non pas entre l'être et le ne pas être, mais entre l'être et l'au-delà. En fait, tout l'effort philosophique de Lévinas est, en principe, doué de penser cet *autre* de l'être. Lévinas cherche obstinément à penser à cet *impensable* de l'ontologisme qu'est l'*au-delà*, à la différence d'un Heidegger qui avoue en disant : « *L'étendu de notre question est si vaste que nous ne pouvons jamais aller au-delà* ». Penser l'*impensé* de la philosophie occidentale, c'est la tentative d'« *aller au-delà* ». Mais au-delà de quoi ? Au-delà de l'être, de l'ontologisme, de Heidegger, de toute une tradition philosophique de l'Occident qui, soit oublie ou ignore l'au-delà, soit le trahit en l'assimilant dans l'économie de l'être.

A la différence de Heidegger qui, dans son projet de l'ontologie fondamentale, cherche le sens de l'être dans l'être lui-même, Lévinas met l'accent sur l'éthique, qui

⁶ Hegel, G. W. F., **Science de la logique**, tome I, trad. par S. Jankélévitch, Aubier, Edition Montaigne, Paris, 1949, pp. 72-73.

⁷ Hegel, G. W. F., **Science de la logique**, tome I, p. 73. Selon Hegel, ni l'être ni le néant ne constitue ce qui est vrai, mais c'est le devenir en tant que passage de l'être au néant et du néant à l'être, qui le constitue. Et pourtant, Hegel ajoute qu'« *il est tout aussi vrai que, loin d'être indistincts, loin d'être la même chose, l'être et le néant diffèrent absolument l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables*, chacun disparaissant directement dans son contraire. » p. 73. Et c'est dans cette disparition l'un dans l'autre qui constitue le mouvement de devenir que leur vérité se montre.

⁸ Heidegger, M., « Qu'est-ce que la Métaphysique », in **Question I et II**, trad. K. Axelos et autres, Gallimard, Paris, 1968, p. 69.

va dissiper le *non-sens* de l'être où le moi est fatalement rivé à soi, et qui va être ainsi le lieu privilégié du sens. En arrivant à l'idée de l'éthique, Lévinas traverse un parcours philosophique de *De l'Evasion* (1935) à *Autrement qu'être* (1974). C'est en premier lieu dans *De l'Evasion* que Lévinas a critiqué explicitement la notion de l'être. Cela marque une rupture de la philosophie heideggérienne et annonce l'avènement d'une nouvelle philosophie qui essaie de se situer en dehors de l'ontologisme. Nous allons suivre, dans cette première partie, le développement de la pensée lévinassienne à partir de ses premiers livres. Nous allons voir ainsi comment Lévinas traiter la notion d'être et comment introduire la notion de l'altérité en vue de dépasser cette notion de l'être. Chez Lévinas, la pensée de l'éthique est basée sur la critique de l'ontologie, d'une part, et sur l'accueil de l'idée de l'altérité, de l'autre. L'altérité chez Lévinas prend d'abord une forme érotique dans ses premiers livres, mais avec *Totalité et Infini* trouve sa forme définitive dans l'éthique. Nous allons chercher, dans cette partie, à montrer comment Lévinas arriver à l'idée de l'altérité en partant d'une critique de la notion de l'être. Comme nous allons voir, l'idée de l'altérité nous suggère la sortie de l'être, mais aussi le dépassement de la conception éléatique de l'être.

Nous allons présenter, d'abord, un schéma en vue de mieux comprendre les distinctions fondamentales dans la pensée de Lévinas. Rappelons que le but du schéma n'est que heuristique, il ne prétend pas être exhaustif. On ne peut en servir qu'en gardant dans l'esprit l'énorme complexité de la pensée lévinassienne. Le schéma distingue cinq sphères dont l'ordre n'implique pas une signification chronologique. On y indique le caractéristique principal, le statut de la subjectivité et la situation temporelle par rapport à chaque sphère. Très sommairement parlant, *la sphère ilyatique* signifie une situation où l'être anonymement règne et où il ne s'agit point du sujet et du temps à proprement parler. *L'il y a* comme sans étant ni néant, est sans issue ni échappatoire. *La sphère égologique* est le lieu où le sujet surgit en maîtrisant l'existence ; la solitude et le présent caractérise cette sphère. Le monde comme, d'une part, relation aux objets, et, de l'autre, communion autour d'un troisième terme, appartient aussi à cette sphère. La solitude se fait sentir dans le monde aussi, mais le sujet y trouve des moyens pour s'oublier. *La sphère d'altérité non-éthique* signifie une situation où autrui apparaît. C'est enfin dans cette sphère que le sujet trouve la possibilité véritable de sortir de soi-même et entretenir une

relation avec le mystère de l'avenir. Là, il ne s'agit pas encore d'autrui au sens éthique, mais par la relation érotique Lévinas cherche à dépasser la structure unitaire de l'être et à arriver à une existence plurielle. C'est, remarquons-le, avec cette sphère que le temps proprement dit entre dans l'être. Quant à *la sphère éthique*, elle signifie la position mûre, donc ultime dans le développement de la pensée lévinassienne. Lévinas trouve ainsi définitivement la voie de sortie de l'être dans l'éthique qu'est une relation face-à-face et diachronique avec autrui. De l'autre part, *la sphère de justice* signifie l'avènement du tiers qui interrompt l'ordre de l'éthique en y apportant la comparabilité, la symétrie et la synchronie. Dans cette première partie, nous allons examiner à part la sphère ilyatique, la sphère égologique et la sphère d'altérité non-éthique, comme elles apparaissent dans les premiers livres de Lévinas. Et nous n'allons pas examiner à part les deux autres sphères, nous allons les traiter diffusément à travers les parties suivantes, quand notre sujet l'exige.

Nous allons commencer par l'examen de *De l'Evasion*. Indiquons tout d'abord qu'il est difficile de classer ce livre selon le schéma. Là, Il s'agit, d'une part, d'une situation semblable à *l'il y a*, parce qu'on est sans issue à l'égard de l'être, et de l'autre, d'un sujet qui cherche une issue, alors que dans *l'il y a* il n'existe pas de sujet à proprement parler. Ajoutons d'ailleurs que, le sujet y est dans la solitude, en se trouvant condamné fatalement à lui-même comme dans la sphère égologique. *De l'Evasion* n'appartient ni à la sphère ilyatique, ni à la sphère égologique à proprement parler, mais il porte en soi quelques caractéristiques de ces sphères. Il a une place entre ces deux sphères.

A. La Sphère ilyatique

- L'Etre anonyme = L'Etre sans étant ni néant.....→ *le sans-soi*

Eternité ou Infini impersonnel

.....

B. La Sphère égologique

- La Maîtrise de l'étant sur l'être = L'Hypostase..... → *le soi asseulé*

- Le monde = relation aux objets ; communion autour de..... (intention, sincérité, lumière)

. → *l'un-avec-l'autre-autour-de / l'un-à-coté-de-l'autre / oublie de soi*

Le présent

.....

C. La Sphère d'altérité non-éthique

- Le féminin en tant que l'altérité par excellence.....→ *l'un-en-face-de-l'autre*

(la mort, le temps l'érotique, la fécondité,)

L'avenir

.....

D. La Sphère éthique

- Le Face-à-face = le Dés-inter-essement.....→ *l'un-pour-l'autre*

(le Visage ; l'asymétrie en faveur de l'autre)

La Diachronie

.....

E. La Sphère de justice

- L'avènement du tiers = interruption de la sphère éthique.....→ *l'ipséité comparable*

(Symétrie, Comparaison, Interchangeabilité)

La Synchronie

Section II – Besoin d'excendance

On devrait, d'abord, souligner que la notion d'être chez Lévinas reste presque inchangé, de *De l'Evasion* (1935) à *Autrement qu'être* (1974), à travers tous ses livres. Et, on devrait parler ici d'un effort programmatique de se débarrasser de l'hégémonie de la pensée de l'être. Ainsi, dans *De l'Evasion*, dans ce livre de jeunesse, Lévinas dit d'un ton plaintif :

« L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister. »
(DE, 124)

Sortie de l'être, sortie de la pensée de l'être que Lévinas nomme « ontologisme » et plus spécifiquement sortie du climat heideggérien signifient, en vérité, la même chose. *De l'Evasion* a été publié en 1935. Hitler a été venu au pouvoir en Allemagne en 1933. Adhéré au Parti National-socialiste, Heidegger a été élu recteur sous ce régime dans cette même année. L'Europe, confuse, qui était sous la menace de Hitler était à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale. Les voix antisémites s'élevaient de plus en plus fortes en Europe. Juif et penseur, Lévinas s'étouffait, devrait-t-on dire, dans ce climat politique et intellectuel. Ainsi, un besoin profond de s'évader s'imposait de plus en plus. Ces temps-ci, qui annonçaient la crise dans la conscience de l'Europe au seuil de la guerre, dataient aussi le commencement d'un changement capital dans la pensée de Lévinas. Ainsi, le jeune penseur éprouve apparemment une rupture décisive avec Heidegger et son *ontologie fondamentale* – rupture qui va faire commencer une polémique fructueuse avec la pensée d'ontologisme, et qui va incontestablement être déterminant pour l'évolution ultérieure de la pensée lévinassienne caractérisée par une lutte inlassable contre ce « dogme fondamental de toute pensée ». En fait, la pensée originale du philosophe a commencé à se former après cette rupture et a mûri en un sens à travers cette polémique. Le texte de 1935 se termine par une annonce de sa nouvelle position qui déterminera tout son itinéraire philosophique : « *Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes.* » (DE, 127)

De l'Evasion nous fait sentir fortement le besoin de sortir de l'être. Et pourtant, on ne dit rien sur le vers-où et le comment de cette sortie. Sortir de l'être, oui, mais vers où ? Et comment ? Les réponses de ces questions ne se trouvent pas dans ce livre. Là, ce qui importe, c'est l'intention déclarée de dépasser l'ontologisme « *par une nouvelle voie* ». Comme nous allons voir plus clairement et d'une façon plus détaillée dans les analyses ultérieures, Lévinas va chercher le vers-où de cette sortie dans l'au-delà et son comment dans l'éthique comme dés-inter-essement. A partir de *De l'Evasion* (1935), ce qui caractérise le programme philosophique de Lévinas, c'est la désontologisation de la pensée. En effet, il sera rester très étroitement fidèle à ce programme initial tout au long de sa carrière philosophique.

Regardons maintenant *De l'Evasion* de plus près. Et arrêtons sur *le pourquoi* du besoin aigu de sortir de l'être. En effet, Lévinas décrit l'être comme quelque chose dont on souffre, quelque chose où on étouffe, quelque chose envers laquelle on a le sentiment de nausée ou quelque chose dont le poids nous écrase, quelque chose à écarter, à surpasser, à dépasser etc. Dans la description de l'être, il s'agit toujours ou presque toujours des termes négatifs, comme si on était en face d'un mal, d'un mal capital, comme si on était condamné ou bien enchaîné à l'être, et comme si on y est enfermé. Bref, dans ce livre, l'être est décrit principalement comme ce dont on doit s'évader.

« *La vérité élémentaire qu'il y a de l'être – de l'être qui vaut et qui pèse – se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux. Le jeu aimable de la vie perd son caractère de jeu. Non pas que les souffrances dont il menace le rendent déplaisant, mais parce que le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé* » (DE, 94-95)

Il s'agit dans « *cette expérience de l'être* » d'un certain sentiment d'impossibilité qu'engendre le fait d'être rivé où on ressent « *l'inamovibilité même de notre présence* ». (DE, 95). Cette expérience n'est pas au fond comparable à celle du poète « *qui cherche à s'évader des 'basses réalités'* », ni à celle des romantiques des XVIII^e et XIX^e siècles qui luttèrent contre les « *conventions et contraintes sociales* » qui étouffaient ou détruisaient « *notre personnalité* » ; elle n'est comparable non plus à l'effort de s'affranchir des limites que notre existence corporelle nous impose. En vérité, tout cela ne peut pas mesurer la profondeur de l'expérience de l'être. « *Car ils ne mettent pas encore en cause l'être, et obéissent à un besoin de transcender les*

limites de l'être fini. Il traduisent l'horreur d'une certaine définition de notre être, et non pas de l'être comme tel. La fuite qu'il commandent est une recherche du refuge » (DE, 96). Quant au besoin d'évasion que l'expérience de l'être comme tel engendre, il serait une aventure *« comme si le chemin parcouru n'enlevait rien à son insatisfaction »* (DE, 96). Là, nous trouvons, sous le forme du besoin de l'évasion, une implicite expression de l'idée du désir (cf. TI, 121), du désir inassouissable. Et là encore, s'entrevoit, dans cette aventure de l'évasion, l'idée abrahamique de voyage sans retour par opposition à celle d'Ulysse qui met en route en vue de revenir finalement chez soi. *« Dans l'évasion nous n'aspirons qu'à sortir »* (DE, 97) sans savoir où on va. C'est un sortir vers l'inconnu sans garantie de retournement. Mais, ajoute Lévinas, cette recherche de sortie de l'être n'a rien à faire avec la nostalgie de la mort, car il ne voit pas la mort comme une issue, ni une solution. C'est un besoin d'*excendance* qui se fait sentir en face du fait qu'on est emprisonné dans l'être.

Il est remarquable de constater que le fait d'être emprisonné dans l'être n'est qu'une autre expression du fait d'être enchaîné à soi-même. Cela signifie que le besoin de sortie de l'être n'est possible, au fond, que par une sortie de soi-même. En qualifiant, ainsi, l'existence d'*identité* (DE, 98), Lévinas cherche à penser l'être dans son rapport à l'identité du moi :

« Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous sa forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même » (DE, 98).

Comme on voit clairement, la question de l'être et celle de soi-même se rejoignent ici comme s'il s'agissait, au fond, de la même question. Simplifions : sortir de l'être n'est que sortir de soi-même. Donc, sortir de l'être signifiera *« briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible »* qu'est *« le fait que le moi est soi-même »*. Ici, la quête de l'évasion de l'être revient à *« aspire[r] à briser l'enchaînement du moi à soi »*. Au fond, ce dont s'évade est la même chose : *« c'est l'être même, le 'soi-même' »* (DE, 99). C'est, entre autres, à partir de ce point qu'on peut penser pourquoi et comment dans la pensée lévinassienne une théorie de subjectivité, à base éthique, s'évoluer contre l'ontologisme.

Le besoin d'évasion se fait sentir à cause de la souffrance qu'on éprouve du fait d'être rivé, d'être emprisonné à l'être, à son existence elle-même. Le malaise c'est le mode spécifique de la souffrance engendrant ce besoin. Il n'est pas un sentiment passif, au contraire, il est essentiellement dynamique, puisqu'il « *apparaît comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable* » (DE, 104). Lévinas souligne que ce qui constitue le caractère particulier de cette situation c'est l'indétermination même du *vers-où* de la sortie. Et il ajoute que cette indétermination, cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative. Une sortie dont la destination est inconnue, comme dans le voyage d'Abraham. De plus, le besoin de sortir n'indique pas un manque à combler, donc il ne cherche pas nécessairement la satisfaction. Lévinas constate dans le phénomène du malaise « *une exigence différente et peut-être supérieure : une espèce de poids mort au fond de notre être, dont la satisfaction n'arrive pas à nous débarrasser* » (DE, 105-106) Et le besoin dans la souffrance n'annonce pas la fin : « *Il s'accroche avec acharnement à l'actuel qui apparaît alors au seuil d'un avenir possible. Un besoin déchirant est le désespoir d'un mort qui ne vient pas* » (DE, 105).

Nous constatons dans la description de la satisfaction qui reste inadéquate par rapport au besoin, un élément rudimentaire de l'idée du désir – idée qui ne se trouve pas explicitement dans *De l'Evasion*, mais qui sera plus tard si cruciale dans *Totalité et Infini*. Comme nous allons voir d'une façon plus détaillée dans la deuxième partie, dans *Totalité et Infini*, ce qui rend essentiellement possible une relation métaphysique chez Lévinas, c'est l'inadéquation du désirant au désiré au delà de toute satisfaction qui suppose une adéquation (TI, 21). Dans *Totalité et Infini* Lévinas écrira : « *Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point* » et dans le paragraphe suivant : « *Le désir est désir de l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions* » (TI, 22, 23).

Lévinas pose le plaisir comme le phénomène primordial dans l'analyse de la satisfaction. Dans le plaisir on constate une promesse de fuite, parce qu'il semble nous offrir une possibilité de perte de soi, de l'extase, de sortir en dehors de soi-même. Il semble dissiper notre sentiment d'être rivé à nous-même, c'est une séduisante promesse d'évasion pour nous. Dans le plaisir, il semble que nous avons

la possibilité de distraire et de dissiper l'intensité de notre existence qui nous étouffe et de relâcher notre enchaînement à nous-même. En effet, le plaisir est un oubli de soi, oubli de notre existence, par lequel s'entrevoit une promesse d'évasion ou de libération avec un sentiment de l'apaisement, même précairement, du malaise.

Mais c'est une évasion trompeuse, trompeuse parce qu'elle échoue. Même si le plaisir nous donne instantanément une impression de fuite, il s'avère que cela n'est pas constant, donc vrai. Il s'avère que la tentative et la tentation d'évasion dans le plaisir ou par le plaisir se terminent constamment par un retour à la réalité dure qui guette pour nous englober et, que les promesses ne sont jamais tenues. C'est pour cela que Lévinas condamnerait le plaisir : « *En lui-même, sur le plan strictement affectif, le plaisir est déception et tromperie* » (DE, 110). Et dans cette déception on éprouve la honte, accompagnée par la nausée, de notre présence à nous-même, dans un certain sentiment de nudité. Autrement dit, le plaisir qui échoue en nous laissant encore enchaîné à notre existence, après une précaire mais fallacieuse sentiment d'extase, est suivi par l'épreuve honteuse de notre propre existence accompagnée par la nausée. Ne traitant pas, ici, la honte et la nausée comme des simples affections psychologiques, Lévinas en cherchera la signification ontologique, comme il fera, par exemple, dans *Totalité et Infini* quant aux phénomènes semblables. En fait, cette approche se découle de la méthode heideggérienne, qui élève des faits simples et quotidiens au niveau des phénomènes ontologiques dans le cadre de l'herméneutique de la facticité. Ainsi, Lévinas voit dans ces phénomènes non l'expression de tel ou tel état de notre psychologie changeante, mais certaines modes de relation primordiaux avec l'être. Le sens de la honte réside dans le fait que'on veut se cacher aux autres, *mais aussi à soi-même*. (DE, 112). Donc, c'est au-delà du psycho-social, c'est dans la relation à soi-même, et par là, à l'être qu'on doit en chercher le sens. Il décrit, dans ce cadre, ce qui serait l'essence de la honte :

« Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémissible du moi à soi-même » (DE, 113 ; nous soulignons)

Honteux, on est rivé à soi-même, parce qu'on est incapable de se cacher alors qu'il voudrait tant se cacher. Cette impossibilité nous fait sentir fortement la présence

irrémissible de notre existence propre. Si nous réussissions à nous cacher ou à nous fuir, cela prouverait notre victoire sur nous-même et également sur l'être. Mais notre échec effectif nous montre, en effet, que cela est impossible, comme on l'a vu dans le cas du plaisir. La honte, au delà d'un sentiment psychologique, c'est à la fois l'expression et la découverte de cette impossibilité radicale de s'évader de l'être ou de soi-même. Dans la honte, on découvre le fait nu qu'on est, le fait aigu qu'on est rivé à soi-même. Et ainsi dans la honte le besoin de sortir se fait sentir sous une autre forme.

L'intimité est un phénomène co-originaire avec la honte. Quand corps perd ce caractère d'intimité qui est un caractère existentiel, c'est-à-dire relevant de soi-même, on cesse d'être honteux. Il n'a rien d'honteux dans la nudité d'un boxeur ou dans celle de danseuse de music-hall. Tous ce qui est sans vêtement n'est pas nécessairement nu. C'est l'intimité, c'est-à-dire la présence à soi-même, qui rend possible de parler de la honte. « Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. *La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses.* Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre » (DE, 114 ; nous soulignons, sauf le dernier mot). Ainsi, dans la honte, nous découvrons non pas notre nullité, mais notre présence dans tout son poids comme inséparablement liée à nous-même – ce qui, répétons-le, engendre le malaise d'existence s'ouvrant sur le besoin profond de quitter l'être.

De l'autre côté, le malaise d'existence dans toute sa pureté se montre dans le cas de nausée où « *le fond de nous-même étouffe sous nous-même; nous avons 'mal au cœur'* » (DE, 115). Dans l'état nauséabond qui apparaît comme insurmontable, notre présence se révolte contre nous-même. Même s'il y a une révolte contre nous, ce qui se révolte n'est jamais de l'extérieur. Car la nausée adhère à nous. La nausée est, au fond, une révolte contre le malaise d'existence. Autrement dit, « *Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir* » (DE, 116). Mais, c'est un effort d'ores et déjà désespéré. Et pour cela, « *ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue toute l'angoisse de la nausée* ». Dans la nausée on est enfermé à soi-même, comme si on est clôturé dans un lieu sans issue. Et dans cet état de chose, on est dans un profond mécontentement de soi-même, tout en éprouvant l'impossibilité de s'en débarrasser. « *On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé : c'est l'expérience même de l'être pur* »

(DE, 116). Ces lignes nous rappellent quelques descriptions de Sartre dans son roman, intitulé par coïncidence *La Nausée*, et publié juste trois ans après *De l'Evasion*, en 1938. Là, on décrit, d'une façon semblable, l'état de l'homme qui est écrasé sous le poids insupportable de l'être et, qui, pour cela, cherche à s'oublier, comme suivant :

« Je voudrais tant me laisser aller, m'oublier, dormir. Mais je ne peux pas, je suffoque : l'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche... »⁹

La nausée comme telle ne fait qu'un avec le phénomène de la honte de soi devant soi, traité ci-dessus. Etant une expérience primordiale de l'être comme inutile effort d'en sortir, elle « ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémissible présence » (DE, 117). De même, au fond du besoin ne se trouve pas un manque d'être, une nullité mais au contraire la présence même de l'être : « l'expérience qui nous révèle la présence de l'être en tant que telle, la pure existence de l'être, est une expérience de son impuissance, la source de tout besoin » (DE, 120 ; nous soulignons). Lévinas met l'accent sur le fait que, peut-être contrairement à ce que Heidegger suppose¹⁰, ce devant quoi on a la disposition de nausée ou d'angoisse (*Angst*) ce n'est pas le néant (*Nichts*), mais la présence pure de l'être sous laquelle on est écrasé et à cause de laquelle l'idée d'évasion s'impose au sujet qui se trouve désespérément rivé à soi-même. Cette pure présence de l'être, cette brutalité de l'être est semblable à l'il y a, bien que ce mot ne soit pas encore utilisé dans *De l'Evasion*. Mais il ne faut pas insister sur cette similitude, car l'il y a est à caractère anonyme et *De l'Evasion* ne pense pas l'être comme anonymat, mais plutôt comme identité et

⁹ Sartre, J-P., **La Nausée**, Gallimard, Paris, 1938, p. 175.

¹⁰ Heidegger dit: « *L'angoisse révèle le Néant* ». Voir « Qu'est-ce que la métaphysique ? » in **Questions I et II**, trad. par K. Axelos et autres, Gallimard, Paris, 1968, p. 59. Nous avons dit « peut-être » en hésitant, parce que chez Heidegger l'être et le néant est en fin de compte c'est la même chose, du fait qu'ils s'appartiennent l'un à l'autre. *Ibid.*, p. 40. C'est pour cela qu'il a pu écrire: « *L'angoisse accorde une épreuve de l'Etre comme de l'autre de tout étant* » *Ibid.*, p. 77. Donc, l'épreuve du néant est en même temps celle de l'être. De sa part, Lévinas critique une conception omni-globante de l'être: « *L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister. Principe plus impérieux encore que celui de la non-contradiction puisque le néant lui-même, dans la mesure où la pensée le rencontre, est revêtu d'une existence, et c'est sans restriction que l'on est obligé d'énoncer contre Parménide que le non-être est* ». (DE, 124). Ici, on voit clairement la motivation fondamentale du programme philosophique de Lévinas qui cherche « une nouvelle voie » pour sortir de l'ontologisme omni-globant. Ainsi, *De l'Evasion* devrait être lu, en même temps, comme une réplique à Heidegger et comme un effort de sortir du climat de sa philosophie, même si son nom n'est jamais cité, même une fois, dans ce livre.

enchaînement. Pourtant, il existe, dans *De l'Evasion*, des analyses qui nous rappelle la description de l'il y a. C'est, en effet, devant l'être étouffant et écrasant que l'on a la disposition de nausée, et donc c'est de là que l'on cherche à sortir. Cette sortie de l'être signifie simultanément la sortie de soi-même, parce que ce qui est étouffant et écrasant c'est l'identité elle-même en même temps. On pourrait dire que dans *De l'Evasion* il s'agit pour le sujet de se défaire de l'être, en défaisant sa propre éternité, c'est-à-dire identité. De ce point de vue, *De l'Evasion* apparaît plus proche de *l'Autrement qu'être* que *De l'Existence à l'Existant* qui reste en grande mesure ontologique. Dans *De l'Evasion*, il existe déjà un sujet qui est opprimé, d'une part, par l'être, et de l'autre part, par sa propre identité ; donc le sujet est à la recherche d'une double émancipation. De l'autre côté, dans *De l'Existence à l'Existant* il s'agit, d'abord, de la règle de l'être anonyme où surgira ensuite le sujet, qui va se trouver pourtant rivé à soi-même, malgré son maîtrise sur l'être. Malgré la différence apparente, sortir de soi-même veut dire sortir de l'être dans les deux livres à la fois. La question de l'être et celle de l'ipsité sont donc liées étroitement l'une à l'autre.

Avant de terminer cette analyse sur *De l'Evasion* il sera convient d'insister un instant sur un essai de Lévinas intitulé *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* qui a publié en 1934, un an avant *De l'Evasion*. *Quelques réflexions*, qui se voulait un essai philosophique, constituait en même temps une réponse à des exigences actuelles de l'époque où on éprouvait une atmosphère sociopolitique étouffante dû à la remontée de l'hitlérisme. Cet essai, qui annonce, en un sens, *De l'Evasion*, traite le corps comme enchaînement du moi dans sa relation avec le hitlérisme qui est « *un réveil des sentiments élémentaires* » (IH, 27). Hitlérisme met en question les principes de la civilisation européenne. La liberté est sous la menace en face de cette philosophie qui exalte les sentiments élémentaires dû au sang et au corps contre les valeurs libérale d'inspiration judéo-chrétienne. La culture judéo-chrétienne et le libéralisme qui en découle exigent l'esprit de liberté. Le judaïsme par le pardon, le christianisme par le salut et le libéralisme par la raison ont cherché à libérer l'homme de sa situation irréparable, de son enchaînement à lui-même. Ces trois approches se basent sur le postulat de l'indépendance de l'esprit à l'égard du corps, sur l'acceptation que l'esprit en tant que le propre de l'humain s'élève au dessus du biologique et du corporel. Ils s'élancent ainsi vers l'universalisme, contrairement à l'Hitlérisme qui exalte l'unité sanguine et les propriétés se basant sur la race. Lévinas demande : « *Comment*

l'universalité est-elle compatible avec le racisme ? » (IH, 40). Ce que fait l'hitlérisme, c'est recourir au concept de l'« expansion » au lieu de l'universalité. « La volonté de puissance de Nietzsche que l'Allemagne moderne retrouve et glorifie n'est pas seulement un nouvel idéal, c'est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d'universalisation : la guerre et la conquête » (IH, 41). D'où la conclusion : Le racisme n s'oppose pas à tel ou tel aspect de la civilisation européenne. Mais, il constitue un défi contre toutes les acquisitions de civilisation européenne. Bref, il met en cause toute l'humanité.

Selon Lévinas, le marxisme fait exception à la civilisation européenne, en mettant l'accent sur l'existence matérielle de l'homme, sur sa condition socio-historique. Alors que la culture libérale conçoit l'humain comme liberté d'esprit au dessus de sa situation matérielle et biologique, marxisme voit la conscience de l'homme comme déterminée par l'être, c'est-à-dire par la situation socio-économique. Pourtant, prendre conscience de cette situation, c'est selon Marx lui-même une voie de dépasser le fatalisme qu'elle implique. *« Une conception véritablement opposée à la notion européen de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne s'ajoutait pas à lui, mais faisait le fonds même de son être. Exigence paradoxale que l'expérience de notre corps semble réaliser » (IH, 35).*

Hitlérisme comme un « réveil des sentiments élémentaires » exalte constamment l'adhérence à un corps et à une race et ne considère l'homme que par rapport à cette adhérence. *« C'est une adhérence à laquelle on n'échappe pas » (IH, 37).* Il établit ainsi un lien indissoluble entre le moi et le corps et définit l'homme sur cette base d'identité fatale. *« L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement » (IH, 38).* Ces idées anticipe en effet, d'une part, les descriptions de *De l'Evasion* concernant le sujet s'étouffant sous le poids de son identité, et de l'autre, celles concernant le sujet hypostatique dans *De l'Existence à l'existant* et dans *le Temps et l'autre* où le philosophe définit la relation du moi à soi comme « enchaînement » et comme « matérialité » (Voir surtout EE, 149 ; TA, 36). La souffrance est traitée comme un sentiment d'être rivé dans cet essai comme dans *De l'Evasion* ; elle est une expression d'être soudé fatalement à son identité, même si le mot de corps n'est pas souligné dans *De l'Evasion*. Lévinas cherche une sortie de cette condamnation qui veut dire en même temps une condamnation à une conjoncture, à

une histoire, à un passé. Le besoin de se libérer de cette condamnation dans *Quelques réflexions* trouve son expression proprement philosophique dans *De l'Evasion* qui est, à la différence de *Quelques réflexions*, est un essai purement philosophique.

De l'Evasion nous fait sentir le besoin de sortir de l'être sans parler du *comment* de cette sortie. Ce livre de jeunesse est une expression d'un malaise profonde contre la philosophie de l'être qui trouve son représentant le plus éminent chez Heidegger dont l'engagement politique au parti national-socialiste en 1933 a été devenu très déterminant pour Lévinas. La rupture avec le philosophe allemand va ouvrir, pour Lévinas, une nouvelle voie de pensée qui trouvera enfin sa proposition de solution dans l'éthique posée comme la possibilité fondamentale en vue de dépasser l'être. Mais avant d'arriver à l'éthique, Lévinas va recourir, dans sa recherche de sortie, à l'érotique comme l'altérité par excellence. Maintenant, nous allons, d'abord, traiter la sphère ilyatique au sein de laquelle va surgir le sujet asseulé capable d'accueillir l'altérité.

Chapitre II

LA SPHERE ILYATIQUE

Section I – L'*Il y a* : sans étant ni néant

Le mot d'*il y a* n'apparaît pas dans *De l'Evasion* (1935), même si sa notion s'y trouve implicitement. Mais *Le Temps et l'Autre* (1948) et *De l'Existence à l'Existant* (1947) utilisent fréquemment ce mot d'*il y a*, en s'y référant comme une figure de l'être. Ainsi, l'*il y a* n'est que le pure événement d'être, le pure fait d'être, l'être en tant qu'événement. Et, comme tel, il est abstraction faite des choses qui sont des étants; autrement dit, l'*il y a* désigne 'l'être sans l'étant' ou bien 'l'existence sans l'existant'. En désignant l'*il y a* comme l'être distinct de l'étant ou comme l'existence distincte de l'existant, Lévinas veut insister sur le caractère impersonnel de l'être (de l'existence) qui se produit verbalement, et qui, dans cette production verbale, empêche le surgissement de ce qui est le substantif et le personnel c'est-à-dire l'étant (l'existant).¹¹

Etant une figure de l'être chez Lévinas, l'*il y a* est conçu non seulement comme être sans étant mais aussi comme être sans néant : C'est une pure exercice de l'être sans étant ni néant. C'est un état impersonnel où l'être se produit en verbalisant dans un remue-ménage sans cesse. Contrairement à la conception heideggérienne selon laquelle le néant se néantise au sein même de l'être¹², chez Lévinas, il n'y a pas de place de néant dans l'exercice pur de l'être, c'est-à-dire dans l'*il y a*. De plus, Heidegger affirme la coappartenance de l'être et du néant, ou même il postule qu'ils sont, en dernière analyse, la même chose, et que, par là, l'être est fini. Or, Lévinas

¹¹ En traduisant *Sein* et *Seiendes*, Lévinas préfère *existence* et *existant* plutôt qu'*être* et *étant*. Il les préfère « pour des raisons d'euphonie » et « sans prêter à ces termes un sens spécifiquement existentialiste ». (TA, 24)

¹² Cf. Heidegger M., « Qu'est-ce que la métaphysique ? » in **Questions I et II**, p. 69-72.

objecte la finitude de l'être en disant que l'être est « *sans limite* », qu'il n'y a aucune chose qui va venir à le limiter du dehors. Donc, l'*il y a* est cet événement pur dont l'auto-affirmation ne peut pas être interrompue du dehors, parce qu'il n'a pas de dehors, parce qu'il est sans limite – ce qui exprime, selon Lévinas, le caractère de « *mal* » de l'être : « *L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limite* » (TA, 29). Dans cette caractérisation de l'être par le mal, ce qui est souligné, c'est le fait que cet être « *ne laisse pas d'ouvertures, ... ne permet pas d'échapper* » (TA, 28), parce qu'il est « *sans limite* »; ici, il s'agit de l'impossibilité du néant qui serait une fuite devant la souffrance causée par l'être. Cette conception du mal qui identifie celui-ci à l'être sans limite, et sans échappatoire rompt avec une tradition philosophique qui identifie le mal au néant. Cette conception du mal expose la souffrance comme « *mourir sans mourir* », comme condamnation à l'être sans échappatoire, et enfin comme l'impossibilité de néant.

Ainsi, en face de l'*il y a*, du pur événement d'être, la conscience se trouve « *se referme[r] en folie, en oppression, en irrespirable intériorité sans dehors* » (SMB, 63). C'est « *le moment infernal* » – on est sans issue et « *il n'y a rien à faire* ». On ne peut même pas mourir, on n'a même pas le pouvoir de se suicider, « *on n'est plus maître de rien, c'est-à-dire on est dans l'absurde* » (TA, 29 ; nous soulignons). On est condamné à persévérer dans l'être, dans le mal d'être d'une façon à ni vivre, ni mourir : « *le trou du néant – autrefois l'unique sortie – est bouché par l'être* » (SMB, 63). C'est la description lévinassienne de l'*il y a* comme l'*infernal*¹³ et l'horreur. On parle, ici, de l'*il y a* comme s'il était infini, mauvais infini où on est enfermé désespérément. Le caractère malin de l'*il y a* et la souffrance qu'il cause découle du fait qu'il n'y a pas d'abri à se réfugier contre l'exercice infernal de l'être. Dans l'*il y a*, on est désespérément exposé à l'être, à son hégémonie « *sans limite* ». Dans cette hégémonie impériale, dans cette intériorité envahissante, l'être s'exerce d'une façon à verbaliser tout ce qui pourrait se montrer comme substantif. Ce qui se produit sans cesse, c'est l'exercice pur de l'être qui n'a pas de dehors. Dans son exercice pur, l'être est hégémonique et impériale, il ne s'agit point du substantif c'est-à-dire de l'étant ou de l'existant. C'est une existence sans

¹³ Même si dans cette description de « l'infernal » qui se trouve dans *Sur Maurice Blanchot*, Lévinas ne mentionne pas explicitement l'*il y a*, on a une forte impression qu'il s'agit ici de quelque chose d'ilyatique. L'*il y a* est infernal parce qu'il est mal et parce qu'il est sans limite, sans échappatoire. (cf. SMB, 63).

existant, mais aussi sans néant. Il n'y a aucun trou laissé par l'être. Ainsi, toute chose est sous l'hégémonie absolue de l'être englobant et envahissant.

Lévinas trouve la distinction entre *Sein* (exister, être) et *Seiendes* (existant, étant) « *la chose la plus profonde de Sein und Zeit* » (TA, 24). Pourtant il ajoute tout de suite que cela n'est qu'une distinction, mais non pas séparation, car, chez Heidegger, l'exister (être) est toujours saisi dans l'existant (l'étant). Et il ajoute également que chez lui le terme *Jemeinigkeit* (mienneté) exprime le fait que l'exister toujours est possédé par quelqu'un. « *Je ne crois pas que Heidegger puisse admettre un exister [être] sans existant [étant] qui lui semblerait absurde* » (TA, 24). Concevoir une existence sans existant ou un être sans étant, c'est, en effet, une nouveauté lévinassienne que Heidegger n'admettrait point. Peut-on vraiment concevoir un être sans étant ? Cela est-il raisonnable et légitime ? Pour fonder sa position, Lévinas se réfère à une notion heideggérienne, à *Geworfenheit* :

« Il faut traduire *Geworfenheit* par le 'fait-d'être-jeté-dans'... l'existence. Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon. Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant » (TA, 25 ; nous soulignons le mot d'indépendante.)

La distinction heideggérienne faite entre l'être et l'étant ne vise jamais à séparer celui-ci de celui-là, contrairement à ce que Lévinas cherche à faire en interprétant *Geworfenheit* de la façon à y trouver une possibilité d'une telle séparation. Même si cette notion de Heidegger peut être lue comme impliquant une séparation tacite entre ce qui est jeté, c'est-à-dire *Dasein* comme étant et ce dans quoi on a jeté, c'est-à-dire l'être, même si ce-dans-quoi-on-a-jeté précède logiquement ce-qui-est-jeté, il faut souligner que, chez Heidegger, ces deux choses s'appartiennent ontologiquement l'une à l'autre : « ... *jamais l'Etre ne se déploie sans l'étant, ... jamais un étant n'est sans l'Etre* ». ¹⁴ D'ailleurs, comme l'étymologie nous suggère, le mot *être* et le mot *étant* partagent une affinité ou communauté : le mot *étant* vient du mot *être*, et comme tel, loin d'une *indépendance* mutuelle, ils s'appartiennent l'un à l'autre. Donc, il serait impossible ontologiquement mais aussi étymologiquement de

¹⁴ Heidegger, M., « Qu'est-ce que la Métaphysique ? » in **Question I et II**, p. 77.

supposer une *indépendance* entre être et étant, comme l'a fait Lévinas. Il serait donc absurde de concevoir un étant sans l'être et un être sans l'étant au point de vue heideggérienne.

Et pourtant, Lévinas tient acharnement à cette façon de lire qui entend la distinction entre être et étant comme une séparation allant jusqu'à une indépendance réciproque. Ce point très symptomatique nous amène, en un sens, au cœur de la philosophie lévinassienne qui est une *philosophie de séparation* et qui cherche le sens dans et à travers cette séparation-ci. Cherchant à séparer l'étant de l'être, et supposant ainsi une séparation ou même une rupture entre eux, Lévinas semble espérer ouvrir une place pour l'extériorité ou l'altérité en limitant l'être « sans limite ». C'est, au fond, une expression de l'entreprise de sortir de l'ontologisme qui est un effort d'expliquer 'tout ce qui est' dans la perspective de l'être et de le fonder sur une base exclusivement ontologique. C'est en raison de cette entreprise que le philosophe va élaborer une conception du sujet qui serait au dessus de, ou en dehors de, l'être, comme si on pouvait être à l'abri de la contamination de l'être. C'est au dessus, ou en dehors, de l'être qu'il va chercher la *possibilité de dissiper le non-sens du remue-ménage de l'être anonyme*.

Mais comment concevoir un être sans étant ou un exister sans existant ? Lévinas nous invite à imaginer le retour au néant de toutes choses, et demande, dans ce cas, si nous rencontrons le pur néant. Ainsi, il continue :

« Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le 'champs de forces' de l'exister, impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et c'est anonyme : il n'y a personne ni rien qui prenne cette existence sur lui... Il y a comme l'irrémissibilité de l'exister pur. » (TA, 25-26)

Le retour au néant apparaît ici comme une sorte de présence que Lévinas nomme l'il y a.¹⁵ Cette présence est assimilée à une « densité d'atmosphère », à la

¹⁵ Lévinas indique que le thème du retour du néant en être se trouve chez Heidegger aussi, puisque celui-ci prend le néant comme une espèce d'activité et d'être, en parlant du néant néantisant (TA, 28).

« *plénitude du vide* » et au « *murmure du silence* ». Ces exemples donnés pour illustrer l'*il y a* nous fait penser, au fond, à la verbalisation de l'être qui se verbalise sans le substantif. C'est pour cela que le philosophe décrit l'*il y a* comme « *impersonnel* » : il y a en place une activité, mais celle-ci s'actualise sans auteur, sans sujet. Le « se » de cet *s'actualiser* ne se réfère à personne, mais se réfère à l'impersonnel. Il s'agit ici ni d'étant, ni de personne, mais ce qu'on ouvre devant nous, c'est le « *champs de forces* » en tant que verbalisation du verbe être. Dans l'*il y a*, l'être fonctionne comme verbe, et personne n'assume cette fonctionnement, parce qu'il n'y a pas encore de substantif ou de sujet. Là, il n'existe encore ni le « *je* » ni le « *tu* » ; donc, « *on* » est dans l'*a-nonymat*.

Le retour au *pur* néant se montre comme une impossibilité, parce qu'après une destruction imaginaire de toutes choses, nous ne rencontrons pas le *pur* néant, mais là nous attend une sorte de présence illustrée, d'une façon impressionnante, par le métaphore de « *plénitude de vide* » : « *Le vide qui se creuse se remplit aussitôt du sourd et anonyme bruissement de l'il y a* » (AE, 14). En effet, dans l'*il y a* il n'y a rien, mais ce « *rien* » se fait sentir, à sa façon, comme une présence. Cette conception qui prend le néant comme une sorte de présence se diverge d'une tradition philosophique qui suppose un néant dans toute sa pureté en face de l'être qui est considéré, à son tour, comme pur.¹⁶ On devrait souligner qu'il s'agit, chez Lévinas, de l'« *universalité de l'existence jusque dans son anéantissement* » (EE, 100). Chez lui, il n'y a pas de néant en tant que néant, parce que l'être anonyme l'englobe, l'assimile sous la forme de l'*il y a*.¹⁷ Enfin, chez lui la distinction fondamentale n'est pas posée entre l'être et le néant, puisque le dernier serait une espèce du premier; mais celle-ci est posée entre l'être et l'au-delà (AE, 13-14). Peut-être pourrait-on dire que Lévinas veut minimaliser l'importance du néant, heideggérien, qui s'exprime dans l'angoisse devant la mort, en vue de mettre l'accent sur le caractère d'étouffant et d'envahissant de l'être qu'est sans issue. De même, il est intéressant de constater que chez Lévinas la *souffrance* est née de l'étouffant exercice de l'être à nature « *sans limite* », tandis que chez Heidegger l'*angoisse* découle de la mort, c'est-à-dire de la finitude de l'être. Ainsi, Lévinas a pu opposer « *l'horreur de l'être* » à l'«

¹⁶ Lévinas critique cette tradition, voir (EE, 106).

¹⁷ On pourrait dire que chez Lévinas l'être, envahissant, tend à ne pas laisser de place au néant, même à l'anéantir: « *l'être s'insinue dans le néant même* » (EE, 101). Il n'y a pas, chez lui, d'un néant séparé : « *l'être se profil[e] dans le néant* » (EE, 101).

angoisse du néant » (ou de la mort). Heidegger et Lévinas n'ont pas d'ailleurs le même avis sur la mort : alors que Heidegger considère la mort comme néant et comme l'indice de la finitude de l'être, Lévinas ne la voit pas nécessairement comme tel, mais plutôt comme *mystère* (DVI, 246-7). D'ailleurs, Lévinas met l'accent non pas sur le mourir, mais plutôt sur le *ne pas pouvoir mourir* dans l'exercice infernal de l'*il y a*. Car, la mort peut, dans certains cas tragiques, être vue comme quelque chose d'échappatoire ; ce qui est donc vraiment tragique, ce n'est pas le mourir, mais c'est le ne pas pouvoir mourir. Lévinas décrit l'être anonyme comme une situation où on a même pas la possibilité d'échapper en mourant, parce qu'on est soudé à l'être, on est « *sans issue* » ni espoir. Mais, soit le mourir soit le ne pas pouvoir mourir supposent déjà l'existence d'une subjectivité. On se demande alors si ces cas sont convenables à illustrer l'*il y a* puisqu'on admet que le sujet n'y existe pas.

Il faut ici signaler une certaine ambiguïté que nous trouvons dans les descriptions de l'*il y a* chez Lévinas. D'une part, il définit l'*il y a* comme *sans existant*, c'est-à-dire sans sujet, mais, de l'autre, il le décrit comme quelque chose qui arrive au sujet. Si l'*il y a* est une « *existence sans existant* » où le sujet ne surgit *pas encore*, est-il raisonnable de le décrire comme quelque chose qui arrive au sujet ? L'*il y a* n'est-il pas précisément l'absence du sujet ou le *sans-soi* ? Quel est le sens de cette façon de parler qui parle comme s'il y avait une *quasi-subjectivité ilyatique* qui se trouve exposée à l'exercice de l'*il y a* ? Lévinas dit qu'on est objet plutôt que sujet dans l'*il y a*. Mais cela ne suppose pas déjà un étant qui ferait l'expérience d'être objet ? Que voudrait dire cette ambiguïté qui nous fait penser tantôt une existence sans existant ni sujet, tantôt quelque chose comme quasi-subjectivité exposée à cette existence-ci ? La même difficulté paraît exister au sujet de l'explication du *comment* de l'hypostase. Si l'*il y a* n'est que l'absence du sujet, comment un sujet a pu surgir au sein de celui-ci ? Comment a-t-il pu déchirer cette intériorité envahissante, « *sans limite* » et « *sans échappatoire* » ? Lévinas semble être conscient du problème en disant : « *La dualité de l'existence et de l'existant est certes paradoxale* – puisque ce qui existe, ne peut rien conquérir, s'il n'existe pas déjà ». Et il continue : « *Mais la vérité de cette 'dualité', l'accomplissement de cette conquête sont attestés par certains moments de l'existence humaine où l'adhérence de cette existence à l'existant apparaît comme un clivage* » (EE, 27 ; nous soulignons).

Pour qu'il soit possible ce « *clivage* » (ou ce conquête ou cette hypostase), il faut déjà supposer une subjectivité ou quelque chose comme subjectivité. Et si on suppose une telle subjectivité, la supposition de l'existence sans l'existant devient caduque. Si cela l'est, cette supposition-ci deviendra, au moins, contestable, et de plus, un concept cardinal comme l'hypostase restera sans explication. Et pourtant, Lévinas ne s'arrête pas sur ce point, plutôt il se contente d'écrire : « *Nous ne pourrions évidemment pas expliquer pourquoi cela se produit : il n'existe pas de physique en métaphysique. Nous pouvons simplement montrer quelle est la signification de l'hypostase* » (TA, 31 ; nous soulignons)

Pourtant, le problème reste en place – problème qui est relatif à la supposition de l'existence comme *sans existant*, sans échappatoire, sans limite, sans fissure. Nous pensons que l'hypostase montre bien que l'être est fini et limité, qu'il n'est pas omni-englobant, qu'il permet d'échapper, parce qu'il a d'ouverture, d'échappatoire et de fissure. Donc, n'est-il pas possible et légitime de penser à partir de l'hypostase que l'être porte déjà en soi un « *clivage* » qui permettrait celle-ci ? Si on admet l'existence d'un tel clivage, cela ne compromet-il pas la conception de l'« *l'existence sans existant* » ni fissure ? Peut-être encore y a-t-il une voie pour disculper Lévinas de cette ambiguïté ou de ce paradoxe. Dans ces écrits, Lévinas recourt à la phénoménologie descriptive qui prétend à décrire les *phénomènes* comme ils apparaissent, et non comme ils sont « *en-soi* ». C'est pour cela qu'il décrit *l'il y a* comme une *expérience*. Comme toute expérience suppose déjà un sujet, il parle de bon ou mal gré comme s'il y avait un sujet. De plus, il écrit à la limite de la phénoménologie « *où la pensée est invitée au delà de l'intuition* » (EE, 112). En conclusion, *l'il y a* comme tel est au-delà de l'expérience et de l'intuition, alors que Lévinas le décrit par des expériences concrètes comme nuit, horreur, insomnie etc. Et, dans ces cas, il parle, comme s'il s'agissait d'un sujet qui en faisait expérience.¹⁸ Cela est ou paraît contradictoire par rapport à sa supposition fondamentale qui définit *l'il y a* comme l'existence sans l'existant.

¹⁸ Cf.: « *L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le phénomène qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive. La description utilise ici des termes dont elle cherche précisément à dépasser la consistance, elle met en scène des personnages, alors que l'il y a est leur dissipation. Indice d'une méthode où la pensée est invitée au delà de l'intuition* ». (EE, 112). Lévinas fait de la phénoménologie à la limite.

D'autre part, nous savons que *l'il y a* n'a pas de « *dehors* », et cela exclut l'intervention d'un pouvoir *extérieur* comme Dieu. Donc, le surgissement d'un sujet ne peut se réaliser que *de l'intérieur*. D'où nous concluons l'existence d'une *quasi-subjectivité ilyatique* au sein de *l'il y a* – une quasi-subjectivité qui deviendra, à partir de soi, une subjectivité proprement dit. Pour qu'un sujet surgisse, il faut que l'être anonyme qu'est sans l'étant ni fissure porte déjà en soi implicitement un clivage, une fissure, un échappatoire. Situation *paradoxale*, sinon absurde. On se trouve ainsi dans un plan de recherche que l'on ne peut plus qualifier d'expérience. C'est une phénoménologie à la limite. Ou on est au delà de la phénoménologie comme Lévinas lui-même l'avoue (TA, 34). Maintenant on va traiter l'insomnie qui implique, elle aussi, les pareils problèmes.

Pour illustrer *l'Il y a*, être anonyme, Lévinas recourt à une expérience réelle, à l'insomnie : « *L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. Vigilance sans aucun but* » (TA, 27). Là, on est soudé à la vigilance sans commencement ni fin où « *le temps ne part de nulle part, rien ne s'éloigne ni ne s'estompe* » (TA, 27) ; comme si on était dans une sorte d'« *immortalité* » sans issue, dans une sorte d'« *éternité* » négative, semblables à l'être anonyme où on a même pas la possibilité de mourir ou de se suicider. Lévinas assimile l'insomnie et la vigilance à l'exercice de l'être anonyme :

« *Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, nous allons précisément caractériser l'il y a et la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement. Vigilance sans refuge d'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé. Cet exister n'est pas un en-soi, lequel est déjà la paix : il est précisément absence de tout soi, un sans-soi* » (TA, 27).

L'insomnie où on n'a pas le pouvoir de dormir, parce que la vigilance tient nos yeux ouverts en ne nous permettant jamais de nous laisser dormir, est semblable à *l'il y a* où l'existence s'exerce sans interruption et retourne d'une façon fantomatique et, où l'absurdité règne parce qu'il n'y a pas de « *fixité* »¹⁹ à partir de laquelle on va s'orienter et avoir une « *position* ». Il n'y a ni de fixité, ni de position,

¹⁹ Absence de fixité ; c'est-à-dire, comme si on était dans le fleuve de Cratyle où « *on ne se baigne même pas une seule fois* » (TA, 28). On est privé de fixité, d'unité et de position ; ceux-ci vont apparaître avec l'hypostase.

donc il n'y a pas de soi. Mais on devrait ici demander si la vigilance est vraiment *sans-soi*. Loin d'être *sans-soi*, la vigilance n'est-elle pas précisément une expérience de soi, une expérience où le *soi*, loin de se perdre comme dans le sommeil, se trouve comblé de soi-même ? Donc, comme l'impossibilité de se réfugier dans le sommeil, de se perdre dans celui-ci, la vigilance est un état où on cherche de se débarrasser de soi-même pour se réfugier dans l'inconscience, c'est-à-dire dans le sommeil. C'est pour cela que nous demandons si la vigilance est vraiment « *sans-soi* » et si elle est l'« *extinction du sujet* » (EE, 113). N'est-on pas, dans l'insomnie, soudé à soi, malgré toute recherche de sommeil qui n'est qu'une sorte de perte de soi. De l'autre côté, l'*il y a* se montre précisément comme *sans-soi*, puisqu'il ne s'agit pas encore d'existant qui va être maître sur son exister. En résumé, la vigilance est une expérience qui nécessite la présence d'un soi, donc il ne peut considérer comme *sans-soi*, alors que l'*il y a*, assimilé problématiquement par Levinas à la vigilance, est précisément une absence de soi ou d'existant.

Lévinas préfère, pourtant, décrire l'être anonyme comme vigilance ou insomnie ou veille, comme si l'emphase de soi qu'est vigilance voulait dire le *sans-soi*. L'*il y a* est une existence sans existant, mais il y a, dans l'insomnie, un existant, un sujet. Dans l'*il y a*, il s'agit du *sans-soi*, parce que il s'exerce de la façon à empêcher l'émersion d'un soi, d'un sujet ; quant à l'insomnie c'est une situation fatale où le soi, le sujet, cherche à se réfugier au sommeil, parce qu'il est trop comblé de soi et qu'il est victime d'être rivé à soi-même, de ne pas se passer de soi dans le sommeil. Mais, il serait, d'un certain point de vue, légitime de faire un rapprochement entre l'*il y a* et la vigilance : en effet, ce qui rend possible un rapprochement entre la vigilance et l'*il y a* c'est essentiellement le fait qu'on est, pour les deux cas à la fois, soudé à une situation de laquelle il est impossible de s'évader ou de se débarrasser, et que l'existence ou l'insomnie – ou l'existence comme insomnie – s'impose comme « *sans issue* ».

Mais, il faudrait encore recourir au concept de conscience pour avancer notre discussion. D'abord regardons le concept de la veille qui apparaît dans une étroite affinité avec l'insomnie et la vigilance. « *La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille. Dans cette veille anonyme ... je suis entièrement exposé à l'être* » (EE, 111). Quelle

est la relation, d'un part, entre la veille et la conscience, et de l'autre, entre la conscience et l'il y a ? Lévinas écrit : « *Nous introduisons ainsi dans l'événement impersonnel de l'il y a non point la notion de conscience, mais la veille à laquelle la conscience participe tout en s'affirmant comme conscience précisément parce qu'elle ne fait qu'y participer* ». Et il clarifie, dans ces lignes, la position de la conscience : « *La conscience est une partie de la veille, c'est-à-dire : elle l'a déjà déchirée. Elle comporte précisément un abri contre cet être auquel, en nous dépersonnalisant, nous atteignons dans l'insomnie* » (EE, 111 ; nous soulignons). La position de la conscience est équivoque : d'un part, elle participe à la veille ilyatique, et de l'autre, elle s'affirme comme rupture. La conscience est déjà détaché de la veille, elle l'a déjà dépassée, et comme telle, elle constitue un *abri* contre l'être anonyme. De plus, elle doit être considérée comme un abri contre l'insomnie aussi, puisqu'il représente le « *pouvoir de dormir* » (TA, 30), c'est-à-dire le pouvoir d'échapper à la veille anonyme. Nous voudrions dire que ce pouvoir ne serait que le pouvoir d'introduire le sommeil à la vigilance et il n'exprime pas une identité entre la conscience et le sommeil, puisque le premier représenterait le soi comme l'être-conscient et le dernier, le *sans-soi* comme une sorte de perte de soi. Enfin, s'il faut rapprocher la conscience²⁰ à un état, cela devrait plutôt la veille qu'« *elle l'a déjà déchirée* » et non pas le sommeil où la conscience elle-même dort en laissant être conscient. Et ne peut-on pas ajouter également que la conscience comme un mode personnalisé de la veille impersonnelle d'où elle est déjà sortie, représente en même temps *le se réveiller* du *cauchemar* de l'il y a anonyme et dépersonnalisant ? Ne peut-on pas prendre la nuit étouffante de l'il y a et son insomnie où le *sans-soi* règne, comme un *cauchemar aux yeux ouverts* – un *cauchemar* d'où on *se réveille* par la conscience qui déchire celui-ci ? Et ne peut-on pas en même temps interpréter le *pouvoir de dormir* de la conscience comme un *pouvoir de se réveiller*, puisque la conscience représente en priorité la lumière ou le jour contre l'il y a ténébreux et son remue-ménage insignifiant ? En effet, la conscience devrait représenter le sujet et son surgissement en tant que le détenteur à la fois du pouvoir de dormir et de celui de se réveiller : Nous avons, en effet, la tentative de penser que la conscience comme le pouvoir de dormir c'est ce qui dissipe la nuit de l'il y a en y introduisant le *sommeil* qui est – s'il nous permet de l'exprimer dans des termes apparemment contradictoire – *une sorte de 'réveil' de la veille cauchemardesque*. De ce fait, la conscience n'est

²⁰ La conscience est « *adossée* » à la veille, « *à l'inconscient, au sommeil et à l'oubli* » et, comme telle, elle est « *réveil, rappel et réflexion* » (EE, 171).

pas le sommeil lui-même, mais seulement ce qui le rend possible comme une force dissipant la veille cauchemardesque anonyme et insignifiante de l'*il y a*.

Section II – L'*Il y a* et le non-sens

Pour exprimer l'*il y a* (ou l'être anonyme ou l'« *être en général* »), Lévinas recourt à certaines métaphores. Il le décrit tantôt par la nuit et l'obscurité, tantôt par l'insomnie (vigilance ou veille), tantôt par l'horreur, ou bien tantôt par une situation-limite comme délire ou folie. De même, il cite, pour le même but, la participation mystique des primitifs où ils se perdent ou se dépersonnalisent. Ainsi, il décrit cette participation dépersonnalisante comme « *avant la Révélation* », comme « *absence de Dieu* », puisqu'il ne s'agit pas d'étant ou de substantif. Cela veut dire que les primitifs sont dans l'anonymat quand il s'agit de la participation mystique où « *l'identité des termes se perd* », et où on se dépouille de sa substantivité même. Lévinas trouve quelque chose d'ilyatique dans l'impersonnalité du sacré dans des religions primitives. (EE, 99). Mais la question reste : Lévinas n'est-il pas hâtif à identifier l'*il y a* à la participation mystique des primitifs ? Ne peut-on pas considérer ces rites qui serait, à sa façon, une élévation collective comme une manière de se détacher de l'*il y a primitif*, de l'*il y a* propre aux primitifs ? Anonymat ou impersonnalité est-ils toujours à caractère ilyatique ? D'autre part, le remue-ménage *insignifiant* comme un trait essentiel dans l'exercice de l'être anonyme est-il valable encore dans le cas de la participation mystique ? Les primitifs ne trouvent-ils pas un sens dans celle-ci, un sens qui leur aiderait à vaincre ou apaiser le non-sens ou le désordre ? Les rites des primitifs représentent-ils, pour eux, le non-sens ilyatique ou bien une possibilité de sens ? Ces questions nous renvoient à une supposition fondamentale de Lévinas qui voit le « *sacré* » païen comme une persévérance dans l'être alors que le « *saint* » de la Révélation du monothéisme représente une élévation par rapport à l'être (Cf. DMT, 190-194).

Le non-sens c'est une des choses qui caractérise l'*il y a*. Lévinas y recourt surtout dans le contexte des exemples puisés aux œuvres de Shakespeare. Là, il s'agit de la tragédie shakespearienne où on met l'accent sur l'absurdité de l'existence étouffante qui devient, pour le personnage, de plus en plus insupportable, en se

montrant sans échappatoire, comme une absence d'issue. Cette existence, où la mort est impossible, est semblable à l'*il y a* qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper et qui est, comme tel, sans néant. On est sans l'échappatoire, au point que l'on « *enlève au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise. On n'est plus maître de rien, c'est-à-dire on est dans l'absurde* » (TA, 29 ; nous soulignons). On n'est plus maître de rien, y compris de soi-même. L'impossibilité du suicide revient à dire qu'on n'a même pas le pouvoir de se supprimer. Ça serait le cas du *sans-soi* parce qu'on a un soi, pourtant on n'est maître sur ce soi – « *on est dans l'absurde* ». Or « *Le suicide apparaissait comme le dernier recours contre l'absurde. Suicide au sens large du terme comprenant aussi la lutte désespérée mais lucide d'un Macbeth qui combat même quand il a reconnu l'inutilité du combat* ». Le personnage cherche une victoire sur l'être (ou sur le destin ou sur l'être comme destin), en tentant d'en sortir par le suicide, par son « *pouvoir sur la mort* » comme si cela prouvait être son maîtrise sur lui, comme si cela rendait possible une reconnaissance de soi comme maître, c'est-à-dire comme sujet en tant qu'un étant indépendant de l'être. Mais est-ce qu'on est encore sujet après le suicide ? Sujet qui se supprime pour prouver qu'il est sujet – ce paradoxe illustre bien l'absurdité aiguë de la situation. Au fond, cette absurdité de l'être n'est pas imaginaire ou abstraite, mais concrète : il fait mal, donc il est mal lui-même.

« La notion de l'être irrémissible et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limite » (TA, 29 ; nous soulignons)

L'être en tant qu'être anonyme n'est pas seulement étouffant et sans limite, donc sans échappatoire, mais aussi, comme tel, privé de sens. Et avec son absurdité il fait mal. Là, « *trouver un sens à l'existence* » se montre comme un besoin profond pour Lévinas et pour les personnages des tragédies shakespeariennes (TA, 29). On pourrait, sans hésitation, dire que toute œuvre de Lévinas peut être lue comme *une recherche de sens contre « l'absurdité foncière » de l'être à caractère malin*. Ce qui va interrompre l'exercice absurde et malin de l'être, c'est, en première lieu, le surgissement de l'étant, c'est-à-dire du sujet, qui va dominer sur son être. L'interruption de l'être par le sujet qui le domine, va terminer le remue-ménage insignifiant et ouvrir une place pour *une première signification* déjà manquée. Mais cette première signification n'est plutôt qu'une condition de la signification elle-même à caractère éthique.

Le surgissement de l'étant au sein de l'être anonyme est nommé *l'hypostase* par Lévinas. C'est par l'hypostase que la subjectivité commence. L'hypostase précède la rencontre du moi avec autrui et constitue la condition d'une telle rencontre. Nous le verrons maintenant.

Chapitre III

LA SPHERE EGOLOGIQUE

Section I – Hypostase et Solitude

Lévinas nous a décrit l'*il y a* comme l'être anonyme qui est sans existant ni néant, et qui ne permet pas d'échapper, du fait qu'il envahit tout. L'hypostase c'est le surgissement de l'étant au sein de l'être anonyme. On est passé, par l'hypostase, de l'existence à l'existant. L'existant a, ainsi, une « *maîtrise* » sur son existence. En ce sens, l'hypostase représente une « *conquête* », une « *virilité* », une « *souveraineté* » sur l'être anonyme, sur son pouvoir dépersonnalisant et sur son exercice englobante. Cet événement se réfère à une « *situation où un existant se met en rapport avec son exister* » ; autrement dit, par là, l'existant « *fait contrat avec son exister* » (EE, 16).

C'est le surgissement du substantif au sein même de la verbalisation fatale de l'*il y a*, c'est-à-dire de l'être anonyme (TA, 31). Ainsi, par cette hypostase, l'étant en tant que sujet porte l'être en tant qu'attribut : c'est la maîtrise du sujet sur l'attribut qu'est l'être. Ce qu'on atteste par l'hypostase, c'est, selon Lévinas, une « *véritable inversion* » au sein de l'être anonyme. Ainsi, le sujet c'est la fonction de l'hypostase qui se trouve à la limite de l'exister et de l'existant. De ce fait, le philosophe fait commencer la subjectivité par l'hypostase comme une première libération à l'égard de l'être. Le sujet comme tel est en dehors des catégories de l'être et du néant (TA, 33), parce qu'il a gagné, par l'hypostase, sa première indépendance à l'égard de ces catégories : il est « *substance* », parce qu'il ne dépend que de soi-même ; il est la « *position* », parce qu'il se pose comme position. C'est à *partir de soi* que se réalise la libération du sujet à l'égard de l'être qui l'a déjà englobé et, c'est à partir de soi qu'il suspend l'être anonyme et gagne une position malgré ou, en dehors de, lui.

C'est par une « *véritable inversion* » (TA, 31) réalisée par l'hypostase que le sujet interrompt la domination envahissante de l'être anonyme. C'est l'expression de la maîtrise de l'étant à titre de sujet sur l'être à titre d'attribut. Le substantif a ainsi surgi au sein de la verbalisation insignifiante de l'être anonyme qui résonne comme une remue-ménage sans cesse. C'est une première signification. Rappelons que l'*il y a* se verbalisait en absorbant tout dans une murmure insignifiante. Il est pour ainsi dire une production pure de l'absurdité que Lévinas décrit en recourant surtout aux tragédies shakespeariennes. Dans celles-ci, les personnages se trouvent dans une impossibilité absurde : on n'a même pas le pouvoir de mourir ; ni la mort, ni le suicide n'est possible ; on est condamné à une situation fatale où on ne peut ni vivre ni mourir et, où on veut désespérément s'en sortir, mais on en a pas aucun moyen : on est, pour ainsi dire, inextricablement et désespérément soudé à l'être. C'est une absurdité foncière qui règne. C'est le « *mal de l'être* » qui se verbalise fatalement et qui ne permet pas de surgir un substantif à vaincre cette fatalité insignifiante. Et pourtant, les personnages shakespeariens voient une possibilité dans le suicide pour supprimer l'insignifiante. Dans le paradoxe du suicide réside une possibilité : le sujet se pose en se supprimant. Même si après le suicide il n'y a plus un sujet, c'est la virilité contre l'insignifiante du destin, c'est une recherche désespérée de sens contre le non-sens étouffant.

L'*il y a* est, ainsi, caractérisé par l'absurdité, parce qu'il est une « *éternité* » sans issue, parce qu'il est une « *immortalité* » infernale. Cette éternité ou cette immortalité qui aiguise fatalement l'absurdité est nommée par Lévinas une « *absence de temps* ». Quand toute chose 'se déroule' (s'il y a le lieu de parler d'un déroulement) fatalement dans le remue-ménage de l'*il y a*, le sujet y a surgi par l'hypostase et maîtrise l'être anonyme, donc son remue-ménage insignifiant. C'est la première entreprise de donner un sens à l'être. Car, l'hypostase comme surgissement d'un sujet ou d'un substantif marque une *première signification* puisqu'elle est une rupture de l'*il y a* en tant qu'absurdité foncière. C'est la première signification, mais aussi la *première liberté*. Mais cette une liberté qui est accompagnée par une dépendance de soi. Nous avons dit qu'on gagne, par l'hypostase, une indépendance à l'égard de l'être anonyme, mais il faut ajouter que le sujet se trouve, cette- fois-ci, dépendant de soi-même – ce qui signale les limites de cette *première libération* :

« Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cette exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire

l'œuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude » (TA, 31-32).

L'hypostase, c'est l'« à partir de soi », mais elle est également un « retour à soi ». C'est par le retour à soi que le sujet, qui a déjà maîtrisé l'être anonyme par un mouvement d'à partir de soi, se trouve seul comme un monade, donc enchaîné à soi-même. L'œuvre de l'identité se montre par ce double mouvement : L'hypostase, qui se réalise à partir de soi, implique aussi un retour à soi. Lévinas pose l'événement de l'hypostase comme le présent. Le présent part de soi. Il est « déchirure » dans la trame de l'éternité de l'être anonyme. « *Le présent déchire* » en partant de soi, et « *renoue* » en retournant à soi (TA, 32). Il commence dans ce double mouvement; il est le « commencement » même. Le présent ne dépend pas d'un passé, parce qu'il commence à partir de lui-même. Même s'il a une histoire ou mieux une préhistoire ilyatique, il l'a déjà dépassée : il a une histoire, mais il n'est pas l'histoire. Il ne porte pas le joug d'un passé, il n'a pas de souci pour l'avenir ; il est « *évanescence* » et, comme tel, il est libéré du passé et de l'avenir à la fois. Cette conception du présent isolé du passé et de l'avenir est évidemment différente de celle de Heidegger qui cherche à comprendre l'avenir, l'être-été (*Gewesenheit*) et le présent dans leur unité extatique : le *Dasein* qui vit dans le présent est en même temps transporté vers un avenir déterminé selon les possibilités ouvertes par le passé. N'étant pas un étant (*Seiendes*), la temporalité chez Heidegger se temporalise à partir de l'avenir, c'est pour cela que celui-ci a une privilège sur deux autres extases. Existant comme être-en-avant-de-soi, le *Dasein* ek-siste comme ek-statique, ce qui est l'expression temporelle du souci, structure fondamentale ontologique du *Dasein*. Recourrant à l'idée de l'extase, Heidegger refuse une conception vulgaire du temps qui le voit comme une série indéfinie de maintenant. La temporalité est une extase, c'est-à-dire « être hors de soi », ce qui implique un mouvement du dedans vers le dehors. En effet, cela n'est pas une propriété de l'âme, cela n'est pas non plus une expression de la relation avec des objets, mais l'ek-sistence elle-même existe par ce mouvement. C'est pour cela que l'ek-stase comme temporalité est l'événement même de l'existence.²¹ Mais Lévinas, se demande : « *si l'extase est le mode originel de l'existence, si la relation qu'on appelle couramment relation entre le moi et l'être, est un mouvement vers un dehors, si le ex est la racine principale du verbe exister* » ; et, il refuse une conception extatique du temps (EE, 139). Lévinas n'admettrait point l'existence comme une possibilité d'ek-stase, un mouvement vers un

²¹ Heidegger, M. **Etre et Temps**, § 69, notamment pp. 427-449.

dehors, parce qu'il voit la relation entre le moi et l'être comme une relation de domination dont, selon le premier cas (le cas ilyatique), l'être est dominant et l'étant est dominé au point d'être absent, et, selon le deuxième cas (le cas hypostatique), l'étant est, cette fois-ci, dominant et l'être est dominé. Comment peut-il admettre que l'existence sans issue et sans dehors porte en soi une possibilité d'extériorité et de transcendance ? Il tend plutôt à concevoir l'existence comme quelque chose hors du temps. Or chez Heidegger une existence intemporelle est une chose impensable. Mais chez Lévinas le temps en tant que possibilité de trans-cendance entre en scène avec l'avènement de l'autre. Ainsi, le temps est conçu comme quelque chose de transcendante qui va interrompre l'immanence de l'existence.

Le présent, c'est le temps hypostatique. Et pourtant, Lévinas affirme que « *poser l'hypostase comme présent, n'est pas encore introduire le temps dans l'être* ». Cette affirmation peut être, d'emblée, surprenant. L'hypostase est la déchirure dans la trame fatale de l'être anonyme ; et l'événement de l'hypostase est posé comme le présent. Le temps ne serait-il pas introduit par le présent qui a déchiré la trame de l'infini impersonnel ? Il convient maintenant d'insister sur le présent. Après avoir souligné que celui-ci n'est pas une étendue du temps prise dans une série linéaire de la durée, ni un point de cette série, mais qu'il est une « *fonction* » en tant que « *déchirure qu'il opère dans l'infini impersonnel de l'exister* », il nous donne une explication :

« *Il est comme un schéma ontologique. D'un côté, c'est un événement, pas encore quelque chose, il n'existe pas ; mais c'est un événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi. D'un côté, c'est encore un pur événement qui doit s'exprimer par un verbe ; et cependant il y a comme une mue dans cet exister, déjà quelque chose, déjà existant. Il est essentiel de saisir le présent à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant* » (TA, 32).

L'événement du présent réside dans un paradoxe : il est une fonction de l'exister, un mode de sa verbalisation, mais il est en même temps une mue dans cette exister, c'est-à-dire déjà quelque chose, déjà existant. Il est initialement au seuil de l'exister et de l'existant, c'est-à-dire il est initialement ni exister ni existant. Et pourtant, le présent hypostatique à la limite signifie le virement de l'exister en existant. Il est « *évanescence* » comme tel, puisqu'il part de lui-même en ne recevant rien du passé. Saisi à la limite de l'exister et de l'existant comme fonction de l'hypostase, le moi se place, ainsi, en dehors des catégories de l'être et du néant. Lévinas pense que « *le*

paradoxe cesse quand on comprend que le 'je' n'est pas initialement un existant, mais le mode d'exister lui-même » (TA, 33). Le moi qui est initialement le « *mode d'exister* » devient enfin existant. Mais comment et pourquoi se réalise ce *passage* d'un mode d'exister à quelque chose, à un existant ? Cela reste inexpliqué chez Levinas. Il se contente, à ce sujet, de dire que ici on est dans un terrain qui est au-delà de la phénoménologie, parce qu'on est au-delà de l'expérience.

Le moi hypostatique est dans la solitude, il est monade. Le présent de l'hypostase comme le temps du sujet asseulé n'est proprement pas le temps, parce qu'il ne permet pas de dépasser le solipsisme et le monisme de l'hypostase. Le temps qui permettra une « *existence pluraliste* » en brisant le retour fatal à soi et en dépassant la solitude où on se trouve rivé à soi-même, c'est le temps de l'autre, c'est le temps qui viendra avec l'avènement de l'autre (TA, 34). Ainsi, la « *première liberté* » que le sujet a obtenu contre l'être anonyme n'est que la « *liberté du commencement* ». Il faut encore se libérer de la solitude où le moi se trouve rivé à lui-même. Caractérisant la solitude comme « *absence de temps* » (TA, 38), Lévinas n'admet pas le présent hypostatique comme le temps en tant que tel. Il faudra encore attendre autrui et son temps et attendre que le temps du présent, le temps hypostatique, cède sa place au temps de la diachronie, au temps qui est l'expression d'une relation avec l'autre. Il serait possible, dans ce cas, de parler de l'entrée du temps dans l'être. Le temps hypostatique est le temps de la solitude où, se débarrassant de l'hégémonie de l'être et maîtrisant celui-ci, le sujet se trouve, cette fois-ci, enchaîné à lui-même.

Le sujet hypostatique se trouve, ainsi, soudé à une identité ayant un double sens : elle n'est pas seulement un départ de soi, elle est aussi un retour à soi. C'est à partir de soi que le sujet a pu effectuer une maîtrise sur son exister. C'était une première liberté, mais ce n'était pas une liberté définitive.²² Car le sujet, ainsi surgi, est aussi un retour à soi dans le présent. « *Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même* » (TA, 36). Le sujet s'occupe de soi, il est incapable de se détacher de soi, donc il se trouve refermé dans son égologie et il vit, comme tel, dans la solitude comme un monade. Levinas nomme cet enchaînement du sujet à lui-même la « *matérialité du sujet* ». Tout en étant une liberté à l'égard du passé et de l'avenir, le présent signifie en même temps enchaînement du moi à soi. « *Le présent a déchiré la trame de l'exister*

²² « *Tout en étant liberté et commencement, il [le sujet] est porteur d'un destin qui domine déjà cette liberté même* » (EE, 151)

infini ; il ignore l'histoire ; il vient à partir de maintenant. Et malgré cela ou à cause de cela, il s'engage en soi-même et par là connaît une responsabilité, tourne en matérialité » (TA, 36-37). Lévinas caractérise le temps du présent par l'« *existence matérielle* » qui signifie que le moi est encombré de soi, qu'il est enchaîné à lui-même. Autrement dit, c'est la matérialité qui exprime la relation fatale du moi à soi. Et, elle détermine le présent qui est le temps du sujet hypostatique et asseulé. Lévinas nomme cette matérialité le « *tragique de la solitude* ». La solitude est tragique non parce qu'elle est une privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière (TA, 38). Il faut dénouer le nœud de l'hypostase et dépasser la solitude qu'est l'« *absence du temps* », et par là, entrer dans le temps.

Section II – Hypostase et Position

La conscience rompt la veille impersonnelle de l'*il y a*. Elle représente donc le pouvoir de dormir comme une fuite de la veille cauchemardesque, comme une possibilité de suspension de l'exercice de l'être anonyme. Cette suspension signifie en même temps une maîtrise sur l'être s'imposant comme sans issue, parce qu'on s'est retiré ainsi dans un « *domaine privé* » où l'hégémonie de l'être est suspendu. Cette suspension annoncerait le surgissement du sujet comme maîtrisant son existence. Se débarrassant de l'hégémonie dépersonnalisant de l'être anonyme, l'étant ou le substantif devient à partir de lui-même. C'est un passage d'un mode d'exister à quelque chose, à un existant. C'est le commencement, c'est la naissance du sujet au sein même de l'être anonyme. C'est façon d'être à partir de lui-même, de rompre avec le passé ilyatique dont il vient de sortir, c'est le fait qu'il est présent (EE, 169). Le présent, c'est le commencement du sujet qui est déjà une substance, parce que la « *transmutation du verbe en substantif* » à l'instant de l'hypostase annonce déjà la naissance du sujet substantivé. « *La vraie substantialité du sujet consiste en sa substantivité : dans le fait qu'il n'y a pas seulement anonymement de l'être en général, mais qu'il y a des êtres susceptible de noms. L'instant rompt l'anonymat de l'être en général* » (EE, 169). Bref, le sujet est une substance, parce qu'il est substantif, parce qu'il maîtrise déjà son attribut, son verbe. Alors, être sujet, c'est être un nom en n'étant plus un mode du verbe, c'est obtenir une indépendance à

l'égard de la verbalisation dépersonnalisante et devenir une substance. L'à partir de soi du présent hypostatique signifie, entre autres, cette substantialité du sujet.

Le présent est le fait même qu'il y a un existant. Avec le présent, sont introduites dans l'existence, la précellence, la maîtrise et la virilité même du substantif (EE, 170). Et avec celui-ci, on écarte le passé ilyatique, on est dans l'instant où l'existant domine l'existence. En tant que cela, le présent constitue la position d'un sujet qui ne reçoit rien d'un passé. Lévinas souligne que cet événement de la position, cette *stance* de l'instant n'équivaut ni à l'abstraite position du moi idéaliste, ni à l'engagement dans le monde du *Dasein* heideggérien toujours débordant le *hic* et le *nunc* (EE, 171). La position est, selon Lévinas, « *le fait de se poser sur le sol, dans cet ici inaliénable qu'est la base. Elle permet de rendre compte et de la substantialité et de la spiritualité du sujet. Dans la position, dans la relation qu'elle accomplit avec le lieu, dans l'ici, nous aurons l'événement par lequel l'existence en générale, anonyme et inexorable, s'ouvre pour laisser place à un domaine privé, à une intériorité, à l'inconscient, au sommeil et à l'oubli auxquels la conscience, toujours réveil, rappel et réflexion, est adossée* » (EE, 171). L'il y a est une non-localisation, une « *absence de lieu* » (EE, 121) où on ne s'appuie sur rien, mais par la position hypostatique surgit la possibilité de localisation. Par celle-ci s'ouvre l'ici, la base, le lieu à partir desquels le sujet se pose comme une substance. Le subjectivité ainsi localisée maîtrise l'il y a qu'est une non-localisation et devient « *intériorité* » ayant une base à s'appuyer. Alors que le *Dasein* heideggérien toujours débord ici et maintenant extatiquement, le sujet hypostatique lévinassien est ici et maintenant (*hic et nunc*). Pour Heidegger, le *Dasien* ne peut être conçu que comme être-au-monde, donc concevoir le *Dasein* comme privé du monde serait impossible. *Mais ce que Lévinas cherche à penser, c'est le sujet avant même l'apparition du monde et avant même l'avènement du temps.* L'hypostase, c'est le présent. Et, selon Lévinas, on n'entre pas encore dans le temps par le présent, le temps hypostatique. Le monde qu'est relation aux objets est postérieur à l'hypostase qu'est naissance du sujet et ; cela est contraire à la conception heideggérienne selon laquelle le sujet naît, d'une façon contemporaine, avec le monde ou plus exactement il surgit en tant qu'être-au-monde (Cf. EE, 173-174). Par le présent et par la position, événements hypostatiques, Lévinas cherche à décrire la situation antérieure au monde. Celle-ci « *précède la scission de l'être en un 'dedans' et un 'dehors'*. La transcendance n'est

pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position » (EE, 172, 173). C'est l'effort de concevoir l'existence sur un modèle non-extatique, c'est-à-dire non-héideggerien. Pour Heidegger, exister c'est déjà être au monde, alors que Lévinas « *assumer l'existence n'est pas [encore] entrer dans le monde* » (EE, 173). Nous allons plus tard traiter, d'une façon détaillée, la conception du monde chez Lévinas. Il nous faut, pour l'instant, savoir que le présent et la position en tant qu'événements hypostatiques sont antérieurs au monde.

Lévinas pose la pensée non pas comme quelque chose en l'aire, comme quelque chose hors de l'espace comme dans l'idéalisme, mais comme quelque chose localisée, rapportée à l'ici. *Le cogito*, le « *je pense* », ne signifie pas une position impersonnelle, mais il se réfère à la première personne du présent. *Le cogito* ne signifie pas une pensée en l'aire, il implique en même temps une position : « *je suis une chose qui pense* ». Lévinas affirme que « *le plus profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose* » (EE, 117). D'où la conclusion : la conscience est quelque chose localisée ; en tant que pensée, elle est *ici*. Mais la localisation *ici* ne se réfère pas à l'espace objective, elle s'effectue en raison de la subjectivation. Lévinas affirme que « *la localisation de la conscience n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet* » (EE, 118). Le phénomène de la localisation signifie, en effet, un « *événement intérieur* ».

Comme nous l'avons vu, Lévinas a rapporté la conscience à dormir en la nommant le « *pouvoir de dormir* ». Il souligne que le sommeil est relatif à l'acte de se coucher : « *Se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position* » (EE, 119). Le sommeil rendu possible par la conscience rétablit la relation avec le lieu comme base. Il devient notre « *refuge* » en tant que base, parce que nous nous y retirons de la veille cauchemardesque, de la non-localisation ilyatique. « *Cet abandon à la base qui offre en même temps un refuge constitue le sommeil par lequel l'être, sans se détruire, demeure suspendu* » (EE, 120). Lévinas ajoute que c'est à partir de ce repos, à partir de cette position que vient la conscience. Parce qu'elle a un lieu, parce qu'elle a une base, la conscience est *ici*. D'où Lévinas tire une conclusion : « *c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme*

sujet » (EE, 120). De l'autre côté, il prend l'émotion comme une destruction, comme une désintégration de l'hypostase du fait de son caractère bouleversant. L'émotion est quelque chose qui met en question non point l'existence elle-même, mais la subjectivité du sujet parce qu'« *elle l'empêche de se ramasser, de réagir, d'être quelqu'un* », parce qu'elle est une manière de se tenir en perdant la base, parce qu'elle est le fait de « *de se trouver au dessus d'un vide* ». Lévinas va même jusqu'à l'identifier à l'il y a comme « *absence de lieu* ».

Signalons encore une fois que l'*ici* de la conscience n'a rien en commun avec le *Da heideggérien* essentiellement en ce sens que celui-ci implique déjà le monde, alors que l'*ici* en tant que position est antérieur au monde, c'est-à-dire à tout compréhension, tout horizon et tout temps. Il est origine, il signifie le fait même que la conscience en tant qu'*ici* est origine. Origine parce qu'elle se retire dans le sommeil en y trouvant un repos, une position à se coucher. En se reposant ainsi sur une base, la conscience se ramasse et devient maître sur l'être qui l'encombre (EE, 122). La base où elle se ramasse en repos lui fournit la possibilité d'être à partir d'elle-même, de ne se référer qu'à elle-même, et en bref, de devenir une substance. Le sujet ainsi localisé est maître sur son existence. Il est le commencement.

Mais le commencement, d'emblée, n'est pas léger, il est trop alourdi par lui-même. « *Le commencement de l'acte n'est pas 'libre comme le vent'* » (EE, 35). Il existe au commencement une « *lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi* » (EE, 31). Il faut commencer, il faut faire quelque chose pour commencer, mais la fatigue se montre comme un « *recul devant l'acte* », comme « *une hésitation devant l'existence* » (EE, 37). On est fatigué non de telle ou telle chose, mais de l'existence elle-même. La fatigue n'est pas ici une disposition quelconque, mais la disposition dans laquelle l'existence se révèle comme un refus d'exister. C'est un refus impossible parce qu'on est engagé par un contrat irrésiliable à être, parce qu'on a à être malgré soi. A la fois l'obligation de commencer et le refus de commencer s'imposent dans la fatigue. Et pourtant, la fatigue comme une hésitation devant l'être n'est pas seulement un recul, elle est en même temps un décalage. « *Ce décalage de l'être par rapport à lui-même, que nous relevons comme caractéristique principale de la fatigue, constitue l'avènement de la conscience, c'est-à-dire d'un pouvoir de 'suspendre' l'être par le sommeil et l'inconscience* »

(EE, 43). L'effort, c'est l'expression du décalage. Mais « *malgré toute sa liberté, il est une condamnation. Il est fatigue et peine... L'effort s'élance de la fatigue et retombe sur elle. Ce qu'on appelle la tension de l'effort est fait de cette dualité d'élan et de fatigue* » (EE, 44). L'effort est l'accomplissement même du présent. Il est en même temps un retard sur le présent.²³

La maîtrise du sujet dans l'instant présent n'est pas légère comme une grâce. Il se trouve sous le poids de l'existence qu'il assume. « *Le présent est assujéti à l'être. Il lui est asservi. Le moi retourne fatalement à soi ; – il peut s'oublier dans le sommeil, mais il y aura un réveil. Dans la tension et la fatigue du commencement perle la sueur froide de l'irrémissibilité de l'existence. L'être assumé est une charge* » (EE, 134). Lévinas souligne que la présence du présent tient à son irrémissibilité, à son retour inévitable à elle-même. Le présent est une relation à soi-même ; il ne se réfère qu'à soi – on est pour ainsi dire enchaîné à l'identification. Même si on est libéré d'un passé, on est fatalement captif de lui-même, on éprouve la gravité de l'être où on s'engage. « *Le retour du présent à lui-même est l'affirmation du je déjà rivé à soi, déjà doublé d'un soi* » (EE, 136). Ici le tragique, ce n'est pas dans le fait d'une lutte entre la liberté et le destin, mais dans le fait du virement de la liberté en destin, en responsabilité. Nous en entendons encore une fois que la première liberté obtenue par l'hypostase ne signifie pas une libération définitive. On est écrasé encore sous le poids de l'être qu'on assume, on est pour ainsi dire encore hanté par l'être, parce que, partant de soi, le présent signifie en même temps un retour fatale à soi. Le présent n'est pas léger comme une grâce, c'est une charge. Lévinas souligne le caractère fantomatique de l'il y a : « *Dans l'hypostase de l'instant... il est possible de distinguer le retour de l'il y a. L'hypostase, en participant à l'il y a, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi* » (EE, 142, 143). La libération du sujet par l'hypostase n'est pas définitive et sans équivoque ; la maîtrise sur l'existence n'est pas absolue. Cette libération apparaît comme une « *tâche infinie* ». Le sujet a

²³ Le décalage de la fatigue rend possible par conséquent l'hypostase : « *Si le présent se constitue ainsi par la prise en charge du présent, si le décalage de la fatigue crée la distance où va s'insérer l'événement du présent, si, enfin, cet événement équivaut au surgissement d'un existant pour qui être signifie assumer l'être, l'existence de l'existant est essentiellement acte... C'est l'acte même de se poser sur le sol, c'est le repos... l'accomplissement de l'ici. L'activité fondamentale du repos, le fondement, le conditionnement apparaît donc comme la relation même avec l'être, comme le surgissement dans l'existence d'un existant, comme l'hypostase* » (EE, 51-52)

toujours « *un pied pris dans sa propre existence* ». Il assume son existence, et pourtant il s'y trouve enchaîné. Pour le moi, il est impossible de se détacher de son soi – ce qui constitue le « *tragique foncier* » du moi soudé à son être. Comme nous l'avons déjà dit, la liberté du sujet hypostatique vire en destin. Elle est un moment d'un drame qui se joue non pas entre le sujet et les objets, mais entre l'esprit et le fait de l'*il y a* qu'il assume. Et pour cela, la naissance n'est pas quelque chose à dépasser d'un seul coup, elle a un caractère perpétuel. (Cf. EE, 143-144).

La liberté que je possède ne supprime pas le fait que je suis à jamais avec moi-même. L'hypostase est solitude, on est dans une sphère égologique. Le monde et la lumière sont la solitude : je m'habille d'une telle ou telle façon, je mange, je bois quelque chose, j'utilise ceci ou cela ; mais tous ces objets sont *miens*. Je vit dans un monde qui est déjà mien. Les objets y sont éclairés par la lumière, « *ils ont un sens et, par conséquent, sont comme s'il venait de moi. Dans l'univers compris, je suis seul, c'est-à-dire enfermé dans une existence définitivement une* » (EE, 144). Ici, Lévinas introduit les concepts du monde et de la lumière que nous allons traiter dans la section suivante. Ce sont caractérisés par la solitude et donc appartiennent à la sphère égologique. L'autre n'y apparaît pas encore. Chez Heidegger, le *miteinandersein* (être-l'un-avec-l'autre) appartient déjà au monde, mais chez Lévinas le monde qu'est relation du sujet aux objets est essentiellement égologique, donc privé d'autrui. Chez lui, l'avènement de l'autre désigne pour le moi une rupture décisive : elle ne désigne pas l'enchaînement à un autre moi ; elle ne signifie pas la compréhension de l'autre qui va faire disparaître son altérité ; et enfin, elle ne signifie pas non plus la communion avec lui autour d'un troisième terme comme une appartenance ethnique, culturelle, générique, sociologique etc. L'altérité d'autrui est quelque chose qui va briser le définitif du moi ; par elle, le moi pourrait dépasser la sphère égologique dans laquelle il se trouve enfermé. Dans ces premiers travaux, Lévinas cherche l'altérité ainsi définie dans le féminin qu'il nomme l'« *autre par excellence* » (EE, 145). Mais il la définitivement trouvera plus tard dans la relation éthique, dans le visage d'autrui.

Section III – Le Monde: Intention et Sincérité

Comme nous l'avons vu, le présent en tant qu'événement même de l'hypostase représente, selon Lévinas, une première liberté : on maîtrise ainsi l'être anonyme, c'est le surgissement du sujet. Mais le présent représente en même temps la matérialité du sujet, phénomène selon lequel le sujet, libéré de l'être anonyme, se trouve pourtant enchaîné à lui-même ; c'est pour cela que cette liberté première n'est pas définitive. Autrement dit, alors qu'il est libéré de l'hégémonie de l'être anonyme et dépersonnalisant en le maîtrisant, le sujet se trouve, cette fois-ci, rivé fatalement à lui-même, comblé avec soi-même – c'est sa matérialité foncière à laquelle il est condamné.

Selon Lévinas notre existence dans le monde constitue une « *démarche fondamentale* » grâce à laquelle le sujet peut surmonter le poids sous lequel il est écrasé – poids qui découle du fait que le moi est rivé à soi. Ainsi, le monde offre au sujet, qui est collé à soi-même, la possibilité de prendre distance par rapport à soi. Autrement dit, l'existence dans le monde comme « *relation aux objets* » constitue pour le sujet une occasion fondamentale de « *dénouer le lien entre le soi et le moi* » (TA, 44). Ainsi, entreprendre des rapports avec les objets dans la vie quotidienne, est une occasion de « *salut* » pour le sujet qui étouffe sous le fait qu'il est comblé de soi-même. S'occuper des choses du monde lui fournirait l'occasion de s'oublier. Ainsi, la vie quotidienne pourrait être vue comme une recherche de salut, puisque, dans des diverses préoccupations quotidiennes, on relâche l'enchaînement à soi, et qu'ainsi, on prend distance à l'égard de soi. Bref, la vie quotidienne et ses avatars occupent le sujet au point qu'ils lui font oublier la lourdeur de son existence. La vie quotidienne est dans ce sens une « *préoccupation de salut* » pour le sujet accablé par lui-même (TA, 40).

Voyant une dimension salubre dans la vie quotidienne, parce qu'elle offre au sujet une possibilité de décalage par rapport à lui-même, Lévinas critique des approches qui y voient une « *chute* », une « *animalité* », une « *dégradation* », et un « *matérialité sordide* » en disant que « *l'ensemble des préoccupations qui remplissent nos longues journées et qui nous arrachent à notre solitude pour nous jeter en relations avec nos semblables, ces préoccupations n'ont en tout cas rien de frivole* »

(TA, 41). Lévinas critique notamment Heidegger²⁴ qui qualifie la quotidienneté de non-authentique en privilégiant le sujet asseulé, authentique, qui s'individualise dans le souci de la finitude devant la mort. Pour Lévinas, condamner ainsi la vie quotidienne, c'est omettre la dimension de sincérité qui réside dans les phénomènes quotidiens comme faim et soif qui nous paraissent d'abord banals et ordinaires, c'est « *sous le prétexte de sauver la dignité de l'homme compromise par les choses, fermer les yeux sur les mensonges d'un idéalisme capitaliste et l'évasions dans l'éloquence et l'opium qu'il propose* » (EE, 69). Pour Lévinas, l'aspect matériel et quotidien de la vie humaine ne peut pas être omi, il est aussi important que la vie asseulée s'individualisant dans la pensée de la mort, parce qu'il porte en soi une dimension de sincérité et d'authenticité, et donc, il est loin d'être qualifié de chute ou de dégradation. En évitant l'« *hypocrisie du sermon* », le marxisme a su comprendre l'importance de cet aspect immédiat de l'humain, en pensant le salut de l'humanité à partir de la base économique (EE, 69). De ce fait, on constate que Lévinas interroge l'antinomie établie entre le « *salut et la satisfaction* », en affirmant que le salut n'est pas quelque chose qui va venir une fois qu'on dépasse le train-train de la vie quotidienne, contrairement à ce qui pense l'idéalisme classique et l'existentialisme moderne. Le salut s'annonce à travers la vie quotidienne, et celle-ci peut être vu comme une préoccupation de salut.²⁵

En offrant une possibilité d'« *oubli de soi* », en dénouant ainsi le nœud entre moi et soi, le monde comme la vie quotidienne se montre salubre pour une âme

²⁴ Selon Heidegger, la quotidienneté (*Altäglichkeit*) est la manière d'être du Dasein où il se montre 'de prime abord' et 'le plus souvent'. Le philosophe analyse l'existentialité du Dasein à partir de la quotidienneté qui regarde, d'un côté, le monde ambiant, le monde des outils, et de l'autre, le monde commun, le monde où on entretient des rapports avec les autres. Dans la quotidienneté règne le 'On' : on n'y se trouve pas individualisé, on y est interchangeable, on n'y est n'importe qui. Donc, c'est la manière d'être non-authentique (impopre). Quoi qu'elle est non-authentique, et, est sujet à l'On, l'existence quotidienne est une manière d'être positive, assurant une base pour une analyse existentielle. Enfin notons que Heidegger indique que la non-authenticité (impropriété) ici ne veut pas dire dégradation : « *L'impropriété du Dasein ne signifie pourtant pas une sorte de 'moindre' être ou un niveau d'être 'dégradé'. Au contraire l'impropriété peut déterminer le Dasein dans ce qu'il a de plus concret, dans son activité, son émotivité, l'intérêt qu'il prend aux choses, ce dans quoi il trouve son plaisir* » Heidegger, M., **Etre et Temps**, § 9, p. 74. Comme Heidegger l'indique, quoi qu'il est si familier et si proche de nous, on a la tentative d'omettre le quotidien, le concret. Ayant le souci de concrétude, Heidegger pense l'existence humaine à partir de la quotidienneté qui est tant omise par la philosophie classique. Il faut donc repenser la critique de Lévinas adressé à lui. L'accent mis sur la quotidienneté par Lévinas n'a-t-il pas été déjà préparé par la philosophie de Heidegger ?

²⁵ Tout cela se trouve dans une conformité avec sa pensée concernant le judaïsme dans la vie quotidienne: « *C'est peut-être dans un ritualisme réglant tous les gestes de la vie quotidienne du juif intégral, dans le fameux joug de la Loi – ressenti par les âmes pieuse comme joie – que réside l'aspect le plus caractéristique de l'existence juive* » (DL, 46). La vie quotidienne avec ses rites occupant tout le jours ne serait qu'une quête de salut pour un juif intégral.

étouffée sous la charge de sa propre existence. Le monde à travers l'existence quotidienne nous fait sortir du coin de notre identité et nous décolle de nous-même. En s'occupant des choses du monde, nous trouvons une occasion, même provisoirement, de surpasser notre prison identitaire et de nous libérer de nous-même. Que signifie alors la notion du monde pour Lévinas ?

Le monde chez Lévinas appartient, selon notre classification heuristique, à la sphère égologique. Le sujet sort de la sphère ilyatique par l'hypostase, en maîtrisant son existence ; il se trouve pourtant seul, c'est-à-dire enchaîné à soi-même. La sphère ilyatique était sans sujet, donc sans-soi ; le sujet, l'égo, surgit dans la sphère égologique, mais ce sujet est privé encore de l'autre, c'est pour cela qu'il se trouve rivé à soi. Mais le monde en tant que la vie quotidienne qui, lui aussi, appartient à la sphère égologique parce qu'il est caractérisé par l'absence d'autrui, offre au sujet assulé et rivé à lui même une démarche fondamentale pour dénouer le nœud entre moi et soi, c'est la possibilité d'oubli de soi. Et pourtant, c'est dans la sphère d'altérité que le sujet trouvera, par l'avènement de l'autre, la possibilité véritable de se libérer de l'enchaînement qui lie le moi à soi. Le monde en tant qu'oubli de soi n'offre pas une véritable possibilité de sortir de soi-même, car la sortie de soi finit là par un retour à soi. Et pourtant, le monde fournit au sujet se trouvant dans un circuit égologique une démarche de relâcher le lien du moi avec soi et d'alléger la charge sous laquelle il est écrasé.

Dans le monde on a affaire à des objets. Il y existe des choses définissables comme des ob-jets. Ce sont des choses qui se trouvent en face de moi comme des êtres clairement définis. Par le monde, la verbalisation anonymisante du verbe *être* a laissé sa place à des choses ayant un nom, à « *des substantifs porteurs d'adjectifs, des êtres doués de valeur, offerts à nos intentions* » (EE, 55). Etre dans le monde, c'est être attaché aux choses, c'est s'en occuper. Pour exprimer la relation entre le sujet et le monde, Lévinas préfère la notion d'*intention* qui va la traduire « *de la façon la plus exacte* ». Mais il se distancie de Husserl qui la prend au sens « *neutralisé* » et « *désincarné* » en mettant le monde – ou attitude naturelle – entre parenthèse. Ce qui anime l'intention c'est le *désir*. Lévinas distingue soigneusement le désir, sincère et immédiat, du souci, heideggérien, qui a une médiation d'existence. « *En désirant je ne me soucie pas d'être, mais suis absorbé par le désirable, par un*

objet qui amortira totalement mon désir. Je suis terriblement sincère. Aucune référence ultérieure indiquant la relation du désirable avec l'aventure de l'existence, dans sa nudité d'existence, ne se profile derrière le désirable en tant que désirable » (EE, 56). Lévinas illustre cela en disant qu'on mange non pas pour vivre, mais simplement parce qu'on a faim. Il est inutile de chercher une fin existentielle derrière le manger, car il constitue lui-même un but en soi : « *la dernière finalité du manger est contenu dans l'aliment* » (TA, 45). On mange non pas pour vivre, mais pour savourer ; on se promène, non pas pour la santé, mais simplement pour prendre de l'air ; on lit pour simplement prendre plaisir du texte etc. Il ne faut pas chercher, comme le fait Heidegger, une finalité ontologique derrière ces actes, parce qu'ils sont eux-mêmes des fins en soi. Ce qui se joue dans tous ces actes, c'est la sincérité, c'est-à-dire immédiateté. Niant la tendance heideggérienne qui explique toute chose se trouvant dans le monde en les renvoyant en fin de compte à l'existence, Lévinas tend à voir les choses dans le monde comme quelque chose constituant un « *intervalle* » (TA, 45) entre le sujet et son existence qui lui est collée. Ainsi, loin d'avoir une référence ontologique, la vie quotidienne serve à oublier le lien d'existence, sinon à l'arracher.

Lévinas critique aussi l'approche heideggérienne qui considère le monde comme un « *ensemble d'outil* ». Selon cette approche les outils renvoient les uns aux autres pour renvoyer enfin à notre souci d'existence. Pour nommer les choses dans le monde, Lévinas introduit une nouvelle notion au lieu de celle d'outil : « *avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures* ». Il pense qu'avant d'être un réseau d'outil, le monde est le manger, le boire, le respirer, le se promener, le dormir etc. qui sont des nourritures. Et ces activités ne renvoient pas en fin de compte à l'exister, comme le pense Heidegger, mais elles ne se réfèrent qu'à elles-mêmes, et elles servent, en tant que telles, à alléger la charge du sujet assumant son existence. « *Ce sont les nourritures qui caractérise notre existence dans le monde. Existence extatique – être hors de soi – mais limité par l'objet* » (TA, 46).

Le monde est relation aux objets – relation qui peut être caractérisé par la jouissance. « *Toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance* » (TA, 46). Dans sa relation avec les nourritures, le sujet comme jouissant les absorbe, pourtant il a une distance à l'égard

d'elles. Elles servent à séparer le sujet de lui-même, et ainsi, à le libérer de lui-même. Alors que, le sujet immédiatement revient, dans l'hypostase, à lui-même, les nourritures constituent, dans le monde, un intervalle entre le moi et son soi. Autrement dit, s'occupant trop de soi-même dans la pure identité de l'hypostase, le sujet trouve, dans le monde, des préoccupations en dehors de soi qui lui servirait à surpasser son enchaînement identitaire. En résumé, les préoccupations quotidiennes qui remplissent d'un bout à l'autre la vie dans le monde allègent la lourdeur de l'existence en mettant un intervalle entre moi et soi. C'est la « *première morale* » ou la première libération, ou la première signification, « *pas la dernière, mais il faut passer par là* » (TA, 46)²⁶.

Ne se référant qu'à lui-même, le monde est « *profane et laïc* ». Ne se renvoyant à un but ultérieur, il est « *sincérité* » et immédiateté, « *suffisance* » et « *contentement* ». Lévinas pose pour ainsi dire le monde comme à partir de lui-même, de la même façon qu'il a déjà posée le sujet hypostatique. Le monde ne dépend d'aucune chose extérieure, parce qu'il est suffisance. Lévinas s'abstient de nous donner une explication du monde sur une base ontologique, comme si celui-ci était quelque chose de découpée de l'aventure ontologique, comme si celui-ci comme la vie quotidienne était suspension de l'existence elle-même, et enfin, comme si le terme heideggérien de l'*être-au-monde* était un terme en contradiction, puisque Lévinas a la tentative d'entendre le monde comme quelque chose excluant l'existence même. Peut-être serait-il plus juste de dire que Lévinas cherche à inhiber le caractère ontologique du monde en vue de mettre l'accent sur ce qui surpasse ce caractère. C'est pour cela qu'il accuse Heidegger qui entend le monde en raison de la finalité ontologique, de méconnaître « *le caractère essentiellement laïc de l'être dans le monde et la sincérité de l'intention* » (EE, 65).²⁷ Les nourritures comme par exemple un vêtement ou un aliment ne sont pas « *en vue de* », mais fins. Ce sont des objets de la jouissance qui s'exprime dans la sincérité et immédiateté. Il s'agit, dans

²⁶ Dans une note Lévinas nomme la jouissance « *une sortie de soi* » (TA, 91). Mais il faut indiquer que cette sortie n'est pas définitive. C'est, comme nous le verrons plus tard, par la rencontre avec autrui que deviendra possible une sortie de soi en tant que telle.

²⁷ On se demande pourtant s'il n'a pas une *finalité éthique*, puisque la relation éthique passe par une médiation de la matérialité qui est quelque chose à donner à autrui. La maison par exemple, loin d'être un « *outil d'habitation* » comme chez Heidegger, elle est quelque chose dont la porte tenue ouverte à autrui. Là, il s'agit évidemment d'une certaine finalité ; mais cela est valable, soulignons-le, dans la sphère éthique et non pas dans la sphère égologique caractérisée par la sincérité et l'immédiateté. Ajoutons d'ailleurs que dans la première sphère, il s'agit de la désappropriation en faveur d'autrui, alors que, dans la deuxième, ce dont il s'agit, c'est l'appropriation comme une fin en soi.

la jouissance, de la « *correspondance complète entre le désir et sa satisfaction* » (EE, 65). Le monde comme nourritures s'offre immédiatement à nos intentions, et nous en jouissons dans la sincérité. Là, il ne s'agit d'aucune référence ontologique, c'est la laïcité foncière du monde où on vit pour vivre. Comme nous verrons plus tard, l'amour et l'amitié ne sont pas du monde qui appartient encore à la sphère égologique. Enfin, indiquons en passant que l'*il y a* a un caractère « *fantomatique* » c'est-à-dire qu'il revient comme un revenant au moment où le monde est « *cassé* », et surtout, dans des moments de misère ou de guerre où le « *monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde, devant être rénové* » (EE, 68). Mais, le monde est, en principe, le dépassement de l'*ilyatique*, et en tant que cela, il précède la sphère d'altérité tout en en constituant la condition.

Section IV – Le Monde: Lumière et Sens

Surpasse-t-on vraiment, par la « *luminosité de la jouissance* », la solitude du sujet qui tient à sa relation avec l'exister dont il est le maître ? Cette luminosité rompt-elle définitivement l'enchaînement fatal du moi au soi ? L'oubli de soi qu'entraîne le monde constitue-t-il une véritable sortie de soi, une véritable libération à l'égard de soi-même ? L'écart qui se trouve, dans le monde, entre le moi et les objets est-il quelque chose pouvant s'ouvrir sur une véritable transcendance ? La réponse est par le négatif.

Le monde c'est quelque chose qui s'offre à nos intentions qui sont animées par le désir. Comme nous l'avons indiqué, Lévinas ne prend pas l'intention au sens neutralisé et désincarné ; ce qui est mise entre parenthèse par Husserl dans la réduction, est en jeu chez Lévinas ; c'est par le désir et la jouissance que l'intention se rapporte aux objets. Le moi les possède, tout en conservant, dans cette possession, une distance par rapport à eux : « *Cette possession à distance, cette possession les mains libres – fait l'intentionnalité de l'intention* » (EE, 72). L'intentionnalité suppose à la fois une relation et une séparation entre les termes d'une telle relation – ce qui est possible dans le monde comme connaissance et lumière, contrairement dans l'*il y a*, où, il ne s'agit ni de lumière, ni de distance entre les termes. « *L'existence n'est pas terme à proprement parler, n'est pas un substantif et qu'au*

lieu d'être à distance, elle colle au moi. Le moi ne se dirige pas sur son existence, il en est envoûté » (EE, 73). Quant au monde, il est donné à l'intention. Il est relation et distance à la fois. Les choses ont une extériorité, elles se montrent ainsi sous une forme pour qu'elles puissent être prises ; ce qui est illuminé en elles s'offre à l'appréhension, à l'appropriation. Le moi en face du monde qui se montre comme venant du dehors a une intériorité : il tend vers les choses et s'en retire en même temps. L'*Il y a* était une intériorité englobant tout, ne laissant aucune chose en dehors, c'est pour cela que, quand il s'agit de l'*Il y a*, il n'y a pas de lieu de parler d'un dedans et d'un dehors. Cette distinction n'apparaît que dans le monde où le moi se reconnaît comme une intériorité.

Lévinas pose l'intentionnalité qui suppose un dedans et un dehors, c'est-à-dire une conscience et un monde, comme l'« *origine même du 'sens'* » : « *le sens, c'est ce par quoi un extérieur est déjà ajusté et se réfère à l'intérieur* » (EE, 74). Il privilège ainsi le sens phénoménologique comme la « *perméabilité même à l'esprit, perméabilité qui caractérise déjà ce qu'on appelle la sensation, ou si l'on préfère la luminosité* » au détriment de la conception selon laquelle le sens n'est qu'une réductibilité d'un concept à un principe (EE, 74). Après avoir indiqué que la lumière, sensible ou intelligible, conditionne tout être depuis Platon, Lévinas souligne le fait que celle-ci est « *phénoménologiquement la condition du phénomène, c'est-à-dire du sens* » (EE, 75). La luminosité est la condition préalable de toute intelligibilité des phénomènes. Les choses dans le monde sont des phénomènes qui se donnent comme des extériorités à une intériorité sous un régime de lumière.²⁸ Elles sont pour être données à une intériorité, elles sont lui est destinées et elles prennent leur sens dans cette relation d'être-donné, dans cette destination. Nous les appréhendons, les recevons, les rendons les nôtres dans cette relation. Ainsi, selon ce régime de lumière, ce qui vient du dehors, vient de nous, et enfin de compte, deviennent le nôtre. « *C'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous. La propriété est constitutive du monde : par la lumière il est donné et appréhendé. L'appréhension qui est au fond de tout nos sensation est l'origine de la propriété dans le monde* » (EE, 75). L'extérieur se ramasse ainsi autour d'un intérieur qui se

²⁸ Lévinas voit la raison, qui est elle aussi sujette au régime de la lumière, comme le solipsisme : dans son universalité, elle se trouve elle-même dans la solitude, c'est sa structure intrinsèque. De même, il affirme que l'« *objectivité du savoir rationnel n'enlève rien au caractère solitaire de la raison* », parce qu'elle ne reconnaît pas l'extériorité en dehors de son intériorité, donc l'objectivité de la lumière n'est que la subjectivité elle-même (TA, 48-49)

trouve dans un horizon illuminé grâce à cette lumière – ce qui constitue la structure même du *cogito* et du sens. Par cette lumière, l'objet qui vient du dehors, se montre comme venant du moi, comme commandé par ma liberté. Phénoménologiquement parlant, le sens vient, enfin, du moi qu'est l'intérieur. Et pourtant ce dont il s'agit ici c'est le sens phénoménologique qui est propre à la sphère égologique caractérisée par l'absence d'autrui. Avec l'avènement de l'autre, le sens du sens va changer. Dans la sphère éthique, la signification en tant que telle n'est plus quelque chose qui vient du moi, c'est-à-dire de l'intérieur, mais quelque chose qui vient absolument de l'extérieur. Elle n'est pas absorbable, ni appropriable dans la sphère égologique ; elle n'est pas le mien. En bref, la signification qu'est éthique fuit constamment des rayonnements de la lumière, elle conserve sa transcendance, en ne virant jamais en immanence au moment de la rencontre avec le moi. Elle est en dehors du régime de lumière, elle n'est pas sujette à l'appréhension et à l'appropriation. Elle ne se donne pas, elle vient du dehors et reste comme extériorité. Comme nous allons voir plus tard, elle est entièrement non-égologique, elle n'est pas appréhensible sous la lumière, donc elle est trans-phénoménologique.

Le monde comme ce qui rend possible la distinction du dedans et du dehors, c'est-à-dire comme la lumière, nous offre ainsi la possibilité de nous détacher de l'être par le désir et la jouissance. Entrer dans la relation aux objets, constitue une préoccupation salutaire pour le sujet accablé par la lourdeur écrasante de l'existence. Le sujet qui se trouve malgré soi en face de l'étrangeté menaçante de l'être, a la possibilité de se réfugier dans la familiarité accueillante de la vie quotidienne et d'y s'oublier. Cet oubli de soi, qui ne veut pas dire « *disparition du soi* » (TA, 52), caractérise le monde comme la vie quotidienne. Loin d'être une chute, une dégradation ou une frivolité, le monde est simplement une manière de résister à la fatalité et à l'absurdité de l'être anonyme – résistance par laquelle l'« *existence devient conscience, c'est-à-dire relation d'un existant avec l'existence à travers la lumière qui, à la fois, comble et maintient l'intervalle* » (EE, 80).

Dans le monde, il n'y a pas d'autrui en tant qu'autrui, parce que le monde qu'est le monde de lumière et de jouissance tend à l'absorber dans son immanence, en lui enlevant le caractère d'altérité « *par la processus de la civilisation au moyen de laquelle tout et tous nous sont donnés, rien n'est équivoque* ». « *Dans le monde,*

autrui n'est certes pas traité comme une chose, mais il n'est jamais séparé des choses » (EE, 60). Autrui dans le monde n'est pas autrui en tant qu'autrui, parce qu'il est, en vérité, dépourvu de son altérité. Les institutions et les règles sociales y médiatisent la relation entre les personnes. Celles-ci y sont comme des « *vêtements* ». Toute chose a une forme déterminée dans le monde ; le monde est le processus de transformation de ce qui est étranger et extérieur en familiarité et en normalité. « *Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde* » (EE, 60). Etre dans le monde comme une personne, c'est avoir normalement une forme vestimentaire. De l'autre cote, la nudité n'est pas du monde, comme si son existence était ailleurs ; elle est réfractaire à la normalité, et retranché de la socialité où les gens maintiennent leur vie ayant une forme, c'est-à-dire une forme vestimentaires, par la médiation des normes sociales. C'est pourquoi la relation avec la nudité, comme tranchant sur le monde, constitue une « *véritable expérience* ». L'altérité, comme celle de la nudité, est « *chassé du monde* », parce qu'elle est réfractaire à revêtir une forme familière, parce qu'il fuit devant la lumière.

La socialité dans le monde est familiarité qui est constituée par et à travers la communication ou communion. La vie dans le monde est une vie en commun. Toute chose y se déroule autour d'un troisième terme qui rend possible la communication ou communion. « *C'est par une participation à quelque chose de commun, à une idée, à un intérêt, à un oeuvre, à un repas, au 'troisième homme' que s'établit le contact. Les personnes ne sont pas l'une devant l'autre, simplement elles sont les unes avec les autres autour de quelque chose.... Toutes les relations concrètes entre les humains, dans le monde, empruntent leur caractère réel à un troisième terme. Elles sont communion* » (EE, 62). S'il faut résumer, d'un coté, le monde, qui est de la sphère égologique, est une relation aux objets par laquelle le sujet prend une distance par rapport à son existence, et trouve ainsi une possibilité de s'oublier ; et de l'autre, le monde signifie aussi une certaine relation entre les personnes, relation qui n'est pas face à face ou l'un devant l'autre, qui n'est pas immédiate, mais qui se déroule toujours autour d'un terme commun, c'est-à-dire d'une façon médiatisée – ce qui montre que, dans le monde, on ne rencontre pas autrui – autrui en tant qu'autrui – avec lequel on entretiendrait une relation face à face, que, de ce fait, le monde est caractérisé par l'absence d'autrui, et qu'il faut attendre l'avènement de celui-ci pour

que se réalise une sortie de soi au sens véritable. Nous pouvons voir maintenant la sphère d'altérité, non-éthique, comme un dépassement de la sphère égologique.

Chapitre IV

LA SPHERE D'ALTERITE NON-ETHIQUE

Section I – L'Altérité du temps

Comme nous l'avons vu, l'hypostase qui était la maîtrise de l'existant sur l'existence c'était l'événement du présent. L'hypostase c'était à partir de soi, mais aussi un retour à soi ; cela voulait dire que le sujet, émancipé de l'existence, se trouvait, pourtant, enchaîné à lui-même. Abstrait de l'avenir et du passé, le présent ne se référait qu'à lui-même. Lévinas n'admet pas ce présent comme le temps proprement dit : comme « *pur référence à soi* », comme hypostase, le présent est la « *négation ou l'ignorance du temps* ». (EE, 150). Le sujet hypostatique est libre à l'égard du passé et de l'avenir, mais reste tributaire de lui-même : il vit dans le présent où le moi est enchaîné à soi dans l'événement de l'identification. C'est pour cela que « *la liberté du présent n'est pas légère comme la grâce, mais une pesanteur et une responsabilité* » (EE, 150). Le présent est l'expression, d'une part, de la maîtrise sur l'existence, mais de l'autre, de rester tributaire de soi-même. Dans la sphère égologique – c'est-à-dire, dans l'hypostase et dans le monde – on vit dans le présent ; même s'il y a lieu de parler d'un passé et d'un avenir, ce sont déjà présentifié ; là ce qui règne, c'est le présent lui-même et la solitude, son mode d'être.

Dans le monde, ni la relation aux objets, ni la communion autour d'une chose commune ne pouvaient pas définitivement faire sortir le sujet de son solitude ; la vie quotidienne dans le monde procurait seulement un oubli de soi qui n'était pas un garant de ne plus revenir à soi ; le sujet se trouvait encore enchaîné à lui-même. C'est le rapport avec autrui qui détacherait le moi de soi – événement qui ne relève pas du présent.

Dans le présent, on a une conception de liberté, un espoir de libération en face de la situation dans laquelle on se trouve désespérément. « *La pensée ou l'espoir de la liberté expliquent le désespoir qui caractérise dans le présent l'engagement dans l'existence* » (EE, 152). Ce qui fait l'acuité de l'espoir, selon Lévinas, c'est la gravité de l'instant où il s'accomplit : « *L'espoir n'est espoir que quand il n'est plus permis. Or ce qui est irréparable dans l'instant d'espoir, c'est son présent même. L'avenir peut apporter une consolation ou une compensation à un sujet qui souffre dans le présent, mais la souffrance même du présent reste comme un cri dont l'écho retentira à jamais dans l'éternité des espaces* » (EE, 153-154). Espérer pour le sujet qui s'écrase sous le poids du présent, c'est « *espérer la réparation de l'irréparable* », c'est espérer pour le présent. Ainsi, dans *De l'Existence à l'existant*, Lévinas pose l'objet véritable de l'espoir comme « *le Messie ou le salut* » (EE, 156) et l'essence du temps comme une réponse à l'exigence du salut. Quant à l'avenir, il serait avant tout « *une résurrection du présent* » (EE, 157).

Les moyens du salut ne se trouvent pas dans le sujet aseulé. Le sujet ne peut pas surpasser sa condition solitaire par lui-même. Son tragique est lié au définitif du présent, il ne peut pas parcourir seul le temps. Son salut « *ne peut venir que d'ailleurs* » (EE, 159). « *L'altérité absolue de l'autre instant* » ne peut pas se trouver dans le sujet seul. « *Cette altérité ne me vient que d'autrui* » ; c'est pour cela que la socialité, c'est le temps lui-même. C'est la définition du temps par l'altérité constatée dans la socialité. Lévinas affirme que la philosophie traditionnelle – y compris Bergson²⁹ et Heidegger – a entendu le temps soit comme un objet extérieur au sujet, soit comme une chose entièrement subjective ; mais, ce dont il s'agissait là, c'était toujours le sujet seul. Lévinas introduit ainsi la socialité et l'altérité dans la définition du temps et conçoit le temps comme une transcendance par rapport à la condition solitaire du sujet se trouvant, dans le présent³⁰, rivé à lui-même. En

²⁹ Lévinas critique la conception bergsonnienne de la durée en affirmant qu'elle attribue au présent un pouvoir sur l'avenir, en concevant celui-ci comme, en fin de compte, quelque chose de présentifié. D'ailleurs, il met en question le concept du renouvellement par la création en maintenant que « *plus que le renouvellement de nos états d'âme, de nos qualités, le temps est essentiellement une nouvelle naissance* » (TA, 72)

³⁰ « *Il [le présent] ne traduit pas une rencontre du temps et de l'absolu, mais la constitution d'un existant, la position d'un sujet* » (EE, 170). Il est intéressant de constater que Lévinas exclut pour ainsi dire le présent du temps, en affirmant qu'il en constitue une « *négation* » ; il le fait pour pouvoir poser le temps comme transcendance.

écartant le présent du temps, en le voyant comme une négation ou une ignorance de celui-ci, Lévinas entend le temps en tant que tel comme l'avenir.

La temporalité de la mort, c'est l'avenir, parce que « *ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir* » (TA, 64). L'insaisissabilité de la mort est semblable à celle de l'avenir. Mais ce dont il s'agit ici, c'est l'avenir authentique, et non pas un avenir qui peut être présentifié par l'anticipation et la projection. L'avenir au sens authentique n'est pas quelque chose contournable, il tombe sur nous comme surprenant, il fuit toujours de notre emprise. « *L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre* » (TA, 64). Comme on a déjà indiqué, selon Lévinas, le présent, qui est événement du sujet seul, n'est pas du temps proprement dit. *C'est avec l'avenir qu'on entre dans le temps*. A la différence du présent qui signifie l'immanence de l'instant, la relation avec l'avenir s'ouvre sur une possibilité de transcendance. Lévinas interprètera la relation érotique, qui est « *fort comme la mort* » (TA, 64) en se référant à la relation avec l'avenir. Nous allons voir, maintenant, dans les deux sections suivantes, comment Lévinas traite la mort et la rencontre avec autrui dans leur temporalité.

Section II – L'Altérité de la mort

Dans *De l'Evasion* Lévinas analysait la souffrance comme l'absence de tout refuge pour le sujet qui est directement exposé à l'être. La souffrance découlait de l'impossibilité de sortir de l'instant de l'existence. L'évasion, c'était ainsi le besoin aigu de s'en aller ailleurs pour y trouver un refuge. Lévinas posait le contenu de la souffrance comme impossibilité de se détacher de la souffrance ; elle était faite de l'impossibilité de fuir et de s'en aller ; elle était faite de l'impossibilité du néant (TA, 55-56). Lévinas poursuit cette analyse dans *Le Temps et l'autre* aussi en y introduisant surtout l'événement de la mort. Dans la souffrance, il y a aussi la proximité de la mort à côté de l'appel à un néant impossible. Ce dont il s'agit ici, ce n'est pas seulement le sentiment que la souffrance peut aboutir à la mort, mais il y a de plus : « *comme si malgré tout absence de dimension de repli qui constitue la souffrance, il y avait encore un terrain libre pour un événement, comme s'il fallait encore s'inquiéter de quelque chose, comme si nous étions à la veille d'un événement* »

au delà de celui qui est jusqu'au bout dévoilé dans la souffrance » (TA, 56). Dans la souffrance, quelque chose de réfractaire à la lumière, quelque chose qui se cache derrière le rideau de l'être se fait sentir ; on est devant un « *inconnu* » qui ne vient pas de nous, qui n'est pas réductible au relation avec l'existence. On pourrait dire qu'on est « *en relation avec le mystère* » (TA, 56).

La mort qui s'annonce ainsi dans la souffrance comme mystère, c'est-à-dire comme quelque chose qui vient d'ailleurs et en dehors de toute lumière, est une 'expérience' de passivité.³¹ La mort est un événement dont le sujet n'est plus le maître, un événement par rapport auquel le sujet n'est plus le sujet. C'est une conception de la mort qui se diffère de celle de Heidegger. Celui-ci suppose la mort comme la dernière possibilité du *Dasein* qui rendra possible des autres possibilités. Le *Dasein* devient libre en assumant sa mort dans une « *lucidité suprême* » et dans une « *virilité suprême* ». Chez Heidegger, le sujet – au moins le *Dasein* authentique – a un rôle actif devant sa propre mort, parce qu'il l'assume en virilité et en lucidité, alors que chez Lévinas la mort signale les limites du possible pour un sujet qui, dans la souffrance, « *se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif* » (TA, 58). De l'autre côté, Heidegger tend à traiter la mort sous la lumière, parce qu'il le traite pour ainsi dire comme quelque chose tout à fait connaissable ou compréhensible, alors que Lévinas souligne le caractère d'inconnu et de mystère de la mort. Celle-ci est, selon lui, absolument inconnaissable et donc étranger à toute lumière. Donc, l'analyse de la mort ne doit pas partir du néant, mais du mystère comme relation à l'avenir.

Le maintenant ou le présent signifient ma maîtrise sur le possible, signifient ma virilité, mon activité et mon pouvoir. Mais la mort marque précisément la fin de cette virilité, de cette activité et de ce pouvoir. « *Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort* ». La mort n'est jamais maintenant, elle signifie une « *relation unique avec l'avenir* » (TA, 59) en tant qu'insaisissable et étranger à la lumière. Il y a un rapprochement entre la mort et la souffrance en ce que, dans tous les deux cas, il s'agit du retournement de l'activité du sujet en passivité. On est, dans la souffrance, irrémédiablement exposé

³¹ On peut se demander s'il y a lieu de parler ici de l'expérience qui se réalise sous la lumière et qui exige toujours déjà connaissance, initiative et un retour aux objets. L'utilisation du mot de l'expérience ici n'est qu'en raison de façon de parler (TA, 57).

à l'être, il n'y a aucun coin à se réfugier, on est sans issue, sans échappatoire. La mort s'impose, quant à elle, comme impossibilité du néant ; elle se montre comme quelque chose inassumable. Le sujet qui est exposé à la souffrance ou à la mort se trouve ainsi en pleine passivité à la limite de l'épuisement de ses pouvoirs.

La mort marque la « *limite de la virilité du sujet* » – virilité qui s'est manifestée dans l'événement de l'hypostase comme la maîtrise du sujet sur l'être anonyme et, de même, dans le présent et dans la lumière. Lévinas souligne que « *ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne pouvons plus pouvoir ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet* » (TA, 62). Cette approche de la mort indique qu'on est devant quelque chose qui est « *absolument autre* », « *quelque chose portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire, que nous pouvons assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité* » (TA, 63). L'altérité de la mort qui ne vient jamais de nous, mais qui vient comme absolument autre ne se présente pas à la connaissance ou à la lumière. C'est pour cela que Lévinas nomme la relation avec la mort Mystère. La souffrance et la mort comme telles signifient, pour un sujet, la possibilité d'entreprendre une relation avec la transcendance :

« Par conséquent, seul un être arrivé à la crispation de la solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible. Relation avec l'autre qui ne serait jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière » (TA, 64).

La mort et la souffrance nous offrent une possibilité de transcendance, en nous sortant du régime de lumière où tout est assimilable ou appropriable, parce qu'il vient déjà de nous ; elles rendent possible une relation avec l'absolument autre, qui est essentiellement réfractaire à la lumière et l'appréhension.

L'insaisissabilité de la mort rend possible de lire la mort sur l'avenir qu'est, lui aussi, insaisissable. Comme l'avenir, la mort aussi est quelque chose de surprenant. Devant l'avenir, comme devant la mort, je suis devant quelque chose qui surpasse mes pouvoirs, qui me transcende infiniment. La relation avec la mort comme une relation avec le mystère est un événement où le sujet n'est plus maître, où il n'a aucune initiative, à la différence de la relation avec un objet où le sujet est

toujours le maître ; la première relation évoque la relation avec l'avenir, parce qu'elle est insaisissable, alors que la deuxième évoque la relation avec le présent, parce que là tout se passe dans mon pouvoir.³² Lévinas se demande : « *La mort ainsi annoncée comme autre, comme aliénation de monde existence, est-elle encore ma mort ? Si elle ouvre une issue à la solitude, ne va-t-elle pas simplement écraser cette solitude, écraser la subjectivité même ?* » (TA, 63). Comment le sujet entre dans une relation avec la mort comme autre, tout en restant ce qu'il est ? Ou plus généralement, comment un sujet peut conserver sa subjectivité dans une relation avec l'altérité sans se défaire ? C'est « *le problème même de la conservation du moi dans la transcendance* » (TA, 64). Si le sujet perd sa subjectivité en entrant dans la relation avec l'altérité, il ne sera plus le sujet digne de ce nom. Comme nous l'avons montré, ce paradoxe se montrait aussi dans le cas de suicide. Les personnages de la tragédie shakespearienne cherchaient à dépasser l'absurdité de l'être par la mort ; au moment où le dépassement s'est effectué, il ne seraient plus, parce qu'ils seraient déjà mort. Est-ce que le moi peut conserver, dans la relation avec l'autre, la liberté qu'il a obtenu par l'hypostase ? L'essence du problème, c'est cela. En vérité, Lévinas cherche une relation de transcendance, de sorte que les termes de cette relation ne s'absorberaient pas l'un dans l'autre, mais seraient conservés. Selon lui, pour qu'une relation de transcendance soit possible il faut une intériorité qui conserve son « *quant à soi* ». Il va en chercher la prototype dans la relation érotique où on entre dans une relation tout en conservant la dualité. En quel sens la relation érotique est-elle une voie privilégiée de sortir de la solitude ? Comment elle porte en soi la possibilité de transcendance ? Quelle est sa relation avec le temps ?

³² Et pourtant, l'avenir de la mort n'est pas du temps, comme Lévinas écrit : « *L'avenir que donne la mort, l'avenir de l'événement n'est pas encore le temps* », et quelques lignes après, il précise que l'avenir comme tel c'est celui qu'on constate dans la relation avec autrui : « *La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-a-face avec autrui. La situation de face-a-face serait l'accomplissement même du temps... La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire* » (TA, 68-69). Lévinas cherche une relation où la personnalité est conservée; de ce fait, il se demande « *quelle est donc cette relation personnelle, autre chose que le pouvoir du sujet sur le monde, et préservant cependant la personnalité ? Comment du sujet peut-on donner une définition qui réside en quelque manière dans sa passivité ?* » Et il trouve ce qu'il cherche dans « *la relation avec autrui* » (TA, 73), où les termes se conservent tout en entretenant une relation.

Section III – L'Altérité du féminin

La mort devant laquelle le sujet se trouve en toute passivité signifie une altérité qui pourrait le faire sortir de la solitude ; mais, par cela, le sujet s'anéantit aussitôt que la solitude est brisée. Quand la mort vient, le sujet n'est plus ; or Lévinas cherche une transcendance qui à la fois conserverait le moi et ferait sortir celui-ci de sa solitude à laquelle il est condamné. Il en trouvera le prototype dans la relation avec l'altérité féminine. Selon Lévinas, le féminin, c'est « *l'autre par excellence* » (EE,145). Le pauvre, « *la veuve et l'orphelin* » (EE, 162) aussi sont cités, quelque page après, comme des figures d'autrui, mais dans *De l'Existence à l'Existent* (1947) et également dans *Le Temps et l'autre* (1948), ce que Lévinas privilégie comme altérité par excellence c'est l'altérité féminine. Dans ces premiers écrits, est en premier plan la relation érotique pensée comme quelque chose qui va briser le définitif du sujet asseulé et qui, ainsi, le fera sortir de son sphère égologique. Et la relation éthique n'a pas encore une place privilégiée contrairement à ce que nous verrons dans les livres ultérieures. Autrement dit, dans ces premiers livres Lévinas cherche la possibilité de transcendance non pas premièrement dans le visage d'autrui, qui, dans sa faiblesse, me commende, mais dans la caresse de la relation érotique. De même, ce qui nous fera sortir de la sphère égologique, n'est pas encore la responsabilité, éthique ; mais la volupté, érotique. C'est pour cela que nous nommons *non-éthique* la sphère d'altérité qu'on décrit à travers le temps, la mort et l'érotique dans *De l'Existence à l'Existent* (1947) et dans *Le Temps et l'autre* (1948). C'est apparemment avec la publication de *Totalité et Infini* (1961) que nous attestons la mise en accent de l'éthique, simultanément au retraitement du thème érotique déjà exalté. En vérité, Lévinas a essayé de dépasser l'ontologie, dans ces premiers livres, par l'érotique, mais enfin, s'en détournant, il s'est définitivement adressé à l'éthique comme unique voie menant au delà de l'ontologie. Mais restons pour l'instant dans la sphère d'altérité non-éthique et prenons l'altérité érotique comme une première étape qui va ultérieurement laisser sa place à l'altérité à caractère éthique.

L'altérité est vue par Lévinas comme une possibilité qui va briser la solitude ontologique dont on souffre. L'Altérité de la mort nous semblerait, d'abord, apporter une telle possibilité. Mais la relation avec la mort ne finira-t-elle pas par l'extinction de la subjectivité ? La mort ne m'offre-t-elle pas une transcendance sans moi ? Or ce

que Lévinas cherche c'est précisément une transcendance qui assurerait à la fois un dépassement de la solitude ontologique et une conservation du moi dans transcendance. Il la trouve dans la relation érotique qui serve à sortir de soi, de sa solitude, tout en conservant la dualité entre moi et toi, sans s'absorber l'un dans l'autre. « *[Dans la relation érotique], l'intersubjectivité asymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure de sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même* » (EE, 165). Dans cette relation, l'altérité en face de moi n'est ni assimilant, ni assimilable ; la dualité est conservée dans cette relation; d'où est la pathétique de la relation. Par la rencontre avec autrui, le sujet à la fois sort de lui-même et reste lui-même ; car, sortir de soi-même signifie sortir de sa sphère égologique, et donc, trouver une « *existence pluraliste* » où il s'agit d'une relation dont les termes restent séparés, une relation qui implique à la fois proximité et distance. La relation érotique constitue ainsi une relation de transcendance où le moi ne ni s'anéantit comme dans la mort, ni s'absorbe dans l'autre comme dans la conception platonicienne de l'éros qui pose un idéal d'amour reposant sur l'union ou la fusion.

L'un que je rencontre dans la vie courante, dans le monde, n'est pas autrui en tant qu'autrui. Là, « *l'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui ; il n'y a pas pour le sujet de place exceptionnelle. L'autre est connu par la sympathie, comme un autre moi-même, comme l'alter ego* » (TA, 74-75). Dans la vie courante il s'agit d'une sorte de réciprocité ou d'interchangeabilité entre les personnes ; donc, il n'y a pas là de relation avec l'autre, parce qu'on vit dans le « on », dans la réciprocité. En effet, la relation avec autrui ne suppose pas une relation de pouvoir où un moi est soumis à un autre, ni un rapport de connaissance où le connaissant absorbe le connu dans le connaître en y assimilant son caractère d'altérité et d'extériorité, ni non plus une communion où on se ramasse autour d'un troisième terme en s'égalant (EE, 144). Autrui est ce qui est réfractaire à l'appréhension, à la connaissance et à la possession ; il est ce qui fuit devant la lumière ; la relation avec autrui est la « *relation avec le mystère* » qui s'esquive de toute entreprise de posséder et de comprendre, parce qu'il est essentiellement réfractaire à la lumière, parce qu'il n'est pas du monde. Ainsi, on est à la limite de la phénoménologie, puisque celle-ci est la science des phénomènes qui apparaissent sous la lumière. Donc, ce que Lévinas fait

ici, peut être appelé « *méta-phenomenologie* » comme dit Derrida³³, ou « *trans-phenomenologie* » comme dit Peperzak³⁴. Pour préciser sa position Lévinas écrit :

« La description phénoménologique qui, par définition ne saurait quitter la lumière, c'est-à-dire l'homme seul enfermé dans sa solitude, l'angoisse et la mort-fin, quelque soient les analyses de la relation avec autrui qu'elle apporte, n'y suffit pas. En tant que phénoménologie, elle reste dans le monde de la lumière, monde du moi seul qui n'a pas autrui en tant qu'autrui, pour qui autrui est un autre moi, un alter ego connu par la sympathie, c'est-à-dire par le retour à soi même » (EE, 145)

Les analyses de Lévinas sur autrui comme mystère, comme quelque chose qui constamment échappe à la lumière et comme quelque chose qui n'apparaît pas au contraire des phénomènes, transgressent la phénoménologie et passe au-delà. Cette tendance méta-phénoménologique était, en effet, valable aussi dans les analyses sur l'il y a, qui, lui aussi, échappe à la lumière : « *L'affirmation de l'anonyme vigilance dépasse le phénomène qui suppose déjà un moi, échappe par conséquent à la phénoménologie descriptive* ». Dans les analyses, d'une par de l'érotique, de l'autre, de l'il y a, Lévinas utilise évidemment une « *méthode où la pensée est invitée au delà de l'intuition* » (EE, 112). Pour une approche proprement phénoménologique sur le 'phénomène' d'autrui ou bien sur autrui en tant que phénomène, il faut notamment regarder la cinquième méditation cartésienne de Husserl³⁵ où autrui se trouve déjà, par une « *saisie anologisante* »³⁶, à l'intérieure de *mon* expérience comme un élément de mon identification, d'un façon dépourvue de toute son altérité.

Autrui en tant qu'autrui qui 'apparaît' dans l'érotique n'est pas saisissable comme un phénomène ; il n'appartient pas au monde phénoménologiquement descriptible ; et il n'est donc pas exprimable dans les termes de pouvoir et de possession. Car la rencontre du moi avec autrui n'a de commun avec la rencontre de deux libertés qui se posent l'un contre l'autre comme dans la dialectique hégélienne

³³ Derrida, J., **L'Écriture et la Différence**, Editions du Seuil, Paris, 1979, p. 127. Derrida écrit dans son essai « Violence et Métaphysique » : « *Cette ex-cendence éthique [celle de Lévinas] dessine déjà le lieu – plutôt le non-lieu – de la métaphysique comme méta-théologie, méta-ontologie, méta-phénoménologie* ».

³⁴ Peperzak, A., T., **Beyond The Philosophy of Emmanuel Levinas**, Northwestern University Press, Evanston/Illinois, 1997, p.4.

³⁵ Husserl, E., **Méditations cartésiennes**, traduit par G. Peiffer & E. Lévinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.

³⁶ Ricœur, P., **A l'Ecole de la phénoménologie**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998, p., 247.

du maître et de l'esclave. Dans cette sorte de rencontre qu'est une lutte, ni le moi ni l'autre ne sortent de la rencontre sans être altéré : le maître devient l'esclave de l'esclave, et l'esclave le maître du maître. La condition de la conservation du moi ne se trouve pas dans une telle rencontre reposant sur des rapports de pouvoir (TA, 80). De plus, la rencontre avec autrui n'aboutit pas, de cette même raison, à une union ou à une fusion comme dans l'idéale d'amour chez Platon. Enfin, celle-ci n'est pas assimilable à un rapport de connaissance où le connu est déjà découvert comme familier dans la réminiscence d'un esprit qui ne reconnaît aucune extériorité réfractaire à son pouvoir d'intériorisation.

Ni possession, ni fusion, ni connaissance ; la relation avec autrui est mystère. C'est dans la relation érotique que Lévinas trouve ce mystère. « *L'autre par excellence c'est le féminin* » (EE, 145). Ce qu'on exalte, dans les premiers livres de Lévinas, comme une possibilité de sortir de l'être et de soi-même, c'est l'altérité non-éthique dans la concrétude de la relation érotique. Il est intéressant de constater que dans ces livres il a la tendance à réduire le féminin à l'érotique ; il en parle constamment dans des termes érotiques, comme si le féminin était essentiellement caractérisé par la sexualité. Mais avec *Totalité et Infini* la féminité prendra une autre signification à côté de la sexualité. Là, Lévinas décrira la présence féminin comme l'« *accueil hospitalier par excellence* » (TI, 128), qui ouvre au moi l'intimité et l'intériorité du chez soi : « *La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la maison et de l'habitation* » (TI, 166). D'autre part, Lévinas ne cesse évidemment pas de décrire là le féminin dans des termes érotiques ; il le prend dans sa nudité éhontée comme « *simultanéité du clandestin et découvert* » et comme profanation. Lévinas veut montrer, dans ces descriptions sur la relation érotique qui implique simultanément une dimension de clandestinité (c'est-à-dire de mystère) et une dimension de découvert (c'est-à-dire de lumière), le caractère d'*équivoque* de l'éros. Ainsi, celui-ci serait compris comme transcendance et comme jouissance à la fois (TI, 284-299). Pourtant, le féminin n'est pas réduit, dans *Totalité et Infini*, au seul érotique, puisqu'il est en même temps condition de la maison et de l'habitation ; c'est la présence du féminin en dehors de la relation érotique.

Or le féminin est pour ainsi dire réduit à l'érotique notamment dans *le Temps et l'autre* et on pourrait dire que Lévinas y trouve une dimension salutaire pour le

sujet s'étouffant dans sa solitude. D'ailleurs, il s'agit là toujours d'un point de vue masculin comme si la relation érotique se passait toujours du masculin vers le féminin, et non l'inverse. Ce point a été contesté par certains auteurs qui ont critiqué Lévinas du point de vue féministe. Mais ce qui importe ici c'est le fait que Lévinas a vu dans la différence de sexes une possibilité pouvant s'ouvrir sur une altérité radicale susceptible de s'élever du rang biologique au rang ontologique. En élevant un fait comme relation sexuelle, qui échappe en général à l'attention des philosophes, à un rang ontologique ou plutôt trans-ontologique, Lévinas suivait, en un sens, Heidegger qui a effectué l'analytique du *Dasein* à partir de la vie quotidienne autrefois si méprisée par des philosophes classiques. En vérité, Lévinas était à la recherche d'une altérité, radicale, qui briserait l'étouffante totalité de l'être, et qui, ainsi offrirait un moyen par lequel on s'élèverait sur l'existence à laquelle on est condamné, même si, au commencement, tout cela n'a précisément pas formulé de cette façon. D'abord, il a pensé qu'il a trouvé cette altérité salutaire dans l'érotique comme on voit dans *De l'Existence à l'existant* et surtout dans *le Temps et l'autre* ; mais il s'est adressé finalement et définitivement à la relation éthique avec autrui et a commencé à penser l'altérité radicale en des termes exclusivement éthique. On pourrait donc en conclure que, de *De l'Evasion* (1935) à *Autrement qu'être* (1974), la motivation principale de la philosophie de Lévinas qu'est la sortie de l'être, a resté la même sans changement ; seulement les thèmes, de l'éros à l'éthique, ont changé. En fin de compte et généralement parlant, la pensée lévinassienne est caractérisée, dans presque toutes les étapes, par une idée d'altérité qui va rendre possible le dépassement de l'être.

Ainsi, en écartant la relation érotique du pouvoir, de la connaissance et de l'idée platonicienne d'amour comme fusion, et en la nommant mystère, Lévinas vise, en effet, à mettre l'accent sur la caractéristique d'altérité radicale de celle-ci. « *L'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace qui sépare ce qui par le concept demeure identique, ni à une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par l'extériorité spatiale. La relation de l'altérité n'est ni spatiale, ni conceptuelle* » (TA, 75). Lévinas se demande s'il y a une situation où l'altérité de l'autre 'apparaît' dans sa pureté, s'il y a une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme une essence. Il cherche une altérité qui demeurerait encore l'altérité après la relation dans laquelle elle entre, une altérité qui, non contaminé du

monde, nous apporterait quelque chose de transcendant en nous sortant de la structure unitaire de l'existence. C'est l'érotique.

« Le sexe n'est pas une différence spécifique quelconque. Il se situe à coté de la division logique en genres et en espèces... La différence de sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide » (TA, 78)

En étant susceptible de briser la structure unitaire de l'être, la différence de sexes suppose une « *existence multiple* ». Elle ne ressemble pas à la contrariété de l'être et du néant, où le néant participe, d'une certaine manière, à l'être, comme nous avons vu dans l'analyse de l'*il y a* ; elle est, donc, au-delà de la distinction de l'être et du néant. Elle ne ressemble pas non plus à la dualité de deux termes complémentaires, puisque la complémentarité suppose déjà un tout préexistant. Penser la dualité sexuelle comme supposant un tout, c'est la concevoir comme une fusion. Or la relation érotique n'aboutit jamais à une fusion : « *La pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais* » (TA, 78). C'est la dualité où il ne s'agit pas de la neutralisation des termes comme dans la fusion, au contraire les termes y sont conservés. Cette dualité, qui ne signifie pas la complémentarité et qui n'aboutit jamais à une fusion, est essentielle à la relation érotique. Les analyses sur la relation érotique dans *Totalité et Infini* se diffèrent de temps en temps de celles qui se trouvent dans *le Temps et l'autre*, comme on verra dans l'exemple de la fusion. Lévinas écrit dans *Totalité et Infini* : « *La volupté, comme coïncidence de l'amant et de l'aimée, se nourrit de leur dualité : simultanément fusion et distinction* » (TI, 302) alors qu'il parle dans *le Temps et l'autre* de « *l'absence de toute fusion dans l'érotique* » (TA, 82). Ce que Lévinas fait à partir de *Totalité et Infini*, c'est introduire une dimension d'*équivocité* dans les analyses de l'érotique, en relâchant probablement le caractère non fusionnel de l'érotique. Mais « *être deux* » reste, en tout cas, comme le pathétique de l'érotique.

La relation aux objets, c'était le caractéristique du monde. L'autre en tant que autre dans l'érotique « *n'est pas ... un objet qui devient nôtre ou qui devient nous : il se retire au contraire dans son mystère* » (TA, 78). Lévinas veut dire ici que la relation érotique n'est essentiellement pas semblable à une relation de possession et

de jouissance. Or les analyses de *Totalité et Infini* nous fait penser que l'érotique implique, d'une certaine façon, une dimension de jouissance, comme si le caractère d'équivoque et de profane de l'érotique la nécessitait. D'ailleurs, ne peut-on pas distinguer une tendance de possession, une prétention de pouvoir dans la relation érotique, comme l'atteste toute une littérature d'amour ? Ne s'agit-il pas, comme dira plus tard Lévinas lui-même, d'un « *égoïsme à deux* » (TI, 298) dans l'éros ? Ne peut-on dire même pas que la relation érotique peut être lue, dans certains cas, comme une communion dont l'« *autour de* », c'est la jouissance ? Car, l'éros serve, parfois ou peut-être toujours, à isoler le couple du monde et des autres, en constituant une « *société à deux* » indifférent au monde et aux autres. Et, en brisant la solitude, l'amour procure assurément une transcendance par rapport au monde. Mais, tout en dépassant le monde commun, il nous enferme dans un monde à deux, comme si les autres étaient chassés de ce monde *clandestin*. L'éros n'est pas du monde, mais crée son propre monde étranger à celui de lumière et de conscience. Le monde de l'éros est, en tout cas, une transcendance par rapport au monde commun.

« *Le féminin ne s'accomplit pas comme étant dans une transcendance vers la lumière, mais dans la pudeur. Le mouvement est donc ici inverse. La transcendance du féminin consiste à se retirer ailleurs, mouvement opposé au mouvement de la conscience* » (TA, 81). Le féminin, dont la façon d'exister est de « *se cacher* », de se retirer en face de la lumière, est appelé « *mystère* » par Lévinas – mystère, c'est-à-dire quelque chose qu'on ne peut pas conquérir, posséder ou contourner, quelque chose dont l'essence est constituée par une altérité intraduisible en des termes d'étantité. C'est pour cela que la relation érotique a une place exceptionnelle parmi des autres relations. Elle est un rapport avec l'avenir en tant que mystère, du fait que son altérité n'est pas de l'ordre du présent, mais signifie toujours le « *pas encore* » (TI. 288). « *Là où tous les possibles sont impossibles, là où on ne peut plus pouvoir, le sujet est encore sujet par l'éros* » (TA, 81-82). L'Eros est donc réfractaire aux catégories de la logique ; il n'est pas de l'ordre logique de l'être ; il est au-delà du possible et de l'impossible. De même, nous ne pouvons pas dire que l'amour est notre possibilité, du fait qu'il n'est pas lié à notre initiative. « *Il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le je survit en lui* » (TA, 82). Le sujet est sans initiative dans l'amour ; il s'y conserve mais en passivité ; l'aimant est fait pour ainsi dire de par cette passivité ; le *sans-pourquoi* de l'amour est l'expression de son

incontournabilité par rapport à l'ordre logique de l'être. Il surpasse déjà cette logique, parce qu'il se trouve au delà du logique et de l'illogique. La passivité ici ne peut pas être comprise par rapport au terme d'activité ; l'amant est passif dans l'amour, mais avec une passivité allant au delà de la distinction du passif et de l'actif. Car, c'est dans cette passivité même que l'amour trouve sa pleine 'activation' ; et c'est par cette passivité même que s'ouvre une place, dans mon être, pour un autre être, ce qui signifie l'existence plurielle comme un renversement dans l'ordre unitaire de l'être.

L'amour cherche ce qui n'est pas ici et maintenant ; il ne dépend pas de l'ordre du présent ; il est une relation avec l'avenir. Il cherche, sans sachant ce qu'il cherche, par la caresse. « *La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre, va au delà de ce contact* » (TA, 82). Même si le contact est en même temps une sensation, et, de ce fait, dépend du monde de la lumière, il passe déjà au delà de ce monde, parce que ce qu'il cherche est *ailleurs*. La caresse est une recherche de ce qui se dérobe constamment à la possession, à la connaissance et à la lumière. Elle est comme un « *jeu absolument sans projet ni plan* », elle signifie une relation avec ce qui est inaccessible, avec quelque chose absolument d'autre, avec quelque chose toujours à venir. « *La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu* » (TA, 82). Lévinas rapporte l'intentionnalité de la volupté à celle de l'avenir qu'il nomme unique en son genre. L'intentionnalité de l'avenir ne se base pas sur une attente d'un fait futur où se coïncide l'attendant et l'attendu dans l'anticipation et la projection. Dans cette intentionnalité, l'attendu ne se livre jamais, il se dérobe toujours à la prise, tout en faisant des promesses toujours plus riches (TA, 83). On cherche par la caresse sans savoir ce qu'on cherche ; on est à la recherche d'une chose insaisissable et inaccessible ; la recherche se nourrit toujours de ses échecs. « *Dans le désordonné des caresses, il y a l'aveu d'un accès impossible, d'une violence en échec, d'une possession refusée* » (EE, 66). Dans la négativité de l'amour se trouve sa positivité même. Dans la relation érotique, il existe toujours un écart entre l'amant et l'aimée malgré toute la proximité ; d'où naît tout le pathétique de la relation où le moi se trouve à distance par rapport à l'autre, au fur et à mesure qu'il s'en approche. L'aimée se donne, si elle se donne vraiment, à travers cette insaisissabilité. C'est le sens de l'expression que la positivité de l'amour réside dans sa négativité même (TA, 89). De même, la présence de l'autre se montre

comme une absence ; « *non pas absence pure et simple, non pas absence de pur néant, mais absence dans un horizon d'avenir, une absence qui est le temps* » (TA, 83-84). La relation avec l'autre, qui déborde déjà l'horizon du présent, signifie précisément la relation avec l'avenir. C'est par la fécondité que le sujet a la possibilité d'exister dans le temps à venir.

Comme nous avons vu, Lévinas cherchait une situation où le moi entre dans une relation de transcendance, tout en restant lui-même. La transcendance de la mort entraînait l'extinction du sujet. C'était dans la relation érotique que Lévinas a trouvé ce qu'il a cherché. Enfin, prise en compte de *De l'Existence à l'existent et le Temps et l'autre*, l'éros signifie pour lui le prototype de la relation avec autrui où le sujet entre dans une relation de transcendance avec l'altérité, tout en conservant sa subjectivité. C'est dans la fécondité que la relation érotique se concrétise et le sujet y trouve une possibilité d'un exister pluraliste. Lévinas se demande « *comment le moi peut-il rester moi dans un toi, sans être cependant le moi que je suis dans mon présent, c'est-à-dire un moi qui revient fatalement à soi ? Comment le moi peut-il devenir autre à soi ?* » Et il répond sans relâche : « *Cela ne se peut que d'une seule manière : par la paternité. La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi* » (TA, 85).

Lévinas voit la relation avec l'enfant comme une transcendance du moi. Mon enfant est en un sens un moi-même ; et pourtant il est autre par rapport au moi. C'est une situation débordant la logique formelle. La relation avec l'enfant n'est pas une relation de possession, ni de sympathie. « *Je n'a pas un enfant ; je suis en quelque manière mon enfant* » (TA, 86) ; c'est-à-dire que je suis, par la fécondité, à la fois moi-même et un autre. C'est un exister pluraliste. Par la fécondité, Lévinas trouve une multiplicité et une transcendance dans le verbe exister. Or, comme nous l'avons vu, Lévinas décrivait l'exister comme quelque chose d'intransitif, comme quelque chose que je ne peux jamais transmettre : « *On peut échanger entre être sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis* » (TA, 21). C'était l'exister du sujet hypostatique, du sujet posé par Lévinas comme « *substance* ». Dans la sphère égologique, Lévinas décrivait l'exister, qui n'offre aucune possibilité de transcendance, d'une façon monolithique et, définissait le sujet asseulé comme substance monadique. Mais une fois que le sujet est entré

dans la sphère d'altérité, et qu'il y a trouvé la possibilité de sortir de lui-même dans une relation de transcendance, Lévinas a pu commencer à parler de la pluralité dans l'exister. Le sujet comme substance qui est fatalement rivé à lui-même transcende sa substantialité par la fécondité, et arrive ainsi à une existence plurielle. C'est sur cette base que dans *Totalité et Infini* Lévinas va définir la fécondité comme « *transcendance de la trans-substantiation* » qui est simultanément « *une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification* » (TI, 299). C'est rompre avec l'unité élatique de l'être et d'introduire la discontinuité et la multiplicité dans l'être. C'est ouvrir l'être sur l'altérité et la transcendance.

Avec la fécondité Lévinas trouve une occasion de penser l'être du moi non pas comme un être monadique, enfermé sur soi, mais comme un être pluriel. C'est la transcendance apportée par le fils qui allège le poids d'être sur les épaules du père. Par la fécondité, le sujet passe au-delà du possible, et entretient une relation exceptionnelle avec l'avenir.

« A la fois mien et non-mien, une possibilité de moi-même, mais aussi possibilité de l'Autre, de l'Aimée – mon avenir ne rentre pas dans l'essence logique du possible. La relation avec un tel avenir, irréductible au pouvoir sur des possibles, nous l'appelons fécondité. La fécondité inclut une dualité de l'Identique. Elle n'indique pas tout ce que je peux saisir – mes possibilités. Elle indique mon avenir qui n'est pas avenir du Même » (TI, 300).

C'est grâce à la perspective d'avenir ouverte par l'éros et la fécondité nous voyons que le retour du moi à soi qui commence par l'hypostase n'est pas le définitif du sujet (TA, 86). Le fils apporte au père une possibilité de *transsubstantiation*. C'est la possibilité d'exister en même temps en fils, tout en restant soi-même. Lévinas élève ainsi un fait biologique comme fécondité au rang ontologique, ou plutôt trans-ontologique en y trouvant une possibilité d'exister dans un autre temps, ou dans le temps d'un autre. « *La fécondité du moi, c'est sa transcendance même* » (TI, 310). Le sujet, qui vit dans la non-transcendance de l'hypostase comme rivé à lui-même, s'ouvre, par l'éros et la fécondité, sur la transcendance de l'avenir. C'est transcender une existence monadique vers une existence plurielle.

Récapitulons. Cherchant la libération du moi à l'égard de soi, Lévinas commence par la notion de mort, et puis, il traite la notion de l'éros, et enfin aboutit à celle de la fécondité. Toutes ces situations excluent, selon lui, la notion de pouvoir. De même, il pose l'altérité en dehors de la catégorie de la liberté, puisque celle-ci, implique également un rapport de pouvoir, comme l'analyse de Hegel à propos de la lutte de l'esclave et du maître nous montre. La liberté en relation avec le pouvoir aboutirait à l'élimination de la multiplicité. Hegel écrit : « *La liberté est seulement là où il n'y a pour moi aucun Autre que je ne sois pas moi-même* »³⁷. Or, par la sexualité et par la fécondité, la dualité est introduite dans l'exister. L'exister lui-même devient double. La conception de l'être où la multiplicité est subordonnée à l'un, est ainsi dépassée (TA, 88). Lévinas pense qu'il a brisé l'unité éléatique de l'être, en montrant en quoi l'exister est multiple et, qu'il est enfin arrivé à une conception pluraliste de l'être ; c'est une façon de dépasser la conception dominante de l'être, conception qui a déterminé toute la philosophie depuis Platon. Lévinas met en cause, pour des mêmes raisons, la conception d'une société dont les membres s'absorbent dans une représentation collective, en perdant leur singularité dans une fusion assimilante. Il propose ainsi une relation face-à-face où la dualité du moi et de l'autre est conservée, à la différence de la communion du côte-à-côte où on perd sa singularité autour d'un troisième terme. Il conçoit la relation avec autrui, qui nous est fournie dans l'éros, comme le face-à-face où il s'agit à la fois de la dualité et de la proximité. C'est par cette relation qu'on sort de la solitude accablante. Parcours traversé d'une existence monadique à une existence plurielle, du présent hypostatique à l'avenir comme mystère.

³⁷ Hegel, **Encyclopédie des sciences philosophiques, I., La science de la logique**, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, § 24 Addition, p. 477.

Deuxième Partie

ALTERITE ET TRANSCENDANCE

Chapitre I

LE MOI ET L'AUTRE

Section I – Le Désir Métaphysique

Lévinas est le philosophe de l'autre, de l'absolument autre. Toute sa recherche pivote sur l'altérité (ou l'extériorité) sans laquelle on ne pourrait rien comprendre ni sur la direction ni sur la nature de sa pensée. La philosophie qui a une telle tendance est appelée par Lévinas « *hétéronomie* ». Et en face de cela, Lévinas situe la philosophie qu'il appelle « *autonomie* ». (EDE, 165). Schématiquement parlant, la première est la philosophie de l'Autre, alors que la deuxième est la philosophie du Même. La philosophie comme hétéronomie respecterait l'altérité et la verrait comme irréductible à l'immanence de l'intériorité. Sa conception de la transcendance se base sur la séparation où le Même et l'Autre ne se confondent pas, mais restent distinct l'un de l'autre, loin d'une union et d'une fusion. C'est une communication où les termes conservent leur singularité dans ce commerce sans s'absorber dans la généralité d'un troisième terme. L'idée de l'infini illustre bien cette relation. La philosophie comme hétéronomie signifie la relation métaphysique ainsi comprise. De l'autre côté, la philosophie comme autonomie, qui présuppose la liberté du chercheur, cherche la vérité. Cette liberté refuse à s'aliéner dans l'adhésion à ce qu'on cherche et conserve l'identité ou mêmeité du chercheur malgré « *les terres inconnues où semble mener la pensée* ». De ce point de vue, cette « *philosophie s'emploierait à réduire au Même tout ce qui s'oppose à elle comme autre. Elle marcherait vers une auto-nomie* » (EDE, 166). Ne respectant pas l'autre en tant que l'autre, elle tend essentiellement à réduire tout ce qu'il rencontre à l'économie immanente du Même. Posant d'une façon schématique la distinction entre l'hétéronomie et l'autonomie, c'est-à-dire entre la philosophie comme respect de

l'Autre et la philosophie comme la réduction de l'Autre au Même, Lévinas affirme que la tendance de la philosophie occidentale a été le plus souvent du côté de la liberté et du Même : « *Aussi la pensée occidentale parut-elle très souvent exclure le transcendant, englober dans le Même tout Autre et proclamer le droit d'aînesse philosophique de l'autonomie* » (EDE, 166).

En vérité, tout effort programmatique de la philosophie lévinassienne s'effectue contre ou/et malgré cette tendance dominante de la philosophie occidentale. Une lutte incessante contre l'impérialisme du Même, contre sa tendance d'englober ce qui est extérieur, la philosophie de Lévinas est l'apologie de l'altérité et son droit de rester autre en tant qu'autre. Contre l'auto-nomie reposant sur la liberté et la connaissance comprise comme immanence, Lévinas défend une philosophie de l'hétéronomie comme souci d'aborder son « objet » d'une façon non pas thématique et objectivante, mais d'une façon à lui reconnaître son altérité. On peut constater cette attitude chez Lévinas dès ses premiers écrits, comme le montrerait la première partie de ce travail. Lévinas est le philosophe de l'altérité et de la séparation. La relation avec l'autre s'appuie sur la séparation. Les termes – le moi et l'autre – entrent dans une relation où ils restent séparés sans être englobés l'un dans l'autre ; aucune totalité ne se constituerait dans cette relation, car les termes s'en absolvent, en restant absolus. Or, dans la philosophie qui prône l'auto-nomie le mouvement de pensée se retourne fatalement, en assimilant ce qui est extérieur, en le rendant le sien dans son économie cognitive ; la relation avec l'autre vire ainsi en relation du connaissant avec *le déjà connu*, parce que ce qui est à connaître perd son altérité dans ce mouvement qui ne part de soi que pour enfin revenir à soi. Le mouvement de hétéronomie va du moi à l'autre, alors que celui de l'autonomie est de moi à soi. Dans *De l'Existence à l'Existant* (1947) et dans *le Temps et l'autre* (1948) Lévinas nous parlait de la situation du moi qui se trouvait rivé à soi. Sortir de soi signifie en effet la transcendance. Mais ce rapport de transcendance suppose à la fois le partir de soi vers l'autre qui reste toujours l'autre et le maintien de l'ipséité de celui qui part de soi. La transcendance comme rapport avec l'altérité se voit également à travers les livres ultérieurs de Lévinas et les déterminent foncièrement.

Lévinas explique la transcendance par *le désir métaphysique*. « *Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre* » (TI, 21). Le désir

ici n'équivaut point au besoin qui suppose un être indigent et incomplet, il n'indique pas un manque. Le désir se différencie du besoin en ceci qu'il signifie l'état d'un être déjà satisfait, qu'il se tourne vers l'autre non pas par l'impulsion d'une indigence ou d'un manque, mais par une « *aspiration que le Désirable anime* ». Le désir est révélation, du fait qu'il est suscité par son « objet », alors que le besoin qu'est un vide de l'âme part du sujet (TI, 56). Le moi qui éprouve le désir est un être séparé, satisfait et autonome, pour lui il ne s'agit pas du besoin au sens de la dépendance essentielle envers l'autre. Selon Lévinas, c'est seulement l'homme satisfait et heureux qui puisse éprouver le désir métaphysique, sinon la relation de transcendance deviendrait une relation de dépendance. Selon cette conception de transcendance qui suppose la séparation, pour que le moi rencontre l'autre, il faut d'abord qu'il soit satisfait et suffisant à soi, sinon cette relation virerait en une relation de dépendance ou en fusion où les termes s'absorbent l'un dans l'autre.

La transcendance chez Lévinas devrait être lue toujours avec la séparation qui assure la mêmeté au Même et l'altérité à l'Autre ; la transcendance se passe ainsi entre le Même et l'Autre qui sont séparément situés. C'est pour cela que la conception de la transcendance qui suppose une extase où le moi participe à l'Autre et y est absorbé comme dans une fusion, est décidément rejetée par Lévinas qui met en valeur l'idée de la séparation, en condamnant celle de la participation. Lévinas nomme parfois la relation métaphysique ou éthique – la transcendance – « *religion* » et « *société* ». On se demande si ces mots ne font pas penser une sorte de participation plutôt que séparation. N'est-il pas possible de participer à quelque chose commun sans perdant son ipséité ? La participation est-elle toujours assimilante ou absorbante ? La participation n'est-elle pas, en société et en religion, aussi déterminante que la séparation ? En allant plus loin, on peut peut-être contester la thèse de Lévinas selon laquelle entre le moi et l'autre il n'y a rien de commun³⁸. Ne peut-on pas plutôt concevoir la société et la religion, et donc la relation métaphysique comme symbiose de la séparation et de la participation ? Entre le moi et l'autre n'y a-t-il pas en même temps une « communauté » ? Mais cette façon de raisonnement est étranger à Lévinas, puisqu'il rejette d'emblée le troisième terme comme un élément de médiation qui absorberait le moi et l'autre dans une généralité d'un concept. Il faut affirmer que tout souci de Lévinas est de conserver le moi et

³⁸ Au point que l'« *absence de patrie commune* » entre le moi et l'autre fait de l'autre l'« *étranger* ». (TI, 28)

l'autre dans leur singularité sans se référer à une médiation qui leur perdrait cette propriété et de concevoir ainsi une relation de transcendance où les termes entre dans un « *rapport sans rapport non-totalisant* » (TI, 329) c'est-à-dire qu'il y a un rapport, mais ce rapport ne compromet ni la mêmeté du Même, ni l'altérité de l'Autre. Par la séparation, Lévinas veut concevoir un nouveau type de rapport qui s'échapperait à la totalité – système qui ne laisse rien au dehors comme autre et étranger et qui absorbe toutes les singularités dans sa structure assimilante. Le désir va contre la logique totalisante.

Comme structure de la transcendance, le désir métaphysique va au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. « *Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse* » (TI, 22). Il se nourrit de sa faim et il est, contrairement au besoin qui s'apaise, au-delà de la satisfaction et de l'insatisfaction. Le désir est différent de la vision qui est une adéquation entre l'idée et la chose. Il signifie l'inadéquation qui n'est pas une simple « *négation* » ou une « *obscurité de l'idée* », parce qu'il est en dehors du régime de la lumière et de l'ordre du savoir qui y est lié. Dans sa logique totalisante, le savoir réduit les êtres à sa mesure, alors que le désir comme l'éclatement de l'adéquation signifie la « *dém mesure* » et ouvre une dimension de la « *hauteur* ».

« *Désir sans satisfaction qui, précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut. La dimension même de la hauteur est ouverte par le désir métaphysique* » (TI, 23)

Le désir vise un sens qui se trouve au delà de l'adéquation que prévoit l'intentionnalité entre la pensée et la chose. Ce sens signifie un surplus, parce qu'il découle du fait que entre la pensée et ce qu'elle pense il y a non pas corrélation ou parallélisme mais *dém mesure*. Le désir métaphysique ouvre ainsi une dimension de hauteur découlant de cette *dém mesure* et de ce surplus grâce auxquels devient possible la relation avec l'altérité dans un rapport sans rapport non-totalisant. La *dém mesure* ici signifie que le désiré ne se livre pas au désirant comme un objet se livre à la pensée, mais reste absolu et séparé dans la relation et se révèle comme débordant les mesures du désirant, et comme débordant le sens qui lui est prêté par le désirant. D'où naît la signification métaphysique qui éclate la corrélation noético-noématique chez Husserl

et qui se révèle comme *surplus*. Ainsi, nous constatons que Lévinas cherche le sens originel en dehors de la corrélation noético-noématique dont le désir métaphysique signifie l'éclatement ou le débordement ou le bouleversement. Chez Lévinas, le sens originel, qu'est signification éthique et métaphysique, naît de la relation du moi et de l'autre ; il n'est pas un « *jeu intérieur* », mais il vient toujours *du dehors* et *d'en haut* ; et il se présente toujours comme débordement par rapport à la conscience cognitive et intentionnelle. La signification qu'est éthique est basée formellement sur l'idée de l'infini comme désir que nous allons voir dans la section à venir et qui a une importance capitale pour la philosophie lévinassienne. Le désir métaphysique trouve son expression formelle dans l'idée de l'infini qui le fonde théoriquement. Enfin, ajoutons que, selon Lévinas, l'idée de l'infini est désir plutôt qu'une idée.

Le désir métaphysique est l'expression de l'ouverture du moi, satisfait et séparé, à l'altérité et à l'extériorité – une ouverture en dehors de la présence du soi à soi, en dehors du jeu intérieur du je se jouant sur le plan d'immanence. La relation du moi et de l'autre ne forme pas une totalité, parce qu'elle est ouverture elle-même et que, de ce fait, elle est loin de participation et de fusion. « *Le métaphysicien et l'Autre ne se totalise pas. Le métaphysicien est absolument séparé. Le métaphysicien et l'Autre ne constitue pas une corrélation quelconque qui serait réversible* ». S'il s'agissait d'une réversibilité « *ils se complèteraient en un système, visible du dehors. La transcendance prétendue se résorberait ainsi dans l'unité du système qui détruirait l'altérité radicale de l'Autre* » (TI, 24). Ne constituant pas une totalité, la relation entre le moi et l'autre n'est pas « *visible du dehors* », c'est-à-dire n'est pas sujette à une vision qui la thématiserait. Selon Lévinas, l'irréversibilité des termes – le moi métaphysicien et l'autre métaphysique – et leur séparation sont essentielles à une relation de transcendance, digne de ce nom. Il faut que le moi reste comme moi et l'autre comme l'autre pour que la transcendance comme véritable relation à l'altérité se produise. Ainsi, loin d'être une extase où le moi perdrait son identité dans l'autre en s'y absorbant, la transcendance chez Lévinas se produit à travers la séparation où le moi est le point de départ inaliénable.

« *L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme moi* » (TI, 25).

Le moi ne s'individualise pas par la participation dans une totalité. Il est indépendant et seul dans toute sa singularité; et comme tel, il est « *l'identité comme contenu* ». Mais cela ne veut pas dire qu'il reste toujours le même. En effet, il prend son identité à travers tout ce qui lui arrive. « *Le moi est identique jusques dans ses altérations* » (TI, 25). L'identification de moi ne se forme pas dans une relation dialectique avec l'autre, mais il est quelque chose qui se montre dans le concret de l'égoïsme. « *Si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre. La prétention du désir métaphysique dont nous étions partis – relation avec l'absolument autre – se trouverait démentie. Or, la séparation du métaphysicien à l'égard du métaphysique, qui se maintient au sein de la relation – en se produisant comme égoïsme – n'est pas le simple envers de cette relation* » (TI, 27). L'égoïsme exprime ici la situation de l'homme satisfait et indépendant *qui ne doit rien à autrui* et qui se montre concrètement dans la jouissance comme façon de relation au monde (TI, 127 et ss.). L'égoïsme ainsi compris constitue le point de départ pour une relation métaphysique, parce que, selon Lévinas, c'est seulement l'homme satisfait qui peut éprouver le désir, c'est seulement lui qui peut passer par delà le besoin et la satisfaction. De même, un moi satisfait et indépendant, donc égoïste, est nécessaire pour une conception de transcendance comme celle de Lévinas qui pense la transcendance à travers la séparation.

Comme nous avons montré, le moi métaphysicien est le point de départ pour le rapport de transcendance se basant non pas sur l'indigence et le besoin, mais sur le désir. Et de l'autre côté, se trouve l'Autre métaphysique : son altérité constitue son contenu même, elle n'est jamais formelle, contrairement à celle du monde qui est transformé et approprié par le moi et, qui est ainsi rendu le mien. Elle n'est pas un simple envers de l'identité et n'est pas faite de résistance au Même. Mais elle est « *d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même* ». Il s'agit ici d'une « *altérité qui ne limite pas le Même, car limitant le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement l'Autre : par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même* » (TI, 28). Le Même et l'Autre sont si séparé l'un de l'autre qu'ils ne partagent même pas une frontière qui les séparerait. Le moi et l'Autre ne sont pas des individus d'un concept commun, ne participent pas à un

communion, car cela aboutirait à une totalisation que Lévinas tant évite.³⁹ Le moi et l'Autre sont si séparés l'un de l'autre que Lévinas puisse nommer l'Autre « *l'Etranger* ». « *Absence de patrie commune... fait de l'Autre – l'Etranger* ». « *Je suis, comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre* » (TI, 28). Lévinas nomme, d'une façon remarquable, le rapport entre le moi et l'autre un « *rapport sans rapport* »⁴⁰ et par cela, il vise, semble-t-il, à éviter la totalisation : l'Autre est autre au point d'être étranger et il n'y a rien de commun entre le moi et lui ; un rapport éthico-métaphysique pourrait originellement commencer à partir de ce point initial. Peut-être pourrait-t-on dire que la proximité n'est possible qu'à partir de cette origine caractérisée par l'absence de communauté préalable. Et s'il y a ultérieurement une communauté, elle ne serait concevable qu'à la base de ce « *rapport sans rapport* » originel. Au commencement, dirait Lévinas, était la séparation. Ici, la proximité est pensée non pas dans la contrariété avec la séparation, mais à travers celle-ci. La proximité à travers la distance nous donne le modèle du rapport non-totalisant entre le moi et l'autre.

³⁹ Comparez : « *La relation avec le Tu est immédiate. Entre le Je et le Tu ne s'interpose aucun jeu de concepts, aucun schéma et aucune image préalable* ». Buber, M., **Je et Tu**, trad. Par G. Bianquis, Aubier, Paris, 1999, p. 30. Dans cette relation immédiate, le respect de l'altérité demeure essentiel. Dans son essai sur Buber Lévinas écrit : « *La tentative de Buber consiste à maintenir dans la relation Je-Tu l'altérité radicale du Tu dans la liaison précisément : Le Je n'y absorbe pas le Tu comme un objet, ni s'absorbe en lui extatiquement. La relation Je-Tu est une relation avec ce qui demeure absolu malgré la relation* » (NP, 32-33). Lévinas indique sa dette à Buber dans la préface de l'édition allemande de *Totalité et Infini*. Chez Lévinas, la conservation de l'altérité est strictement liée à l'absence de médiation dans la relation, car une telle médiation déboucherait sur une objectivation de ce qui est autre ou extérieur, comme d'ailleurs Lévinas affirme : « *La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparable, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre* » (TI, 37). Ajoutons tout de suite que cela devrait être valable pour l'intériorité du moi aussi. Voir notre chapitre intitulé « Intériorité et Jouissance ».

⁴⁰ Lévinas parle pour ainsi dire d'une « communauté » de ceux qui n'ont rien de commun. On se demande si une telle « communauté » est réellement concevable. Cette façon de penser de Lévinas lui assure un point de départ radical, à partir duquel Lévinas pense la société actuelle, en lui ramenant à son état éthique originel. En situant à l'origine une telle conception *u-topique*, il prépare un arrière-fond théorique à partir duquel il concevrait la société à base éthique. Dans le style de Lévinas, on rencontre souvent des formulations utopiques, excessives et emphatiques, comme si le langage éthique le nécessitait, comme si Lévinas voulait penser l'éthique à partir d'un *non-lieu*. Rappelons ici que, selon Lévinas, on a abouti à la société par la « *limitation du Bien* », et non pas à partir de l'état de nature où règne la guerre de tous contre tous, comme le concevait Hobbes. Ainsi, la société est conçue à base éthique, en partant du Bien originel ou pré-originel, comme si la société actuelle était une 'dégradation' d'une relation éthique initiale d'homme à homme. Dans un entretien, il dit : « *Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. 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 que s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme?* » (EI, 85).

On pourrait dire que Lévinas veut, en vérité, concevoir un rapport non-totalisant qui ne s'appuierait pas sur la participation où le moi et l'autre perdraient leur singularité en adhérant à un ensemble. Lévinas doit l'idée de totalité à Rosenzweig, mais il ne serait pas faux de dire qu'il en a déjà la notion, quand on regarde de plus près sa conception de l'être surtout dans ses premiers livres. L'idée de l'hypostase comme rupture de la participation à l'être que nous rencontrons notamment dans *De l'Existence à l'existant* nous fait penser les notions de la séparation et de la totalité qui se trouvent fréquemment dans *Totalité et Infini*. Et on a une forte impression que, chez Lévinas, la critique de l'être se superpose en grande mesure avec celle de la totalité. Il semble, voire, rétablir quelque fois une équivalence entre l'être et la totalité. Donc, on peut aisément rétablir un rapport entre l'être anonyme dans son fonctionnement impersonnel et dépersonnalisant, d'une part, et la totalité comme généralité qui ne permet pas ce qui est singulier de s'exprimer personnellement, de l'autre.⁴¹ Dans ce sens, la philosophie de Lévinas ne serait, en vérité, qu'une apologie du Multiple⁴² contre le Total dans un langage éthique, un langage qui est strictement lié à la notion de la séparation animée par l'idée de l'infini.

Section II – Idée de l'infini

Dans les livres allant jusqu'à *Totalité et Infini*, que nous allons analysés dans la partie précédente, nous ne rencontrons pas l'idée de l'infini. Il est vrai que Lévinas nous parle de l'« *Infini* » et du « *Désir de l'infini* » dans la préface à la deuxième édition du *De l'Existence à l'existant*, mais cette préface a été rédigée en 1981, bien après la parution de *Totalité et Infini* (1961). On pourrait dire que ce qui guide les livres de jeunesse de Lévinas où le souci de sortir de l'être est prédominant est l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'être, même si ce terme n'est fréquemment pas mentionné. Lévinas formule la relation avec autrui – la seule voie pour sortir de l'être – comme « *le mouvement vers le Bien* » dans la préface dont nous avons parlée (EE,

⁴¹ Lévinas met en avant la multiplicité – où le singulier s'affirme comme le subjectif – contre la totalité dépersonnalisante et neutralisante, et la considère comme une expression essentielle de la relation métaphysique. « *Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un exister multiple, le pluralisme* » (TI, 242). Sur l'idée de multiplicité, voir (TI, 107-108, 242 et ss.)

⁴² On va discuter si ce « *Multiple* » est limité au « *social* » dans la dernière section (« *Le Sens unique* ») de cette partie.

13). Le recours de Lévinas à l'idée cartésienne de l'infini est à une date relativement tardive, pourtant il reste presque toujours déterminant à travers ses écrits ultérieurs. Le premier écrit qui traite l'idée de l'infini devrait être « *La philosophie et l'idée de l'infini* » (EDE, 165-178) daté de 1957, avant quatre années de la parution de *Totalité et Infini*. Traitant quelques notions centrales comme visage, désir, langage et conscience morale en connexion avec l'idée de l'infini, cet article annonce, en un sens, *Totalité et Infini*. L'idée de l'infini devient, dorénavant, la notion cruciale sur laquelle Lévinas fondera la relation du moi avec l'autre. Et pourtant, l'idée du Bien n'est jamais quittée, seulement celle de l'infini a commencé à jouer un rôle prépondérant et opérative dans l'explicitation et la fondation de la relation avec autrui.

« Platon se tient en elle [dans la tradition de l'Autre] quand il met le Bien au dessus de l'être, et, dans Phèdre, définit le vrai discours comme un discours avec les dieux. Mais c'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure dont nous voulons retenir d'ailleurs uniquement le dessin formel » (EDE, 171).

Il faudrait souligner que, dans *Totalité et Infini*, Lévinas pense l'infini plutôt selon l'idée cartésienne de l'Infini. La notion de l'infini se converge, chez lui, avec les notions de l'extériorité, de l'altérité, de la transcendance et de Dieu. L'infini luit dans le visage d'autrui. Le mouvement totalisant de l'être est brisé par la transcendance en tant qu'infini. Car, l'infini exprime un surplus sur toute totalité qui tend à enfermer la signifiante dans le fonctionnement immanent de l'être en inhibant ce qui est extérieur ou ce qui est autre. N'étant pas un être, ni quelque chose de substantiel, l'infini 'se donne' comme désir qu'on ne peut pas satisfaire. Car, dans la relation avec l'infini, il y a toujours un excès, un surplus qu'on ne peut pas contenir. La relation avec l'infini ne ressemble pas à une relation du contenant et du contenu où le premier contient ou comprend le dernier, ni à une relation avec un objet thématizable, ni non plus à un rapport de besoin qui suppose une satisfaction. Comme nous avons dit, l'infini 'se donne' comme désir, s'il y a lieu ici de parler d'un se donner. Dans ce se donner, il y a toujours un surplus, cela veut dire que, dans cette relation, le désirant ne contient jamais le désiré, ne le comprend jamais, ne l'absorbe jamais. Donc, la relation à l'infini que Lévinas nomme « *Désir* » est l'inadéquation contrairement à l'idée de l'être qu'est « *idée adéquate en soi* », du fait que « *l'être est thème par excellence, d'emblée à la mesure du Même* » (LC, 73). Or,

l'infini n'est pas corrélatif de l'idée de l'infini, parce que ici il ne s'agit point de l'adéquation qu'on observerait dans la corrélation noético-noématique. Ce dont il s'agit, c'est plutôt d'un bouleversement de l'intentionnalité : « *Contrairement à la maîtrise parfaite de l'objet par le sujet dans l'intentionnalité, l'Infini désarçonne son idée* » (LC, 86). Or, Lévinas maintient que l'idée de l'être est dans une parfaite conformité avec l'intentionnalité :

« *L'intentionnalité, aperçue au fond de la pratique et de l'affectivité par le mouvement phénoménologique, établit à travers toutes les formes de la conscience la commune mesure entre la conscience et l'être. La conscience en tant que la conscience de..., même dans l'acte ou le sentiment, est conscience de l'être. Et inversement, toute la gravité de l'être peut se résoudre en jeu de la conscience, en illusion, tant est rigoureuse l'adéquation* » (LC, 73).

Selon Lévinas, la phénoménologie a thématiqué l'être en lui rendant à la mesure de la conscience, au point que l'être a été réduit à un corrélatif de la conscience, à un thème, à un objet. Ainsi dépourvu de son extériorité, l'être n'offrirait aucun surplus par rapport à la conscience qui le comprend et deviendrait un jeu intérieur de celle-ci. Réduit à son dévoilement, à son apparition à la conscience, l'être deviendrait apparence ou – comme dirait Heidegger – « *phosphorescence* ». On pourrait dire que tout souci de Lévinas, c'est rendre à l'« être » son extériorité, en le sauvant de la maîtrise de la conscience.⁴³ Mais il le fait par une rhétorique s'élevant au dessus de l'être – « *idée adéquate en soi* » –, en quittant entièrement le mot d'être à l'onto-phénoménologie, et surtout à Heidegger. Ainsi, se précise son propre domaine : au-delà – infini – extériorité – altérité, non contaminés par la corrélation noético-noématique ; et se précise en même temps la programmation du philosophe : mettre en avant et défendre ce qui déborde, éclate ou bouleverse la structure intentionnelle qui suppose une adéquation entre la noèse et le noème ou entre la conscience et l'objet. La trans-onto-phénoménologie de Lévinas s'affirme là où se trouve ce débordement, cet éclatement ou ce bouleversement : « *autrui n'est pas du monde* », « *le visage éclate son plasticité* », « *Dieu est au delà de l'être* », « *éthique est dés-inter-essement* ». C'est une philosophie qui se veut celle

⁴³ Le langage ontologique est prévalent dans *Totalité et Infini* (1961). Là, Lévinas écrit que « *l'être est extériorité* » (TI, 322) ; de plus, il définit l'extériorité comme « *essence de l'être* » (TI, 324). Ici, Lévinas conçoit l'être comme quelque chose débordant la totalité, mais, il va quitter plus tard ce langage ontologique, comme on voit dans *Autrement qu'être* (1974) où la relation éthique devient « *dés-inter-essement* », c'est-à-dire sortie de l'être, ce qui signifie, en un sens, un retour au langage adopté dans *De l'Évasion* (1934).

de l'inadéquation, du non-thématisable et du non-englobable, d'où provient la signification originelle. « *La signification est dans le surplus absolu de l'Autre par rapport au Même* » (TI, 98 ; nous soulignons).

Lévinas trouve dans l'idée cartésienne de l'infini une structure formelle propice à expliquer et à fonder la relation du moi avec l'autre. L'infini cartésien, c'est Dieu. Descartes recourt à deux voies pour prouver l'existence de Dieu. L'une est *a priori* qui va être nommé *ontologique* à partir de Kant et qui s'inspire de Saint Anselme. Si Dieu est, par définition, un être souverainement parfait, donc il est inconcevable que Dieu soit inexistant, parce que l'inexistence est une imperfection. En fin de compte, l'existence de Dieu appartient nécessairement à l'essence de Dieu. Cette preuve tire l'existence de Dieu de son concept même. Nous ne nous arrêtons pas longuement sur cette preuve, car nous nous intéressons ici à l'autre. Selon cet autre preuve qui s'appelle *a posteriori* ou « *par les effets* », moi en tant qu'un être fini, j'ai, dans mon esprit, l'idée d'un être infini (Dieu). C'est une idée parfaite qui a été mise en moi qui est imparfait. Selon Descartes, l'idée de l'infini ne peut pas être un produit de l'esprit fini et imparfait, elle doit être mise en moi par Dieu qui est souverainement parfait: « *Je n'aurais pas néanmoins l'idée d'un substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie* »⁴⁴. Puisque tout effet se renvoie à une cause, l'idée de l'infini aussi se renvoie à une cause, c'est-à-dire, à l'infini. La cause devrait être plus parfaite que son effet ; elle devrait être infinie, car ce qui est représenté en idée est un être infini. « *Afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle elle se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective* »⁴⁵. « *Maintenant c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet ; car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ?* »⁴⁶ Descartes tire ainsi de l'existence idéelle de Dieu dans notre esprit son existence réelle, par l'idée

⁴⁴ Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, PUF, Paris, 1956, p. 69.

⁴⁵ Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, p. 63. Descartes fait une distinction entre la *réalité objective* qui désigne la réalité des idées dans notre esprit et la *réalité formelle* qui désigne les choses existantes indépendamment de notre esprit. Ainsi, il dit par exemple que l'espace existe *formellement* dans les corps et existe *objectivement* dans la pensée du penseur. D'autre part, l'attribut d'*éminent* est utilisé par Descartes pour Dieu qui est parfait.

⁴⁶ Descartes, **Les Méditations Métaphysiques**, p. 61-62.

de l'infini : Moi qui possède une telle idée en moi, je dois nécessairement avoir été créé par un être infini.

Ici, ce qui à retenir pour Lévinas ce n'est pas l'existence ou l'inexistence de Dieu, mais c'est qu'il y a une énorme disproportion ou démesure entre l'esprit fini et l'infini reçu par cet esprit, et que l'esprit contient, dans cette situation exceptionnelle, plus qu'elle ne contient, autrement dit on pense plus qu'on ne pense, du fait que l'infini comme *idéatum* déborde infiniment l'idée. Ici, en « saisissant » son *idéatum*, l'idée lui garantit en même temps son insaisissabilité (LC, 85). Donc, la relation de l'idée finie avec l'*idéatum* infini est loin d'être une adéquation où la *cogitation* égalise son *cogitatum* en l'absorbant dans l'immanence de la conscience. Le *cogitatum* présente un surplus par rapport à la *cogitation* qui n'est pas situé à son échelle. C'est le point où l'intentionnalité se bouleverse : « *Cogitatum d'une cogitation... dépasse toute capacité ; sa « réalité objective » de cogitatum, fait éclater la « réalité formelle » de la cogitation.* Ce qui renverse peut-être – avant la lettre – la validité universelle et le caractère originel de l'intentionnalité » (DVI, 105 ; nous soulignons). Contrairement à ce qui se passe dans la relation intentionnelle où l'objet s'assimile dans la pensée et y perd toute son altérité, « *l'altérité de l'infini ne s'annule pas, ne s'amortit pas dans la pensée qui le pense. En pensant l'infini, le moi d'emblée pense plus qu'il ne pense. L'infini ne rentre pas dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept. L'infini c'est le radicalement, l'absolument autre* » (EDE, 172). On devrait dire que c'est par souci du respect envers l'Autre que Lévinas s'adresse à l'idée de l'infini qui « *désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense* » (TI, 42). Le fait que le Dieu pensé dans la pensée déborde infiniment cette pensée, c'est-à-dire conserve son extériorité ou altérité, constitue, pour Lévinas, un modèle théorique à partir duquel il va penser la relation éthique. Ce qui ne se trouve pas chez Descartes, car il s'intéressait seulement à la preuve de l'existence de Dieu. Quant à Lévinas, ce à quoi il s'intéresse c'est seulement à la structure formelle que l'analyse s'offre : « *C'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure dont nous voulons retenir d'ailleurs uniquement le dessein formel* » (EDE, 171). D'ailleurs, il écrit : « *Le primat du moral n'est plus cartésien, j'en conviens. J'ai suivi seulement le rythme admirable de la pensée cartésienne* » (LC, 103). Lévinas trouve ainsi dans la

troisième méditation de Descartes un cadre formel qui serve à fonder théoriquement sa conception concernant la relation du moi avec autrui ; et là, il trouve en même temps un apport cartésien pour sa pensée qui met en cause l'intentionnalité. Ce passage montre bien, pensons-nous, comment Lévinas met en question l'idée de l'intentionnalité husserlienne à partir de l'idée cartésienne de l'infini⁴⁷ et fonde sa pensée éthique sur celle-ci.⁴⁸

« Autrui provoque ce mouvement éthique dans la conscience et qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du même avec lui-même, comporte un surcroît, inadéquat à l'intentionnalité. A cause de ce surcroît inassimilable, nous avons appelé la relation qui attache le Moi à Autrui idée de l'infini. L'idée de l'infini n'est pas une intentionnalité dont Infini serait l'objet. L'intentionnalité est un mouvement de l'esprit adapté à l'être. Elle vise. Elle va vers un thème. Dans le thème l'être se loge à l'aise. L'être est le 'thématisable' par excellence, le proposable, le thétique. Mais l'intentionnalité, qui est l'ouverture de la pensée sur le thème, ne déborde pas ce thème. Elle ne consiste pas à penser plus que ce qui est pensé en elle. Le noème se dessine parfaitement dans la noèse. L'idée de l'infini consiste précisément et paradoxalement à penser plus que ce qui est pensé en le conservant cependant dans sa démesure par rapport à la pensée. L'idée de l'infini consiste à saisir l'insaisissable en lui garantissant cependant son statut d'insaisissable » (LC, 84-85).

Alors que Descartes n'attribue aucune signification étique à l'idée de l'infini, Lévinas l'investit en relation étique entre le moi et l'autre et essaie de la penser comme le « rapport social ». *« L'idée de l'infini se tient dans le rapport avec*

⁴⁷ Lévinas établit un rapport de contrariété entre l'intentionnalité de transcendance qui s'appuie sur l'idée de l'infini supposant l'inadéquation, d'une part, et l'intentionnalité objectivante ou l'intentionnalité tout court supposant l'adéquation noético-noématique, de l'autre. Cette contrariété ou différence entre transcendance et objectivité traverse *Totalité et Infini* (TI, 41). Dans ce même livre Lévinas écrit en soulignant : « La corrélation [noético-noématique] n'est pas une catégorie qui suffit à la transcendance » (TI, 45).

⁴⁸ On pourrait aisément affirmer que Lévinas adopte, dans *Totalité et Infini*, une stratégie qui utilise l'idée cartésienne de l'infini pour mettre en question et, en fin de compte, pour dépasser l'idée husserlienne de l'intentionnalité. Ce livre majeur peut ou – peut-être – doit être lu dans cet angle, comme le passage suivant tiré de la « préface à l'édition allemande » nous fait penser : « La recherche où s'engage *Totalité et Infini* ne consiste certes pas à mettre en question la phénoménologie de l'objet embrassé par sa science, de la présence se prêtant à sa saisi, de l'être reflété dans son idée – de ce pensé toujours à la mesure de sa pensée – corrélation et correspondance du rigoureux parallélisme noético-noématique de l'intentionnalité animant la conscience transcendante dans l'admirable œuvre husserlienne. Et sans doute, le théorique qui, dans toutes les formes de cette conscience (pensées selon testament philosophique de Brentano), reste le fondement indispensable ou le mode privilégié de toute conscience qu'elle soit affective, axiologique ou volitive. Mais dans le discours de *Totalité et Infini* n'a pas été oublié le fait mémorable que, dans sa troisième Méditation de la première philosophie, Descartes rencontrait une pensée, une noèse, qui n'était pas à la mesure de son noème, de son cogitatum. Une idée qui donnait au philosophe des éblouissements au lieu de se loger dans l'évidence de l'intuition. Pensée pensant plus – ou pensant mieux – qu'elle ne pensait selon la vérité. Pensée qui répondait aussi avec adoration à l'Infini dont elle était la pensée. Pour l'auteur de *Totalité et Infini* ce fut là un grand étonnement après la leçon sur le parallélisme noético-noématique dans l'enseignement de son maître Husserl qui se disait, lui-même, disciple de Descartes ! » (TI, III-IV).

Autrui » (EDE, 172). Et pourtant, Lévinas trouve dans la *troisième méditation* un apport qui va supporter sa lecture morale de l'idée de l'infini.

Ainsi, l'interprétation éthique de l'idée cartésienne de l'infini fournit à Lévinas une base théorique sur laquelle il va fonder l'édifice de sa pensée éthique. Car, l'idée de l'infini lui assure un cadre formel à partir duquel il va penser une situation où le Même entre dans une relation avec l'Autre sans compromettre l'extériorité de celui-ci. Ce rapport est un rapport avec l'insaisissable, l'incompréhensible⁴⁹, l'inthématisable, l'irreprésentable et l'inassimilable, donc, avec un surplus qui bouleverserait la structure de la conscience. Ici, Lévinas fait une transfère de la conscience cognitive à la conscience morale, du bouleversement de celle-ci par l'idée de l'infini à la mise en question de celle-là par *autrui*. Lévinas donne ainsi une tonalité tout à fait morale à l'idée cartésienne de l'infini.

Descartes commence par le Cogito qui va trouver un peu plus tard l'idée de l'infini en soi. Selon Descartes, ce qui est premier ici, c'est l'idée de l'infini, c'est-à-dire l'idée de Dieu, même si elle vient après chronologiquement. C'est « *l'antériorité du postérieur* » – une structure inconcevable selon la logique formelle. L'idée de l'infini est, en vérité, antérieure au Cogito qu'elle est chronologiquement postérieure, parce qu'elle la fonde, parce que le Cogito trouve son légitimation ultime – un peu plus tard – dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini est avant le Cogito, car s'il n'y avait pas eu déjà l'idée de l'infini, il n'aurait jamais été possible de parler du Cogito ainsi fondé. Il faudrait souligner que, suivant le « *rythme admirable* » de la pensée de Descartes, Lévinas recourt à la structure de la « *postériorité de l'antérieur* », quand il explique la relation du Moi et de l'Autre. Ainsi, le Moi qui vient chronologiquement avant est fondé postérieurement par l'Autre (TI, 47). Premier chronologiquement, le

⁴⁹ L'incompréhensibilité de l'infini est déjà soulignée par Descartes comme sa qualité essentielle. L'infini – nom cartésien de Dieu – surpasse infiniment notre compréhension. Il affirme qu'on peut *savoir* Dieu, mais on ne peut pas le *comprendre*. Et Descartes donne un exemple pour illustrer la distinction entre ceux-ci : « *Nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelque chose que ce soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras : car comprendre, c'est embrasser de la pensée ; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée* ». Lettre à Mersenne, 27 Mai 1630, citée par J-M. Beyssade, in **L'Entretien avec Burman**, PUF, Paris, 1981, p. 173. Etant donné qu'il est incompréhensible, l'infini n'est pas représentable ou thématisable comme un objet. Il fait éclater le cadre formel de l'esprit, parce qu'il le déborde infiniment. Il renverse, il désarçonne l'intentionnalité qui veut le convertir en ses termes. Ainsi, l'infini comme *ideatum* présente toujours un surplus, un débordement, une démesure par rapport à l'idée qui se révèle incapable de le contenir ou de le comprendre. Cette structure formelle est appliquée par Lévinas à la relation avec *Autrui*.

moi égoïste rencontre avec Autrui et l'accueille et, dans cet accueil, il trouve en question sa liberté et spontanéité et se vide ainsi de son égoïsme, ce qui veut dire qu'il est fondé éthiquement. Donc, Autrui est antérieur postérieurement. Comme on voit, ce qui est appartient à l'égologique – c'est-à-dire au domaine du Cogito – chez Descartes est transporté par Lévinas au domaine de l'intersubjectivité éthique.

Mais, il faut indiquer aussi que Lévinas ne sera pas attardé à trouver à la fin de la *troisième méditation* – qu'il « *abuse toujours* » – quelque chose d'éthique, quelque chose dépassant déjà le réflexif, où Descartes exprime son « *admiration* » et « *adoration* » devant la Majesté divine, « *comme si, brusquement, il avait aperçu, derrière les arguments, un visage* » (LC, 104) :

« Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer, et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre ».⁵⁰

Lévinas pense Dieu toujours à partir de l'éthique, c'est-à-dire à partir de la relation d'homme à homme (DMT, 218) ; il ne le considère jamais selon les considérations théologiques ou spéculatives. Quand il interprète ce passage, il établit un lien entre le Visage et Dieu (LC, 104). La différence entre le Dieu de l'éthique et le Dieu de la théologie ou de la philosophie réside en ceci que le premier ne se révèle qu'à travers la relation interhumaine, alors que le deuxième se révèle seulement comme un objet de réflexion dans l'onto-théologie. Lévinas interprète l'idée de Dieu – idée de l'infini – comme « *amour de prochain* » qui *se concrétise* dans les « *obligation envers les humains* » (TrI, 22). C'est là que nous voyons la différence : Alors qu'on va au Dieu purement conceptuel par des raisonnements rigoureusement théoriques, on s'approche de Dieu de l'éthique à travers toute la concrétude de l'interhumain. Aller vers Dieu, pour Lévinas, « *c'est aller vers les Autres* » (HAH, 69-70). Chez lui, l'idée de l'infini déborde déjà le réflexif ou le spéculatif, elle est Désir que nous éprouverions dans la concrétude de la relation éthique avec autrui.

⁵⁰ Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, p. 79-80 ; nous soulignons.

L'idée de l'infini nous permet de concevoir la relation du moi avec l'autre en dehors de la totalité où les termes s'absorbent dans un Tout par une médiation d'un troisième terme. Contrairement à l'idée de l'infini qui suppose l'extériorité, l'idée de totalité tend inévitablement à englober ce qui est extérieur, et à l'absorber dans son immanence. Lévinas critique, par l'idée de l'infini, l'idée de totalité et pense la relation morale selon cette première. « *Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendance de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le 'je pense' entretient avec l'infini qu'il ne pas aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée 'idée de l'infini'* » (TI, 40). De même, dans la relation entre le Cogito et l'infini, la séparation est conservée, c'est-à-dire que ni l'intériorité du Cogito, ni l'extériorité de l'infini ne sont compromises par cette relation où les termes restent absolus et ne se totalisent pas ; de même, la relation entre le moi et l'autre qui est structurée selon l'idée de l'infini est loin d'une totalisation quelconque. De même, l'*ideatum* dépasse son idée – cela est « l'exceptionnel » de l'idée de l'infini – ; de même, autrui dépasse l'idée que j'ai de lui. Et de même, le Cogito ne réduit pas l'infini à ses catégories ; de même, le moi, qui entre dans une relation éthique avec autrui, ne le réduit pas à ses termes. Dans les deux cas à la fois, il y a un surplus, un excès qui n'est pas réductible ou qui n'est pas totalisable. « *L'argumentation cartésienne qui prouve l'existence séparée de l'infini par la finitude de l'être ayant une idée de l'infini* » (TI, 40) serve, ainsi, pour Lévinas, de fonder théoriquement la relation éthique qui exige toujours la non-totalisation et la séparation.

Lévinas nomme, d'ailleurs, cette relation à distance Désir. « *L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'infini, se produit comme Désir* » (TI, 42). C'est une relation où le Désirable n'est possédé, n'est absorbé par le Désirant, contrairement à une relation de besoin qui aboutirait à la satisfaction. Là, loin d'être satisfait, le Désir est suscité par le Désirable, et le Désirant se nourrit de ses faims creusés et jamais apaisés.⁵¹ C'est la relation avec l'extérieur qui s'échapperait toujours à l'emprise, à la possession et à la vision et au savoir du moi. Le regard qui veut se rejoindre son « objet » va inévitablement se trouver déçu dans cette relation de désir – une relation qui déborde toujours toute sorte d'adéquation

⁵¹ « *Le vrai Désir est celui que le Désiré ne comble pas, mais creuse. Il est bonté... Il est le manque dans l'être qui est complètement et à qui rien ne manque* » (EDE, 175).

compromettant l'altérité absolue du Désirable. Désir vise l'autre, l'absolument autre, et en tant que cela, est « *parfaitement désintéressé – bonté* ». Par là, on s'élève au dessus de l'*être* – une idée qui est devenu, dans la phénoménologie husserlienne, un jeu intérieur de la conscience qui la prend comme son corrélatif adéquat (LC, 73). Or, Lévinas est à la recherche de la vraie transcendance qui va au-delà de cette notion de l'être, c'est pour cela qu'il cherche à désarçonner l'intentionnalité, et à penser ce qui déborde ou bouleverse l'adéquation que celle-ci suppose, et c'est pour cela qu'il recourt à la notion de Désir pour illustrer la relation avec l'infini. « *L'infini n'est pas un objet d'une contemplation, c'est-à-dire n'est pas à la mesure de la pensée qui le pense. L'idée de l'infini est une pensée qui à tout instant pense plus qu'elle ne pense. Une pensée qu'il pense plus qu'elle ne pense est Désir* » (EDE, 174).

L'idée de l'infini, par laquelle le Moi entre dans une relation de transcendance avec l'Autre, détrône l'hégémonie ou l'impérialisme du Moi sans pour autant compromettre son intériorité. L'idée de l'infini comme Désir indique le « manque » dans le moi « *à qui ne rien manque* » (EDE, 175). La relation avec le visage est de l'ordre du Désir. Lévinas appelle la manière dont se présente l'Autre « *dépassant l'idée de l'Autre en moi* » – visage. « *Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son ideatum – l'idée adéquate* » (TI, 43). Le visage est plus que sa plasticité, il le déborde, c'est pour cela qu'il n'est pas à la mesure du regard qui tend à le thématiser en le réduisant à ses qualités comme figure, couleur, beauté ou laideur. Donc, le visage devrait être pensé non pas en termes de la vision qui veut mesurer adéquatement son objet, mais en termes du Désir qui passe par delà la plasticité et accueille autrui comme dépassant mon idée de lui. Lévinas pense autrui indépendamment de ses qualités (DVI, 129) ; autrui n'est pas celui qui s'offre à la vision ou à la thématisation ; et en tant qu'autrui, il est non-thématisable par excellence.

A coté de la notion de Désir, Lévinas recourt à la notion de Discours, quand il explicite la relation du moi avec autrui. Autrui ne se manifeste pas par ses qualités,

mais il s'exprime. L'expression⁵² est par elle-même différente du *dévoilement* d'un Neutre impersonnel en ceci que par l'expression « *l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa 'forme' la totalité de son 'contenu', pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu* » (TI, 43). Dans l'expression, l'étant est présent à sa manifestation et il s'exprime de soi par soi sans médiation d'un terme commun qui le thématiserait dans le général. Autrement dit, en s'exprimant, l'étant se montre comme singularité résistant à la généralisation thématitante, alors que, dans le dévoilement, l'étant n'est dévoilé qu'en étant absorbé dans l'économie générale de l'être neutralisant. Le *dévoilement* est strictement lié à l'idée de l'être, « *adéquat en soi* », alors que l'expression déborde toute l'adéquation et apporte une notion de vérité se basant sur la parole de l'Autre comme enseignement. « *Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait un pensée. C'est donc recevoir d'Autrui au-delà du capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement* » (TI, 43). Lévinas affirme que l'enseignement ici n'est pas maïeutique, c'est-à-dire nous n'apprenons pas ce qui se trouve déjà en nous ; mais il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contient, de sorte que dans cette enseignement se produit l'épiphanie du visage enseignant – visage qui déborde par son expression son image. Le visage parle et sa parole première est « *Tu ne tuera point* ». Le visage parle et nous dit la signification originelle antérieure à ma *Sinngebung*, et indépendante de mon initiative et de mon pouvoir.

La présence du visage – idée de l'infini en moi – est la mise en question de ma spontanéité, de ma liberté. Le visage me commende, me juge, me mesure. Devant le visage qui parle, qui parle en éthique, je découvre mon injustice. « *Il faut pour me sentir injuste, que je me mesure à l'infini. Il faut avoir l'idée de l'infini, qui est aussi l'idée du parfait comme le sait Descartes, pour connaître ma propre imperfection. L'infini ne m'arrête pas comme une force mettant la mienne en échec, elle met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant* » (EDE, 176). Il faut se mesurer à l'infini parfait pour découvrir son imperfection. On ne peut pas y réussir par la considération théorique qui suppose la primauté de la conscience,

⁵² On va traiter le rapport du concept d'expression aux concepts de signification et de visage dans la première section (« *expression comme signification* ») du troisième chapitre de cette partie.

car la liberté de la conscience reprendrait spontanément ses droits et redécouvrirait sa perfection et sa justesse. Selon Lévinas, la liberté – ou la conscience comme liberté – qui sort d'elle-même pour revenir enfin à elle-même, se mesure non pas à l'Autre, mais à elle-même et trouve sa justification en elle-même. Mais c'est par la honte que la liberté – ou la conscience comme liberté – se découvre comme « *meurtrière et usurpatrice* » dans son exercice même. C'est par le mouvement de la honte que la liberté du moi et sa souveraine coïncidence avec soi sont mises en question. La liberté ainsi mise en question trouve son fondement dans la conscience morale qui l'investit. « *L'existence n'est pas condamnée à la liberté, mais jugée et investie comme liberté... Cette investiture de la liberté constitue la vie morale elle-même. Elle est de part en part hétéronomie* » (EDE, 176). La vie morale de la liberté consiste à se mettre en cause ; cela exige l'ouverture à l'Autre comme la responsabilité envers lui : « *La mise en question du Même par l'Autre est une sommation de répondre* » (LC, 80). Le sujet éthique chez Lévinas ne se singularise que par cette responsabilité : « *Etre moi signifie... ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité* ». On pourrait dire que la responsabilité est la manière d'être de la conscience morale qui est essentiellement insatisfaite, c'est-à-dire est de l'ordre du Désir. Et soulignons que Lévinas prend la conscience morale pour la « *forme concrète* » de l'idée de l'infini (LC, 88 ; EDE, 177). Lévinas voit la liberté comme la « *dernier geste de la connaissance* » (EDE, 177) et affirme que le face à face comme la mise en question de la liberté précède la certitude, le but ultime de la connaissance. De même, il exprime que « *toute critique de soi dans la réflexion se place déjà après la responsabilité* » (LC, 89)⁵³. En fin de compte, la relation avec l'infini trouve son expression concrète dans la responsabilité et, elle conditionne toute réflexion ; d'où on pourrait conclure que la conscience morale – ou la conscience mauvaise – précède et conditionne la conscience cognitive – ou la conscience intentionnelle – (LC, 89-90 ; cf. EN, 132) : « *La conscience morale [exposition de ma liberté au jugement de l'Autre] n'est-elle pas la critique et le principe de la présence de soi à soi ?* » (EDE, 178).

⁵³ Ce passage aussi peut être lu dans le même sens : « *Et parce que la conscience morale est auto-critique, qu'elle fait sa propre critique dans son mouvement en avant, antérieurement au mouvement de la réflexion qui, comme intention seconde, serait déjà dogmatique, que la conscience morale est première et source de philosophie première* » (LC, 88).

La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'Autre ; autrement dit, accueillir l'Autre, c'est s'exposer à son jugement. L'épiphanie de l'Autre est visage où l'Autre m'interpelle en m'enseignant. L'Autre n'est pas seulement en dehors de moi, mais aussi il est en haut de moi ; c'est pour cela que son interpellation est en même temps un enseignement. Il me regarde « *de par sa nudité, de par son dénuement* » il m'interpelle « *de sa humilité et de sa hauteur* », il m'ordonne (LC, 79). Ainsi, il trouble ma bonne conscience, bouleverse ma spontanéité éhontée. Le moi ainsi mis en question se trouve, en face de cette interpellation exigeante, obligé de répondre à l'Autre. De cette « *répondre à* » naît, ainsi, un « *répondre de* ». Dès lors le moi est de part en part responsabilité, au point qu'il y puise son unicité. L'unicité du Moi indique le fait que personne ne peut répondre à sa place (LC, 81). Lévinas définit, ainsi, la subjectivité éthique à partir de la responsabilité.

La responsabilité comme réponse à l'interpellation de l'Autre venant « *de très bas et de très haut* » ouvre, dit Lévinas, la dimension même de l'élévation. « *La mise en question du Moi... ne consiste pas seulement à perdre son assise et son assurance naturelles, mais à s'élever ; la conscience trouve en elle-même plus qu'elle ne peut contenir, l'engagement est une promotion. Et c'est dans ce sens déjà que nous proposons de parler d'une dimension de hauteur qui s'ouvre dans l'être* » (LC, 83). La responsabilité qui fait sortir le Moi de son égoïsme est un dés-inter-essement : on s'élève, par là, au dessus de l'être. Dans ce mouvement qui dépasse l'être, l'égoïsme vire en moralité et le sujet, qui se soumet à une hauteur, s'individualise en responsabilité et s'exalte. Lévinas nomme la mise en question du Moi par l'Autre *élection* aussi. L'élection qu'est « *l'altruisme totale* » est l'engagement le plus radical. Le moi qui se vide de son impérialisme et de son égoïsme conserve pourtant son ipséité et trouve son unicité dans sa responsabilité. Et il est ainsi « *support de l'univers* », selon la formule hyperbolique de Lévinas (LC, 81). C'est supporter l'insupportable, conformément à ce que suggère l'idée de l'infini. Ainsi, la subjectivation du sujet éthique se produit comme la sujétion à tout et à tous. Responsabilité menée à son bout.

Chapitre II

SENSIBILITE ET REPRESENTATION

Section I – Séparation et Intériorité

Comme nous avons déjà souligné, la relation entre le moi et l'autre, qui suppose une séparation, est structurée selon l'idée de l'infini qui assure la structure formelle de cette relation. La séparation ne s'appuie pas sur une opposition, car, dans celle-ci, les termes se déterminent réciproquement, au point de perdre leurs intériorités respectives dans une totalité qui les surdétermine. Par contre, la séparation que Lévinas met en valeur, c'est celle où les termes restent absolus sans se rendre relatif réciproquement et, où la totalisation qui les assimilerait dans un troisième terme est exclue. La transcendance exprimée par l'idée de l'infini est pensée, par Lévinas, à partir d'une telle séparation. Elle exclut extase, union ou fusion dans lesquelles l'intériorité s'évanouirait, et privilégie la relation à distance où le moi accueillerait l'autre, en conservant son intériorité.

Mais Lévinas ne se contente pas de concevoir formellement et abstraitement la séparation entre le moi et l'autre selon le modèle assuré par l'idée de l'infini, il cherche, de plus, à définir le moi, qui est capable d'entrer dans une relation avec l'autre, en des termes concrets comme vie intérieure, psychisme, sensibilité et jouissance. Loin d'être abstrait et formel, le moi lévinassien est décrit toujours à partir de la concrétude. « *La séparation du Même se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme* » (TI, 46). Selon Lévinas, le psychisme comme « *le fait de la séparation radicale* » est la possibilité ou la manière de s'élever au dessus de l'être et de résister à la totalité.

Levinas affirme que le Cogito atteste la séparation. Comme nous avons vu, dans la relation Cogito-Dieu (fini-infini), Dieu dépassant infiniment son idée en nous sous-tend, d'après la *troisième méditation*, l'évidence du Cogito. Descartes commence par l'évidence du Cogito, pour arriver enfin à celle de Dieu qui, à son tour, se révèle sous-tendre, *après coup*, celle du Cogito. Autrement dit, Descartes part de la certitude du Cogito, pour prouver l'existence de Dieu, une fois que celle-ci est prouvée, Dieu se révèle comme fondant le Cogito qui l'a prouvé. Levinas explique ce cercle selon la « *postériorité de l'antérieur* ». Ici, Dieu qui est *avant* selon l'ordre ontologique vient *après* selon l'ordre chronologique. « *Sa cause [Dieu], plus ancienne que lui [Cogito], est encore à venir. La cause de l'être est pensée ou connue par son effet [Cogito], comme si elle était postérieure à son effet* ». Le fait qu'il existe « *plusieurs moments dans la démarche* » – ce qui donne, en effet, une impression de cercle – paraît à Levinas comme l'attestation de la séparation (TI, 46). Nous pensons qu'il est possible ici d'interpréter ces « *plusieurs moments* » comme multiplicité des temps que Levinas cherche dans une séparation radicale : « *La séparation n'est radicale que si chaque être à son temps, c'est-à-dire son intériorité* » (TI, 50). Le fait que Cogito découvre Dieu comme sa fondation n'est pas *d'emblée*, mais *après coup*, laisse un « *espace* » au Cogito, « *ne fût-ce que pendant un instant* » – un espace athée préalable à l'affirmation, mais aussi à la négation. Le Cogito et Dieu ne sont pas considérés ici en simultanéité, car chacun a son temps. Il s'avère que la pensée diachronique de Levinas a adopté facilement cette démarche à plusieurs temps qui crée un « *espace de cogito* », même pendant un instant. C'est, nous semble-t-il, à partir de cette « *espace* » qui précède la mise en moi de l'idée de l'infini que Levinas essaie de penser l'athéisme, l'égoïsme et donc la solitude du Moi qui n'accueille pas encore Autrui, mais capable de le faire.

« *Le présent du cogito, malgré l'appui qui se découvre après coup dans l'absolu qui le dépasse, se soutient tout seul – ne fut-ce que pendant un instant, l'espace d'un cogito. Qu'il puisse y avoir cet instant de pleine jeunesse, insouciant dans son glissement dans le passé et de son ressaisissement dans l'avenir (et que cet arrachement soit nécessaire pour que le moi du cogito s'accroche à l'absolu), qu'il y ait, en somme, l'ordre ou la distance même du temps – tout cela articule, la séparation ontologique du métaphysicien et du métaphysique* » (TI, 47).

C'est, s'il faut répéter, à partir de cette « *espace* » – de ce *quant à soi* – que Levinas va penser originellement le *Moi athée-égoïste-satisfait-séparé-seul* qui va,

après coup – c'est-à-dire après un instant de *quant à soi* – accueillir Autrui. Sans doute, cela est formellement semblable au fait que le Cogito reçoit *après coup* l'idée de l'infini. Nous entendons ainsi pourquoi Lévinas considère la satisfaction, l'égoïsme, la solitude et l'athéisme comme la condition de la rencontre avec Autrui. « *L'Après ou l'Effet... conditionne l'Avant ou la Cause* » (TI, 47). Mais, le Moi [l'*Après* ou l'*Effet*] qui conditionne l'Autre [l'*Avant* ou la *Cause*] se découvre, après un instant de *quant à soi* (« *espace de Cogito* »), comme fondé par lui. L'antérieur ne vient pas d'emblée, mais il vient postérieurement, comme si on voulait que le Moi ait son temps (c'est-à-dire son *intériorité*), contrairement à la situation où on se trouve pris dans une simultanéité totalisante, et, que, ayant ainsi une volonté, une liberté ou une initiative, le Moi puisse se découvrir comme créé, en allant en deça de cette volonté, de cette liberté ou de cette initiative. Seul, un être libre, séparé et indépendant peut, selon Lévinas, y aller, et découvrir, par là, sa condition de créaturalité. « *C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été causa sui, a le regard et la parole indépendant et est chez soi. Nous appelons volonté un être conditionné de telle façon que sans être causa sui, il est le première par rapport à sa cause. Le psychisme en est la possibilité* » (TI, 52). Comme Lévinas nous avertit, l'athéisme signifie ici la situation préalable à l'affirmation, mais aussi à la négation de Dieu. L'athéisme est initialement ignorance, mais c'est une ignorance qui est capable de recevoir l'enseignement. C'est la situation de base qui précède l'accueil de l'Autre et en constitue la condition.

Le moi athée n'est pas encore sorti de « *chez soi* », de l'« *espace de cogito* » : il est seul et égoïste. Et, en tant que tel, il est en dehors de la totalité et au dessus de l'être, car, l'*être-séparé* signifie chez Lévinas, la rupture de la participation. De même, le moi est indépendant dans son athéisme et dans son égoïsme, malgré sa dépendance initiale découlant du fait qu'il est créé. Lévinas lit ainsi la création comme l'indépendance à travers la dépendance, et l'interprète en terme de la séparation.

« La création ex nihilo rompt le système, pose un être en dehors de tout système, c'est-à-dire là où sa liberté est possible. La création laisse à la créature une trace de dépendance, mais d'une dépendance sans pareille : l'être dépendant tire de cette dépendance exceptionnelle, de cette relation, son indépendance même, son extériorité au système... »

L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa séparation à l'égard de l'infini. Cette séparation n'est pas simplement négation. S'accomplissant comme psychisme, elle s'ouvre précisément à l'idée de l'infini » (TI, 108)

Selon Lévinas, être séparé veut dire avoir une intériorité et exister comme un psychisme. Il décrit ainsi la séparation en terme de la sensibilité, élément de la jouissance, et prend le psychisme – la vie intérieur – comme un « *principe d'individualisation* » (TI, 52). « *La pluralité requise pour le discours [modalité de la relation entre le moi et autrui], tient à l'intériorité dont chaque terme est 'doué', au psychisme, à sa référence égoïste et sensible à soi-même. La sensibilité constitue l'égoïsme même du moi* » (TI, 53). La relation du moi et de l'autre exige, selon Lévinas, une séparation où les termes restent absolus. C'est la raison pour laquelle il conçoit le moi comme ayant une intériorité sensible, comme il conçoit, à son tour, l'autre dans son altérité. Lévinas tend, en tout cas, à penser le moi dans sa concrétude, et de ce fait, il évite, par principe, l'abstraction idéaliste qui implique toujours le risque d'absorber les termes, par une conceptualisation abstractive, dans un système. Il agit, en effet, par souci de conserver, dans une relation, la pluralité des termes, et pour cela, il veut restituer au Même sa mêmeté et à l'Autre son altérité. Et, la mêmeté est décrite, par lui, non pas spéculativement ou abstraitement, mais dans toute sa concrétude, comme ces lignes l'illustrent bien : « *Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre* » (AE, 119)⁵⁴. De même, c'est « *entre êtres de chair et de sang* » que se passe la relation que décrit Lévinas (AE, 119).

En fin de compte, la jouissance est le mode d'être du Moi séparé-seul-indépendant-égoïste-athée-satisfait. Selon Lévinas, c'est, seulement, ce moi qui peut éprouver le désir métaphysique, parce qu'il est par-delà la dépendance du besoin, et parce qu'il « *ne doit rien ni dialectiquement, ni logiquement, à l'Autre* » (TI, 54). Paradoxalement, même s'il ignore d'emblée l'Autre, c'est seulement ce moi égoïste qui est capable d'entrer dans une relation de transcendance avec lui. Loin d'être une abstraction idéaliste, le moi chez Lévinas est tout à fait concret et sensible contrairement à autrui qui se révèle en dehors ou au dessus de ses qualités, c'est-à-dire se révèle en débordant tout contexte. Ne s'offrant pas à l'intuition et à la vision et déchirant le sensible dans son expression, le visage semble s'exprimer d'une façon

⁵⁴ Lévinas trouve surprenant l'absence d'une analyse de la jouissance chez Heidegger. Ainsi, il écrit d'une façon ironique : « *Le Dasein chez Heidegger n'a jamais faim* » (TI, 142).

abstraite. Et pourtant, la relation avec le visage – responsabilité ou obligation envers autrui – est décrite par Lévinas non pas en termes abstraits, mais concrètement. C'est à travers la sensibilité que la relation éthique se réalise ; elle ne s'appuie jamais sur une réflexion passible ou sur une contemplation sereine. Lévinas est, en un sens, le penseur du concret, il est étranger à la logique de la représentation qui prône le théorique. C'est pour cela que les notions de la jouissance et de la sensibilité se trouvent fortement soulignées dans sa philosophie.

Section II – Intériorité et Jouissance

Dans l'analyse de l'hypostase, nous avons vu la naissance du sujet au sein de l'être anonyme. Le sujet était au monde dans la sphère égologique dont la caractéristique principale était l'absence de l'autre en tant qu'autre. Le monde était caractérisé, d'une part, par la sincérité et la jouissance, et de l'autre, par l'intention et la lumière. C'était des analyses se trouvant dans *De l'Existence à l'existant* et dans *Le Temps et l'autre*. Avec *Totalité et Infini* (1962) l'analyse de la sphère égologique qu'est « l'analyse des relations qui se produisent au sein du Même » (TI, 112) atteint une maturité. De ce point de vue, il existe une continuité ; l'analyse de la sphère égologique, c'est-à-dire du Même se trouve plus développée dans ce livre majeur. En faisant cette analyse, Lévinas vise en effet à décrire le moi séparé comme ignorant autrui, mais en même temps comme étant capable de l'accueillir, en traitant ce moi non pas par l'abstraction comme le fait l'idéalisme, mais en le décrivant dans la concrétude de son égoïsme. La rencontre entre le moi et l'autre où les termes sont conservés n'est possible que si le moi a déjà une intériorité séparée. Le moi séparé comme psychisme ou comme vie intérieure rendrait possible une relation avec autrui, une relation où la distance entre les termes interdirait une fusion probable. De même, la conservation du moi dans la relation avec autrui grâce à la séparation rendrait possible la résistance à la totalisation, à être totalisé dans un ensemble.

La notion de séparation décrite dans *Totalité et Infini* est en un sens une reprise et un développement de la notion d'hypostase. L'hypostase est auto-référence du sujet à l'égard de l'être anonyme dont il s'est libéré, de même, la séparation signifie l'indépendance du moi. Et pourtant, la séparation n'est pas une position

abstraite, car elle s'accomplit concrètement dans la jouissance et l'habitation. La jouissance signifie la relation du sujet sensible et corporel au monde. Jouir, c'est vivre de..., se nourrir de ce qui est autre que moi, s'approcher du monde comme un ensemble de nourritures. Du point de vue de la jouissance, le monde est un autre à exploiter, quelque chose à transformer en raison des besoins du Même. La séparation se produit originellement dans la jouissance où le moi séparé « *affirme une indépendance qui ne doit rien, ni dialectiquement, ni logiquement, à l'Autre qui lui reste transcendant* » (TI, 54). Cette indépendance, cette suffisance à soi, est aussi appelée par Lévinas athéisme. Pourtant, la séparation n'épuise pas son essence dans un formalisme abstraite, elle s'accomplit dans la concrétude de la vie économique. Etre indépendant ou être séparé, c'est rompre la participation, « *c'est certes, maintenir le contact, mais ne tirer plus son être de ce contact : voir sans être vu, comme Gygès. Il faut pour cela qu'un être... existe indépendamment, ne dépende ni des relations qui indique sa place dans l'être, ni de la reconnaissance que lui apporterait Autrui* » (TI, 55). Comme le sujet hypostatique indique autoréférence, le moi séparé comme la vie intérieure indique ici la non-participation, le déracinement même et donc l'indépendance. S'il faut le répéter, le sujet de Lévinas n'est pas formel ou abstrait comme celui de l'idéalisme, mais sensible ; donc, cette indépendance et cette séparation s'illustrent dans le bonheur de la jouissance. La jouissance comme une manière de se rapporter au monde nous fournit l'exemple de la subjectivité sensible qui se suffit et qui ignore l'Autre dans cette suffisance à soi. Lévinas décrit le moi d'avant la rencontre avec autrui comme séparé et suffisant à soi ; ignorant autrui, il n'est point besoin d'être reconnue par lui, contrairement à ce que le concevrait Hegel. La jouissance, c'est la modalité concrète de l'intériorité du moi qui vit dans le monde en ignorant autrui en tant qu'autrui ; et puis, c'est le bonheur du moi qui vit dans la suffisance à soi ; enfin, c'est athéisme du moi qui ne connaît pas encore ce que veut dire le désir métaphysique. Le moi athée et séparé qui vit dans le bonheur de la jouissance en ignorant autrui est paradoxalement celui qui est capable de rencontrer autrui. Lévinas pose le bonheur et la suffisance à soi comme une condition d'une telle rencontre, par souci de montrer que le moi ne doit rien à autrui du fait qu'il se suffit. L'analyse de la jouissance et de l'intériorité vise à poser un moi qui ignore autrui, qui ne lui doit rien et, qui est pourtant capable de rencontrer avec lui.

Dans *le Temps et l'autre* Lévinas nous a dit que le monde est le monde des nourritures avant d'être un réseau d'outil, comme le pense Heidegger. Dans *Totalité et Infini* aussi, il souligne que ce dont nous vivons ne sont pas des outils ou des ustensiles, au sens heideggérien du terme, mais ils sont, tout d'abord, objets de jouissance s'offrant au goût. « *Alors que le recours à l'instrument suppose la finalité et marque une dépendance à l'égard de l'autre, vivre de... dessine l'indépendance même, l'indépendance de la jouissance et de la bonheur qui est le dessin originel de toute indépendance* » (TI, 113). Comme nous l'avons montré, chez Heidegger, il s'agit toujours, de la part des outils, d'une finalité, puisque chaque outil (*Zeug*) renvoyait à un autre, pour renvoyer enfin à l'existence même du *Dasein*. L'outil se montre comme appartenant à un complexe ustensilier dans un système de renvois se montrant comme *en-vue-de...* Dans l'usage d'un outil, ce qui se découvre, c'est toujours un système dont les éléments se renvoient. La relation quotidienne du *Dasein* avec les outils est la préoccupation (*Besorgen*) ; et la vue qui vise les outils est la circonspection (*Umsicht*). Le *Dasein* préoccupé ne trouve pas devant lui des outils isolés, mais il est en relation avec un complexe d'outils qu'ils sont lié l'un à l'autre par des renvois, de sorte qu'ils constitue un système impliquant une significativité (*Bedeutsamkeit*) – ce qui constitue le monde ambiant (*Umwelt*) pour le *Dasein*. Le crayon avec lequel j'écris renvoie aux papiers qui vont constituer un livre ; ce livre est rédigé pour une maison d'édition qui va préparer celui-ci pour les lecteurs ; tout cela s'effectue dans un système référentiel et prend une signification par rapport à ce système. Et par là s'ouvre un monde de préoccupation qui puise sa signification à travers des réseaux d'outils. Tous cela renvoie enfin à l'existence du *Dasein* :

« La mondéité a été interprété (§18) comme l'intégralité des renvois de la significativité. Etant d'avance en familiarité ententive avec celle-ci, le Dasein laisse l'utilisable se rencontrer comme ce qui est dévoilé dans sa conjoncture. L'ensemble des renvois de la significativité s'ancre dans l'être du Dasein par rapport à son être le plus propre ; avec lui il ne peut essentiellement plus y avoir la moindre conjoncture car cet être est plutôt celui à dessein duquel le Dasein est lui-même comme il est »⁵⁵

La significativité des renvois des complexes d'outils constitue la structure ontologique du monde ambiant (*Umwelt*) qui se réfère en fin de compte au *Dasein* à qui appartient essentiellement être-au-monde. Ce ne sont pas des propriétés isolées

⁵⁵ Heidegger, M., **Etre et temps**, § 26, s. 165; nous soulignons sauf le dernier.

de l'outil qui déterminent le sens de cet outil, mais sa place qui occupe dans le système référentiel et son usage qui le déterminent. Son sens ou son usage renvoie en dernière analyse au *Dasein* comme son ultime en-vue-de-quoi (*Worumwillen*)⁵⁶.

Comme on a vu dans la première partie à l'occasion de l'analyse du monde, Lévinas tend à rejeter cette finalité ontologique, en concevant les choses comme ne revoyant à aucune autre chose extérieure, mais portant leur but en soi. En désignant la relation avec les choses, Lévinas recourt à la notion de la sincérité qui signifie la relation immédiate du moi avec les choses, relation où il ne s'agit d'aucune finalité. De ce point de vue, la jouissance comme relation du sujet aux objets du monde signifie l'indépendance du sujet par rapport à quelconque finalité : on vit, au fond, pour vivre, on mange pour savourer, on se promène non par pour des raisons sanitaires, mais simplement pour prendre de l'aire. Il est inutile de chercher une finalité ultérieure derrière les actes de jouissance ; ils sont indépendant de quelconque renvoi, parce qu'ils portent leur but en soi.

Et pourtant, la jouissance dépend des contenus. Elle « *est l'ultime conscience de tous les contenus qui remplissent ma vie – elle les embrasse. La vie que je gagne, n'est pas une nue existence ; elle est une vie de travail et de nourritures ; ce sont là des contenus qui ne la préoccupent pas seulement, mais qui l'occupe, qui l'amuse, dont elle est jouissance* ». (TI, 114). Ainsi, les moyens pour gagner ma vie deviennent aussitôt des fins en soi. Ils sont, au-delà d'être nécessités, objets de jouissance pour moi : « *le rapport de la vie avec sa propre dépendance à l'égard des choses, est jouissance, laquelle, comme bonheur, est indépendance* ». Il ne s'agit pas ici de parler du fait nu de la vie ; le souci ontologique n'en constitue pas le contenu. Le rapport de la vie avec les conditions même de la vie devient nourriture et contenu de cette vie. La vie n'a aucune finalité ontologique ; la vie renvoie à soi-même ; « *la vie est amour de la vie* » (TI, 115). La vie est déjà au delà de l'ontologie ; sa réalité est au niveau du bonheur. En effet, le bonheur que nous vivons est toujours au delà de l'être où sont taillées les choses ; la jouissance n'est pas mon maintien dans l'être, mais déjà le dépassement de l'être (TI, 116). Comme nous avons vu, Lévinas avait posé l'hypostase comme le dépassement de la maîtrise de l'être anonyme ; et il pose pareillement la jouissance comme la possibilité de s'élever au dessus de l'être.

⁵⁶ Voir Heidegger, M., **Etre et temps**, surtout § 18.

« Le moi existe comme séparé par sa jouissance, c'est-à-dire comme heureux, et il peut au bonheur sacrifier son être pur et simple. Il existe, dans un sens éminent, il existe au dessus de l'être » (TI, 57)

Etre au dessus de l'être par le bonheur ou par la jouissance n'est pas pourtant définitif ; le *désir métaphysique* qui suppose déjà le bonheur nous fait élever « *plus haut* ». On pourrait dire que c'est avec le désir que nous sommes définitivement au dessus de l'être. Donc, être au dessus de l'être est à deux temps : dans un premier temps, on dépasse l'être par la jouissance ; et dans un deuxième temps, on le dépasse cette fois-ci définitivement par l'éthique comme dés-intér-essement. Mais pour qu'on puisse dépasser définitivement l'être par le désir, il faut le dépasser dans un premier temps, car le désir métaphysique n'est en question que pour le moi séparé et satisfait. « *Dès lors, ayant reconnu ses besoins comme besoins matériels, c'est-à-dire comme capable de se satisfaire, le moi peut se tourner vers ce qui ne lui manque pas. Il distingue le matériel du spirituel, s'ouvre au Désir* » (TI, 121). Celui qui éprouve le désir métaphysique, c'est le sujet sensible « *qui prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance* » (TI, 117), dont la séparation et la satiété sont la condition préalable d'un rapport de transcendance. Ainsi, il faut que le sujet se suffise et soit indépendant, pour qu'un tel rapport, où les termes s'absout de ce rapport en restant absolu par rapport l'un à l'autre, soit possible. Ici la subjectivité est définie par rapport à la jouissance qu'est modalité de la sensibilité et le désir se présente comme étant au dessus de la vie et de la satiété. Le sujet de la jouissance a des besoins qui sont expression de la « *dépendance heureuse* » ; cette dépendance ne contredit pas l'indépendance parce que l'indépendance est « *maîtrise dans cette dépendance* ». Les besoins ne sont pas asservissement, parce que « *l'être humain plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins* ». (TI, 118). Donc, la dépendance découlant des besoins vire aussitôt en souveraineté et en indépendance pour le sujet heureux et essentiellement égoïste.

« Du dehors, la physiologie nous apprend que le besoin est un manque. Que l'homme puisse être heureux de ses besoins, indique que le plan physiologique est transcendé dans le besoin humain, que, dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être. Même si, dans la logique formelle, la structure du bonheur – indépendance par la dépendance – ou moi – ou créature humaine – ne peut transparaître, sans contradiction » (TI, 118 ; nous soulignons)

Avant de dépasser l'être au niveau du désir, le sujet le dépasse déjà au niveau du besoin, car, comme Lévinas indique d'une façon insolite, le plan physiologique est déjà transcendé dans le besoin. On pourrait dire qu'on a besoin du besoin – de cette forme de dépendance – pour que le sujet effectue, par cette dépendance même, sa propre souveraineté et indépendance. Pour qu'on puisse parler de la satiété, il faut d'abord avoir des besoins. Ainsi l'indépendance par la dépendance nous donne la définition de la subjectivité, même si cela paraît contradictoire en logique formelle. Le bonheur n'est pas fait d'une absence de besoin, mais de la satisfaction des besoins déjà eus. « *Le bonheur est accomplissement : il est dans une âme satisfaite et non pas dans une âme ayant extirpé ses besoins, âme châtrée* » (TI, 119).

Comme le « *remous même du Même* », la jouissance est l'exploitation du monde. L'altérité du monde est surmontée par le besoin qui est « *le premier mouvement du Même* ». Le besoin signifie une dépendance à l'égard de l'autre, mais c'est une dépendance à travers le temps. Ainsi par la suspension ou l'ajournement c'est-à-dire par le travail et l'économie le sujet trouve une possibilité de surpasser l'altérité que heurte le besoin (TI, 119).

« *Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre. Mon corps n'est pas seulement un façon pour le sujet de se réduire en esclave, de dépendre de ce qui n'est pas lui ; mais une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre* » (TI, 120-121)

Lévinas indique que, loin d'être une pure dépendance, le besoin implique le temps du travail qu'est une « *relation avec un autre livrant son altérité* ». En entrant par les besoins dans une relation avec l'altérité du monde, on parvient à un sujet indépendant capable de se satisfaire à travers ses besoins. « *La concrétude de la satisfaction est jouissance* » (AT, 37) et la jouissance est ce à quoi on parvient par le biais de la satisfaction des besoins. Ainsi, mes dépendances virent en mes pouvoirs et m'assurent une certaine souveraineté en face des anonymes menaces du monde. Le corps ne signifie pas l'esclavage, mais devient une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps pour surmonter, voire maîtriser l'altérité du monde. J'ai faim, j'ai soif, j'ai besoin d'abri et par le travail et le temps je possède ou je trouve des moyens pour m'assurer la satisfaction : « *Le corps est la possession même de soi par laquelle le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette*

libération » (TI, 121). Dès lors, le sujet reconnaît ses besoins comme matériels, c'est-à-dire comme quelques choses qui peuvent être satisfaites et distingue le matériel du spirituel et devient susceptible de connaître le désir métaphysique. Quelle différence y a-t-il entre le besoin et le désir ? Par le besoin je suis en face d'une altérité qui est à ma mesure, je peux l'assimiler ou la réduire à mes pouvoirs ; alors que le désir signifie l'altérité qui me surpasse infiniment et qui met en question mes pouvoirs et ma liberté. Lévinas affirme que le temps que suppose le besoin m'est fourni par le désir et que le besoin repose déjà sur le désir. « *Le besoin a ainsi le temps de convertir cet autre en même, en travaillant* » (TI, 121). La relation avec l'altérité du monde est inscrite dans le corps comme son « *élévation* », ce qui rend possible la transformation de la jouissance en conscience et travail.

Par la jouissance ou le bonheur on est dans la sphère égologique où le moi séparé est en face de l'altérité du monde. Par le travail et le temps le sujet assure la satisfaction qu'est la concrétisation de la jouissance. Le sujet est dans l'isolement, il ignore encore autrui en tant qu'autrui. Dans cette sphère égologique, le sujet s'individualise par la solitude de la jouissance ou par la jouissance de la solitude. « *L'unicité du Moi traduit la séparation. La séparation par excellence est solitude et la jouissance – bonheur ou malheur – sont l'isolement même* » (TI, 122). Lévinas affirme que l'unicité du moi ne se traduit pas par la participation à un genre, ni par l'individuation d'un concept. Mais elle signifie l'intériorité sensible et concrète, loin d'être générique ou conceptuelle. En tant que telle, l'unicité du moi se refuse à adhérer à une totalité. De même, le sujet hypostatique est sujet par la non-participation à l'être anonyme, le moi comme unicité est l'expression de la rupture de la totalité qui se concrétise dans la jouissance de la solitude. « *Cette structure, logiquement absurde, de l'unicité, cette non participation au genre, est l'égoïsme même du bonheur. Le bonheur dans sa relation avec 'autre' des nourritures, se suffit ; il suffit même à cause de cette relation avec l'autre – il consiste à satisfaire à ses besoins et non pas à les supprimer* » (TI, 122)

« *Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur – ne relevant pas de l'ontologie, mais de l'axiologie – est l'exaltation de l'étant tout court* » (TI, 123-124 ; nous soulignons sauf le dernier)

Par le bonheur ou par la jouissance, l'étant est autonome par rapport à l'être. Autrement dit, le sujet est déjà au dessus de l'être par l'intériorisation de la jouissance, parce que par là le sujet se trouve exalté du niveau de l'être au niveau du bonheur et devient indépendant par rapport à l'être. Lévinas n'admet pas la raison comme un principe d'individuation, parce qu'elle représente le pouvoir de thématization et d'objectivation qui tend toujours à vider l'individu de sa substance subjective et à l'in-sensibiliser. Or comme ces analyses de la jouissance et de l'intériorité nous montrent bien, ce que Lévinas cherche à mettre en relief c'est la conception d'une subjectivité concrète, c'est-à-dire sensible. Lévinas part d'une ipséité sensible qui s'individualise, non pas d'une façon générique ou conceptuelle qui suppose déjà l'objectivation et la représentation, mais dans la concrétude de la jouissance. C'est par ce souci de conserver l'individualité de l'individu dans sa concrétude individuelle qu'il prendrait distance par rapport aux conceptions objectivantes qui tendent à assimiler l'individu dans une totalité de telle ou telle sorte.

Section III – Représentation et Signification

La jouissance est jouir de quelque chose. En vivant nous jouissons de telle ou telle chose : nous mangeons du pain, nous nous servons du marteau, nous conduisons voiture, nous aspirons de l'air. La jouissance a un rapport aux contenus avec lesquels elle ne se confond pas, même si ces contenus sont les siens. Tout moment de la vie est en relation avec un autre que ce moment même. La jouissance comme le rapport aux contenus de la vie implique une certaine intentionnalité. Mais cette intentionnalité est-elle de la même manière que celle qui est conçue par Husserl ? Dans la conception de Husserl toute intentionnalité est soit une représentation, soit fondée sur une représentation. Or Lévinas rejette le privilège de la représentation et se sépare de Husserl en mettant l'accent sur l'intentionnalité de la jouissance. Ainsi, il distingue l'intentionnalité de la jouissance de l'intentionnalité théorique de l'acte objectivant comme Husserl l'appelle. « *Prise en elle-même, en quelque manière déracinée – la représentation semble s'orienter dans un sens opposé à celui de la jouissance et nous permettra de montrer, par opposition, le dessin 'intentionnel' de la jouissance et de la sensibilité* » (TI, 128).

La thèse de Husserl sur le primat de l'acte objectivant découle en effet de son « *attachement excessif* » à la conscience théorique que Lévinas a déjà critiqué dans *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, publié en 1930. Là, trouvant l'approche husserlienne « *profondément intellectualiste* », Lévinas affirme que chez Husserl manque un accent sur l'« *existence concrète* » dans sa rapport avec toutes les forces vitales, parce que Husserl fait commencer la philosophie avec la réduction. De même, par l'influence de Heidegger, Lévinas accuse Husserl de ne pas prendre en considération la situation historique de l'homme et sa temporalité, en adoptant une attitude supra-historique sur une base théorique, « *cherchant à tout considérer sub specie æternitatis* » (TIPH, 220). Or, continue-t-il, la vie où il faut chercher l'origine du réel révèle un caractère historique qu'on ne peut pas réduire. Alors que l'historicité, la temporalité, la socialité et la personnalité forment la substantialité même de l'homme et qu'en raison du respect des sens intrinsèques des phénomènes il faut les prendre en considération, Husserl tend à les omettre en affirmant le privilège de la représentation :

« *L'historicité de la conscience n'apparaît pas comme son phénomène originaire parce que l'attitude supra-historique de la théorie étaye, d'après Husserl, toute notre vie consciente. La représentation admise comme base de tous les actes de la conscience – voilà ce qui compromet l'historicité de la conscience et confère, par conséquent, un caractère intellectualiste à l'intuition. C'est pour la même raison que la réduction phénoménologique n'a pas besoin d'explication. La réduction est un acte par lequel le philosophe réfléchit sur lui-même et 'neutralise', pour ainsi dire, en lui, l'homme vivant dans un monde, l'homme posant ce monde comme existant, l'homme prenant son parti dans ce monde* » (TIPH, 221)

Le caractère intellectualiste de l'approche husserlienne, qui affirme la proposition qu'à la base de tous les actes se trouve une représentation, néglige, selon Lévinas, l'existence concrète, par un processus de neutralisation qu'est la réduction phénoménologique. Dans sa critique d'intellectualisme, Lévinas s'inspire en grande mesure de « *la philosophie de l'existence* » de Heidegger qui apporte une nouvelle approche en face de l'impassibilité de la pensée théorique détachée de sa condition. Dans son article « *De la description à l'existence* », Lévinas écrit : « *La pensée théorique avec laquelle nous identifions habituellement la pensée tout court se subordonne certes chez Heidegger à quelque chose qui n'est pas pensée théorique. Il semble de prime abord que la pensée perde ainsi son caractère désintéressé, que l'on insiste sur les éléments affectifs et actifs dans lesquels elle plonge et sur une*

tension qui est comme la séquelle de l'affectivité et de l'activité » (EDE, 101). Dans cette perspective, la mort par exemple n'est plus traitée comme un pensé, comme un noème. « *La mort n'est pas une idée de la fin, mais le fait de finir* ». La finitude « *...n'est pas donnée, mais accomplie par l'événement de finir, une 'intention de la fin' qui n'est pas idée, mais existence* » (EDE, 102). La mort n'est pas une idée, n'est pas un pensé, donc, elle est toujours plus d'un noème et en tant que telle éclate déjà le cadre de la corrélation noético-noématique où le noétique détermine entièrement le noématique, du fait que le noématique est toujours à la mesure du noétique. Heidegger s'approche de la mort dans sa concrétude existentielle, en rejetant la logique désintéressée de la représentation, de la passibilité de l'approche théorique. Il part des phénomènes dans leur concrétude⁵⁷ où la distinction du théorique et du pratique ne s'opère pas encore en faveur du théorique. Lévinas affirme qu'on peut voir l'« *apport essentiel* » de la philosophie de l'existence dans son opposition à l'intellectualisme classique : Comprendre l'outil, ce n'est pas voir, c'est savoir le manier ; comprendre notre situation mortelle, ce n'est pas réfléchir sur celle-ci, mais c'est se trouver dans une disposition affective comme angoisse; en un mot, *comprendre, c'est exister*. Cette approche nouvelle de Heidegger marque, selon Lévinas, une « *rupture* » avec la structure théorétique de la pensée occidentale. Ainsi, chez Heidegger la pensée n'est pas considérée comme purement théorique, mais comme – entremêlée avec la disposition affective – investie déjà dans la « *pratique* »: « *penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager, être englobé dans ce qu'on pense* » (EN, 14). Cela rend problématique l'approche classique qui, affirmant le primat de la théorie, tend à prendre ce qu'il pense à la mesure de sa pensée, et à supposer une adéquation entre la pensée et le pensé, en réduisant en fin de compte le pensé à un noème.

On peut illustrer l'approche de Heidegger par une autre voie aussi. Comme on sait, il fait une distinction entre deux modes d'être, entre la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit*, et subordonne la dernière à la première, en proclamant la primauté de la première. La *Vorhandenheit* désigne l'étant là-devant ou l'« *existence* » au sens de l'ontologie traditionnelle qui traite l'étant d'une façon objectivante et théorétique

⁵⁷ Tout au début d'**Etre et Temps** Heidegger exprime clairement sa souci de concrétude: « *L'élaboration concrète de la question du sens de l'«être» est ce que vise le traité qui va suivre* ». *Etre et Temps*, p. 21. Ce même souci de concrétude, de sensibilité, d'immédiateté se trouve différemment dans Lévinas aussi qui affirme et afferme le singulier sensible et concret contre le général et le neutre de la pensée.

en le prenant non pas comme disponible (*zuhanden*) mais comme subsistant (*vorhanden*). L'ontologie traditionnelle a omis le réseau relationnel et le monde ambiant dans lesquels l'étant comme outil prend une significativité et a réduit ce qu'il a traité à un pur objet de pensée, en le faisant abstraction du contexte où il baigne. La *Zuhandenheit* signifie la disponibilité ou maniabilité de l'étant avant d'être un objet d'une considération théorique. Dans ce mode d'être, l'étant qu'est outil prend sa significativité dans le réseau relationnel où il se trouve et par rapport à la préoccupation circonspecte. Heidegger affirme que l'étant se donne comme « *en chair et en os* » non pas dans l'attitude théorique, mais en usage et maniabilité ; c'est pour cela qu'il défend la primauté de la *Zuhandenheit* par rapport à la *Vorhandenheit*.⁵⁸ Lévinas pense la relation au monde non pas sur les outils, mais sur les nourritures et il nie la finalité ontologique que Heidegger trouve dans le système de renvois des outils. Et pourtant, il semble que dans ses analyses de la jouissance, il doit beaucoup à Heidegger, surtout dans sa prise de position contre l'attitude théorique qui privilégie la représentation.

La logique de la représentation qui s'effectue sous le régime de lumière suppose une pleine intelligibilité ; rien n'échappe à ce régime, tout le pensé est livré à la clarté et y est rendu totalement intelligible. L'intelligibilité, caractérisée par la clarté, signifie une adéquation totale du pensant au pensé qui vire tendanciellement en une maîtrise du celui-ci sur celui-là. L'être extérieur livré, dans la clarté, à la pensée perd, ainsi, tout son extériorité dans cette adéquation, et, est déterminé totalement par la pensée. La maîtrise ou la violence du pensant (ou de la pensée) sur le pensé s'accomplit comme une « *donation de sens* » (*Sinngebung*) où le pensé est noématisé, en se réduisant à un noème. Lévinas souligne que « *dans l'intelligibilité de la représentation s'efface la distinction entre moi et l'objet – entre intérieur et extérieur* » (TI, 129), parce que l'objet de la représentation tombe sous le pouvoir de la pensée qui englobe et assimile ce qu'il pense, en lui prêtant un sens ou, ce qui

⁵⁸ Voir Heidegger, M., **Etre et Temps** § 13-15 et § 69. Heidegger décrit la naissance latente du « théorique » à travers le « pratique » : « *Cette mutation par lequel le maniement, l'usage et autres activités 'pratiques' menées sous l'égide de la discernation se changent en investigation 'théorique', il est tentant de la caractériser de la manière suivant : la pure prise en considération de l'étant naît de ce que la préoccupation s'abstient de tout activité. Le point décisif dans la 'naissance' du comportement théorique tiendrait alors dans l'effacement de l'action [Praxis]. Si justement on pose au départ, comme gendre d'être primordial et prépondérant du Dasein factif, la préoccupation 'pratique', la 'théorie' doit sa possibilité ontologique à l'absence d'action, c'est-à-dire à une privation* ». Quelque ligne après Heidegger indique que « *de même qu'à l'action revient sa visée spécifique ('théorie'), de même l'investigation théorique n'est pas sans une action à elle* » § 69, p. 419-420.

revient à la même chose, en la constituant dans la conscience.⁵⁹ Ainsi, l'idée claire et distincte de Descartes trouve sa place définitive dans l'immanence de la pensée. L'intelligibilité est pour ainsi dire exhaussé par la logique de la représentation qui est « *la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui* » (TI, 129). Dans la représentation, ce qu'on pense est déjà familier, parce qu'il est dépourvu de toute son altérité. La pensée est déjà une réminiscence. Elle ne trouve rien de nouveau en dehors, là il ne découvre que ce qui est déjà en elle.

Pour apprivoiser l'objet extérieur, la représentation lui prête un sens et lui rend familier, c'est-à-dire le fait une œuvre de pensée: « *L'extériorité de l'objet représenté, apparaît à la réflexion comme le sens que le sujet représentant prête à un objet, réductible lui-même à une œuvre de pensée* ». C'est la noématisation même de l'objet extérieur qui se manifeste ainsi comme convertible en noème. Cette conversion ne s'effectue qu'au prix de la perte de l'extériorité de l'objet, de son altérité. « *Tel est le mouvement de ἐποχή husserlienne, caractéristique, à parler strictement, de la représentation* » (TI, 131). Non seulement la réduction, mais aussi son « envers », la constitution, est une expression du virement de l'extériorité et de l'altérité en intériorité. Même s'il semble admettre d'emblée la transcendance du monde par rapport à la conscience, Husserl inclue en fin de compte le monde dans la conscience par la *Konstitution*:

« *L'être du monde (das Sein der Welt) est donc nécessairement 'transcendant' à la conscience, même dans l'évidence originare, et y reste nécessairement transcendant. Mais ceci ne change rien au fait que toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de la conscience – prise dans ce cas particulier comme conscience du monde – porte en elle-même l'unité de sens constituant ce 'monde', ainsi que celle de 'ce monde réellement existant'* »⁶⁰

Il faut, en passant, souligner que de même chez Heidegger la mort est traitée comme l'événement de finir débordant déjà la pensée de la fin, de même Lévinas

⁵⁹ Comme souligne Ricœur « *Sinngebung et Konstitution sont rigoureusement synonymes* ». D'autre part, la réduction est l'envers de la *Konstitution*, de la *Sinngebung*. Husserl, Edmund, **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**, I. tome : **Introduction générale à la phénoménologie pure**, trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1998 ; voir note de P. Ricœur, § 55, p. 183.

⁶⁰ Husserl E., **Méditations Cartésiennes**, trad. par G. Peiffer & E. Lévinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996, p. 109.

aborde l'idée de l'infini comme désir impliquant « *l'éveil d'un psychisme qui ne se réduit pas à la pure corrélation ni au parallélisme noético-noématique* ». Alors que la logique de la représentation suppose la détermination totale de l'Autre (du pensé) par le Même (le pensant) et la réduction de ce qu'on pense aux catégories assimilantes du savoir, l'idée de l'infini comme une « pensée » qui pense plus qu'elle ne pense se produit précisément comme l'affection du fini (du Même) par l'infini (l'Autre) (Cf, TrI, 25-26). Une « pensée » qui pense plus qu'elle ne pense veut dire que dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée (TI, 10) Et pourtant, la ressemblance entre l'approche de Heidegger et celle de Lévinas ne va pas plus loin, parce que tout d'abord c'est Lévinas lui-même qui la rejette, en affirmant que la finitude de l'être-à-la-mort, qui se manifeste comme *mienne* dans l'affectivité de l'angoisse, « *vient toujours doubler l'intentionnalité du sentiment ému par un étant appartenant au monde* » (TrI, 26). Or, par l'idée de l'infini, on sort de la sphère immanente de la *mienneté* vers une « pensée » qui pense plus qu'elle ne pense. En effet, ce que Lévinas trouve dans l'idée de l'infini, c'est l'intentionnalité de transcendance qui éclate la logique de la représentation. Lévinas vise ainsi à déborder l'immanence du savoir, en ouvrant la pensée à l'Autre, ce qui exige la mise en cause de l'intelligibilité comme la représentation.⁶¹

L'analyse de la jouissance de Lévinas serve à mettre en cause la logique de la représentation. Ainsi, il écrit :

« *L'intentionnalité de la jouissance peut se décrire par opposition à l'intentionnalité de la représentation. Elle consiste à tenir l'extériorité que suspend la méthode transcendantale incluse dans la représentation. Tenir à l'extériorité n'équivaut pas simplement à affirmer le monde – mais à s'y poser corporellement* » (TI, 133).

Ainsi le corps entre en scène, sans lequel on ne peut penser la jouissance. Se poser corporellement dans le monde paraît ici comme une définition de la jouissance. Lévinas a déjà décrit le corps comme « *élévation* », mais il ajoute qu'il est en même temps « *tout le poids de la position* ». Le corps dans sa nudité et indigence n'est pas

⁶¹ La représentation est constituante en ce sens qu'elle tend à construire tout à partir du moi qui est « *le passage naturel du particulier à l'universel* » (TI, 132). Le moi idéaliste construit un univers où il se dissoudrait, en entrant dans l'éternel. La représentation tend à réduire la réalité à un contenu pensé. Dans l'intentionnalité de la représentation où tout est convertible en noème, l'altérité est exclue ou absorbée. Comme l'illustre bien l'idéalisme, la pensée de représentation est une pensée universalisante, où les singularités, perdant leur altérité, virent en parties de la totalité en éternel.

un représenté, n'est pas quelque chose réductible à un noème ; il n'est pas quelque chose constituable : il est extériorité. La représentation prend le monde pour constitué par la pensée comme s'il était noème, et ainsi le ramène à « *l'instant inconditionné de la pensée* » (TI, 134, nous soulignons). Or, se poser corporellement dans le monde, c'est accomplir ma position sur la terre, c'est toucher la terre, de telle façon que la taction se trouve déjà *conditionnée* par la position. Alors que dans la représentation, le *cogito* détermine le *cogitatum* sans être déterminée par lui dans l'éternité du Même inconditionné de la cogitation, dans le « vivre de » ce dont je vis n'est pas comme le représenté qui est intérieur à la représentation, « *si l'on pouvait encore parler ici de constitution, il faudrait dire que le constitué réduit à son sens, déborde ici son sens, il devient au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant. Ce débordement du sens peut être fixé par le terme alimentation* » (TI, 135). A la différence de la représentation, dans le « vivre de » ce dont je vit déborde déjà le sens qu'on lui prête, en ce sens qu'il alimente c'est-à-dire qu'il conditionne ce qui le « constitue » : « *L'aliment conditionne la pensée même qui le penserait comme condition* » (TI, 135). Autrement dit, le Même est déterminé ici par l'Autre qu'il faudrait déterminer. Donc, il s'agit là du « *surplus de cette réalité de l'aliment sur toute réalité représentée* », surplus qui est la façon selon laquelle le moi se trouve déterminé, c'est-à-dire conditionné par le non-moi, au lieu de le déterminer ou de le constituer comme dans la logique de la représentation.

Cette intentionnalité – celle de la jouissance – peut être observée dans la corporéité de l'être vivant et sa position sur la terre. Lévinas affirme que le corps conteste le privilège de la conscience qui « *prête le sens* » aux choses et qui, par là, les constitue. De même, le monde déborde le sens qui lui est prêté par la conscience ; il est « *conditionnement* » et « *milieu* » avant d'être un simple noème. Ainsi, Lévinas écrit :

« *Le monde où je vis n'est pas simplement le vis-à-vis ou le contemporain de la pensée et de la liberté constituante, mais conditionnement et antériorité. Le monde que je constitue me nourrit et me baigne. Il est aliment et 'milieu'. L'intentionnalité visant l'extérieur, change de sens dans sa visée même en devenant intérieure à l'extériorité qu'elle constitue* » (TI, 136)

Le monde est déjà conditionnement du moi qui le ‘constituerait’ en lui prêtant un sens. Mais il reste toujours un surplus de sens, le monde résiste à se réduire à un sens, à un noème. La conscience vise à intérioriser l’extériorité du monde par la noématisation, mais elle se trouve aussitôt déterminée ou conditionnée par ce monde qu’elle veut construire. Le monde est l’antériorité par rapport à la conscience qui y baigne ; il signifie en tant que tel le passé, le déjà fait, par rapport au présent de la conscience qui conçoit les choses dans l’éternel. Avant d’être un simple corrélatif de la conscience, le monde contient et conditionne déjà la conscience. En effet, en posant le monde comme l’antériorité par rapport à la conscience et en le posant comme débordant la noématisation, Lévinas veut certes rendre au monde son altérité et étrangeté, en limitant la noématisation qui tend à ne laisser aucune chose au dehors, comme on le voit dans l’attitude husserlienne⁶². Lévinas critique la *Sinngebung* husserlienne qui enferme le monde dans la corrélation noético-noématique, en signalant le « *surplus de sens* » que le monde porte. On devrait dire que Lévinas rejette la conception du sens comme une opération immanente de la conscience qui réduit tout ce qu’elle rencontre en dehors à un élément intérieur, comme s’il sortait déjà du moi. Or, chez Lévinas, le sens ne s’épuise pas dans un noème, mais il suppose toujours un surplus. C’est pour cela qu’il nous parle de l’intentionnalité de la transcendance à la différence de l’intentionnalité de l’acte objectivant. La première intentionnalité respecte l’altérité du monde et admet la détermination du moi par le monde, alors que la deuxième, celle de Husserl, réduit le monde à un sens qui lui est prêté par le moi, en ôtant toute altérité. Comme l’expression du « *surplus de sens* » nous montre bien, le souci d’altérité chez Lévinas ne permet pas de renfermer le sens dans l’immanence de la conscience. Ici, en anticipant nous pouvons dire que chez Lévinas la signification réside en un sens dans le débordement ou la rupture de cette immanence. La philosophie de Lévinas comme respect envers l’altérité cherche le sens en dehors, contrairement à ce que fait l’acte objectivant qui prône le primat du théorique.

La jouissance est à la base de ma relation au monde. Lévinas ne voit pas le monde comme un réseau relationnel des outils. Selon lui, les choses ne s’abîment pas

⁶²⁶² Lévinas affirme que Husserl ne met aucune limite à la noématisation et que, de ce point de vue, Descartes a une position supérieure par rapport à lui, du fait qu’il admet que les données sensibles se rapportent non pas à la conscience, c’est-à-dire aux idées claires et distinctes, mais au corps, c’est-à-dire à l’ordre d’utile (TI, 136, 143).

dans la finalité ontologique organisant un système référentiel, mais elles se dessinent dans un milieu qu'est monde où elles se rapportent à la jouissance. Il affirme que « *toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé* » (TI, 138). Le non-possédable ici, c'est l'élémental comme milieu où baignent les choses. « *A l'élément je suis toujours intérieur* ». L'homme ne peut le vaincre qu'à partir du domicile qui lui assure une extra-territorialité. Ainsi, « *Il prend pied dans l'élémental par un côté déjà approprié: un champ par moi cultivé, la mer où je pêche et où j'amarre mes bateaux, la forêt où je coupe du bois et tout ces actes, tout ce travail se réfèrent au domicile. L'homme plonge dans l'élémental à partir du domicile, appropriation première* » (TI, 138-139). Le monde comme ce dans quoi je baigne et comme le conditionnement de toutes mes activités est élémental. Il n'est pas d'abord le vis-à-vis de ma pensée, mais un arrière-fond à partir de laquelle les choses viennent à la représentation. Antérieur au sujet, mais aussi antérieur à son activité d'objectivation, l'élémental est un pur anonymat, pure matérialité. Il n'est pas fixable comme un objet, il est « *pure qualité* ». ⁶³ La façon de se rapporter à l'élémental n'est donc pas la représentation, mais la sensibilité ou la jouissance comprise comme sensibilité. « *La sensibilité met en rapport avec une pure qualité sans support, avec l'élément. La sensibilité est jouissance* » (TI, 144). Lévinas souligne que la sensibilité n'est pas une « pensée » encore balbutiante, n'est pas quelque chose à être représentée à un niveau supérieur, c'est-à-dire à celui de connaissance : « *la sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi. On ne connaît pas, on vit les qualités sensibles* » (TI, 143). La sensibilité ne peut pas être tenue comme un moment de la représentation, elle est le fait de la jouissance. Dans *Totalité et Infini* la sensibilité est présentée à partir de la jouissance, comme appartenant à l'ordre du sentir, et non pas à l'ordre du connaître; elle est la façon de se rapporter à la pure qualité, à la pure matérialité : ce dont je jouis n'est pas un objet, c'est-à-dire une matière qui a prise une forme, mais un élément, pure qualité sensible. Mais avec *Autrement qu'être* la notion de la sensibilité change de

⁶³ D'une façon pareille, Merleau-Ponty utilise le mot d'élément pour désigner la chair: « *La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre, et du feu* ». Merleau-Ponty, M., **Le Visible et l'invisible**, Gallimard, Paris, 1995, s. 184. La chair entendue ainsi comme un élément ne correspond pas aux catégories de la métaphysique classique, car elle récuse les distinctions comme chose et idée, particulier et universel; elle est antériorité par rapport à ces distinctions.

modalité et devient la vulnérabilité au sens de l'exposition à autrui. Ainsi, on atteste un passage de la sensibilité comme jouissance à la sensibilité comme exposition du sujet à autrui. Alors que la première se rapporte à l'égoïsme du moi, la deuxième est le résultat de l'exigence éthique. La sensibilité comme vulnérabilité est l'affection par l'autre; elle est exposition à autrui dans un état de « *passivité plus passive que toute passivité* » (AE, 30). La vulnérabilité nous arrache à notre égoïsme de jouissance et nous rend sensible à l'autre. Pourtant, ces deux modalités de sensibilité – jouissance et vulnérabilité – ne se contredisent pas, si on pense que, selon Lévinas, pour qu'une subjectivité éthique qui pourrait être affecté par l'autre soit possible, il faut *d'abord* exister un moi jouissant et égoïste. « *La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance* » (AE, 119) Autrement dit, la sensibilité comme vulnérabilité suppose déjà la sensibilité comme jouissance. Autrui qui me regarde dans sa faiblesse met en cause ma liberté et interrompt mon bonheur, j'expose, ainsi, à lui, en perdant mes pouvoirs, en me trouvant dans « *la passivité plus passive que toute passivité* ». Dans cette exposition à l'autre, la sensibilité égoïste vire en sensibilité pour l'autre et prend sa concrète signification éthique. La signification signifie, chez Lévinas, non pas à travers les processus représentatifs, mais à travers la concrétude de la sensibilité.⁶⁴ « *Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang* » (AE, 119). Loin d'être abstrait comme dans l'idéalisme, le sujet, chez Lévinas, est toujours sensible : « *La subjectivité est sensibilité* » (AE, 124) Et c'est pour cela que, chez lui, la signification comme l'un-pour-l'autre *signifie* toujours à travers la sensibilité éthique.

⁶⁴ « *La signification est ainsi pensée à partir de l'un-pour-l'autre de la sensibilité et non pas à partir du système des termes qui sont simultanés dans une langue pour celui qui parle...* » (AE, 124)

Chapitre III

DISCOURS ET ETHIQUE

Section I – Expression comme Signification

Lévinas prend l'intériorité pour le point de départ dans la relation éthique allant du moi à autrui, même s'il affirme aussi que celui qui provoque la relation c'est le dernier. L'homme satisfait-égoïste-athée-seul-séparé est apte à l'ordre du Désir, même s'il vit d'abord dans l'« *oubli de la transcendance* » (TI, 197) où il ignore Autrui, en se suffisant dans le contentement. Mais, la rencontre avec Autrui causera une « *interruption* » dans l'intériorité même du Moi, à la façon du « *bouleversement* » causé par la mise en âme de l'idée de l'infini. Signalons tout de suite que, selon Lévinas, cela ne détruirait jamais l'intériorité du moi et, le moi resterait comme séparé, comme absolu dans la relation.

Lévinas maintient que, avant la rencontre avec Autrui, l'être séparé se trouve sur le plan de la phénoménalité et il n'est pas encore l'être en soi, pour cela il faut qu'il accueille Autrui, il faut qu'il reconnaisse l'altérité, en sortant de sa sphère égologique. Le moi ne s'élève de la phénoménalité à l'être en soi qu'après la rencontre avec Autrui : « *C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même* » (TI, 194). C'est, par l'accueil du visage, par la responsabilité envers l'Autre, que « *je me trouve ramené à ma réalité dernière* », c'est-à-dire je deviens un être en soi. C'est être enseigné, c'est recevoir du Maître ce qui est plus que je ne peux contenir. Par l'accueil du visage – ou si on l'exprime en termes cartésiennes, par la mise en moi de l'idée de l'infini – le moi « *se donne un point de vue extérieur à lui-même* » (TI, 232), ce qui changera le point de gravité du Moi à l'Autre et ouvrira l'intériorité à l'extériorité. L'intériorité du moi qui est heureux dans sa solitude et qui se suffit dans le contentement est *rompue* par l'avènement d'Autrui, qui la met en

question, qui la mesure, et qui la fonde en même temps, de sorte que celui-ci se trouve insuffisant et injuste devant Autrui qui se révèle comme dépassant ses catégories et, découvre ainsi sa phénoménalité, c'est-à-dire l'absence du principe et de la mesure dans laquelle il s'est déjà tenu.

« La totalité du contentement accuse sa propre phénoménalité quand survient une extériorité qui ne se glisse pas dans le vide de besoins flattés ou contrariés. La totalité du contentement révèle sa phénoménalité lorsque cette extériorité – incommensurable par rapport aux besoins – rompt l'intériorité par cette incommensurabilité même. L'intériorité se découvre alors comme insuffisante, sans que cette insuffisance indique une limitation quelconque imposée par cette extériorité » (TI, 195 ; nous soulignons).

C'est avec l'accueil du visage que le moi passe du plan de la phénoménalité au plan de la chose en soi. *« Mon existence, comme 'chose en soi' commence avec la présence en moi de l'idée de l'infini, quand je me cherche dans ma réalité dernière. Mais ce rapport consiste déjà à servir Autrui »* (TI, 194-195). Le discours est la *« relation originelle avec l'être extérieur »* (TI, 61) dans laquelle le moi s'expose à l'interrogation d'Autrui et se trouve obligé à lui répondre, et c'est dans cette obligation de répondre que pointe la responsabilité qui est considérée par Lévinas comme la *« réalité dernière »* du moi (TI, 194). En résumé, avec l'avènement d'Autrui – avec la mise en moi de l'idée de l'infini – on passe de l'égoïsme qui se situe sur le plan de la phénoménalité à la responsabilité qui se situe, à son tour, sur le plan de la chose en soi ou de la réalité dernière. Ou s'il faut l'exprimer conformément à notre classification déjà mentionnée dans la partie précédente, ce passage s'effectue de la sphère égologique à la sphère éthique. Mais il faut souligner qu'avec ce passage le moi ne trouve pas son intériorité détruite ou limitée, même s'il la trouve mise en question. Par la rencontre avec l'Autre, le Moi se trouve insuffisant et imparfait conformément au fait que le Cogito cartésien se reconnaît, à partir de la réception de l'idée de l'infini, comme imparfait par rapport à l'Infini doté de toutes les perfections, car se mesurer à l'Infini, c'est apercevoir son être imparfait, mais aussi s'ouvrir à l'enseignement du Maître. *« L'épiphanie de l'extériorité qui accuse le défaut de l'intériorité souveraine de l'être séparé, ne situe pas l'intériorité comme une partie limitée par une autre, dans une totalité. Nous entrons dans l'ordre du Désir et dans l'ordre des relations irréductibles à celles qui régissent la totalité. La*

contradiction entre l'intériorité libre et l'extériorité que devrait la limiter, se concilie dans l'homme ouvert à l'enseignement » (TI, 196).

Ouvert à l'enseignement, le Moi trouve devant lui Autrui comme Maître qui lui enseignera non pas ce qu'il est déjà en lui, mais ce qu'il ne sait pas encore. Lévinas distingue ici entre l'ordre cartésien et l'ordre socratique. Le premier s'appuie sur l'idée de l'infini qui implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi, alors que le deuxième s'appuie, à son tour, sur la maïeutique selon laquelle le moi apprend ce qui est déjà en lui. Privilégiant l'ordre cartésien et entendant l'enseignement selon celui-ci, Lévinas nomme l'Autre Maître, car l'Autre n'est pas seulement extérieur par rapport à moi, mais aussi au dessus de moi, et en tant que cela, il est mon Maître. Ici, contrairement à la relation Je-Tu de Buber, il ne s'agit jamais d'une réciprocité, car la relation étique implique, pour Lévinas, une asymétrie essentielle. L'asymétrie éthique peut être lue aussi dans le fait qu'Autrui est défini par Lévinas comme Maître. Par la mise en moi de l'idée de l'infini, le moi se mesure à l'Infini et se découvre comme imparfait – c'est, peut-être, le premier enseignement : *« Il faut avoir l'idée de l'infini, qui est aussi l'idée du parfait comme le sait Descartes, pour connaître ma propre imperfection »* (EDE, 176). Ce premier enseignement est ce qui amène au Discours, qui est *« sans rhétorique, sans flatterie et ainsi sans violence »* (TI, 197), et dans lequel l'intériorité du moi est conservée.

« L'existence de l'homme demeure phénoménale, tant qu'elle reste intériorité. Le langage par lequel un être existe pour un autre, est son unique possibilité d'exister d'une existence qui est plus que son existence intérieur » (TI, 199). Autrui apporte la parole au *« monde silencieux »* et *« an-archique »* de l'existence phénoménale. L'être en soi se présente dans sa parole et dépasse ainsi la phénoménalité dépourvue de la parole, et par là, du principe et de la positivité. L'existence en soi n'est possible, pour Lévinas, que dans un *« monde où l'on parle et dont on parle »* (TI, 198). C'est donc la parole venant d'Autrui qui fait commencer ce monde où l'être en soi *s'exprime* et où le visage se pose comme condition de la phénoménalité. Autrui qui échappe à l'équivoque de la phénoménalité est celui qui, enseignant, introduit dans la phénoménalité la positivité. Car, *« Autrui est principe du phénomène »* (TI, 92). Il ne *se dévoile pas*, c'est-à-dire ne se manifeste pas à partir d'un horizon ou d'un contexte *en tant que ceci ou cela*, mais *s'exprime par lui-*

même. Ainsi, c'est par l'Expression, présentation d'Autrui à moi, que la phénoménalité sans principe et dépourvue de l'affirmation et de la positivité est dépassée.

Lévinas nomme l'Expression « *événement originel de la signification* » (TI, 92). Et il rapporte la signification originelle à l'expression entendue comme enseignement qui vient du dehors et d'en haut, c'est-à-dire d'Autrui en tant que Maître et, qui thématise le monde en lui apportant l'*affirmation*, en le tirant à son anarchie, c'est-à-dire, à l'absence de la parole.⁶⁵ La signification comme réception du donné, à laquelle nous parvenons en allant d'un terme de la relation à un autre, n'est pas, pour Lévinas, la signification originelle, mais déjà repose sur celle-ci. « *Recevoir du donné – c'est déjà le recevoir comme enseigné – comme expression d'Autrui* ». La signification découle, originellement, de l'expression venant d'Autrui. Lévinas cherche, ainsi, la source de la signification, non pas dans le jeu intérieur de la conscience, comme on le voit dans l'intellectualisme de toute sorte, mais dans l'Expression, c'est-à-dire, dans la révélation d'Autrui à Moi. Lévinas décrit cet intellectualisme :

« *L'intellectualisme – qu'il soit rationaliste ou empiriste, idéaliste ou réaliste – se rattache à cette conception. Pour Platon, pour Hume, et même pour les positivistes logiques contemporains, la signification se réduit à des contenus donnés à la conscience. L'intuition, dans la droiture d'une conscience accueillant des données, reste la source de toute signification, que ces données soient des idées, des relations ou des qualités sensibles. Les significations portées par le langage, doivent se justifier dans une réflexion sur la conscience qui les vise* » (HAH, 18)

La philosophie de Husserl continuera, pourtant, l'intellectualisme en rendant compte des significations « *par un retour au donné* » : les relations et les essences sont prises ainsi pour *données*. Il rompt avec l'empirisme sensualiste par la notion de l'intuition catégoriale, ce qui débouchera en effet sur une approche intuitiviste de la signification. « *L'intuition demeure la source de toute intelligibilité. Le sens est*

⁶⁵ Lévinas énonce cela aussi en des termes cartésiens dans lesquels il cherche un apport théorique pour fonder sa façon de raisonnement : « *Le moi dans le négativité se manifestant par la doute, rompt la participation, mais ne trouve pas dans le cogito tout seul en arrêt. Ce n'est pas moi – c'est l'Autre qui peu dire oui. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience. Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier changement de niveau dans cette descente vertigineuse. C'est qu'en fait il possède l'idée de l'infini, peut mesurer à l'avance le retour de l'affirmation derrière la négation. Mais posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui* » (TI, 94 ; nous soulignons, sauf les mots 'oui' et 'cogito').

donné dans la droiture même qui caractérise la relation entre la noèse et le noème » (HAH, 19). Et Lévinas demande : « *La philosophie transcendantale de Husserl, n'est-elle pas un positivisme remontant, pour toute signification, à son inventaire transcendantal ?* » (HAH, 19). Les significations sont justifiées ainsi dans l'intuition et rien n'échappe à la corrélation noético-noématique où le donné est déjà intériorisé. « *L'expression des significations ne sert qu'à fixer ou qu'à communiquer les significations justifiées dans l'intuition. L'expression ne joue aucun rôle ni dans la constitution, ni dans la compréhension de ces significations* » (HAH, 19). Si Lévinas met l'accent sur l'expression, c'est pour affirmer que la source de signification se place en dehors du donné, et donc, en dehors de l'intuition et de la réflexion, parce que la signification vient de l'Extérieur et qu'elle ne peut pas être cherchée dans l'immanence de la conscience. De ce fait, dans toute signification, pointe « *l'au-delà du donné* » (HAH, 56). Car « *la signification précède les données et les éclaire* » (HAH, 22). Parce qu'il se présente d'emblée *en tant que* ceci ou cela (HAH, 22), le donné est rapporté au dévoilement, c'est-à-dire qu'il se manifeste à partir d'un contexte ou à partir d'un horizon, donc il ne s'exprime pas par lui-même. « *L'être dévoilé est par rapport à nous et non pas καθ'αυτό* » (TI, 59) Et c'est pour cela que les objets donnés deviendrait signifiants à partir du langage et non pas le langage à partir des objets donnés à l'intuition (HAH, 23).

La signification vient du visage qui n'est jamais un objet donné à l'intuition. Car, dépassant mes catégories, désarçonnant l'idée que j'ai de lui, il ne se réduit pas à ses qualités sensibles, il passe « *au delà du donné* ». Le visage – source ultime de la signification – est non-thématisable. Ce n'est pas moi qui lui donne un sens, mais c'est lui qui me rend signifiant en me thématisant, en me fondant. C'est à partir du visage que la signification jaillit. Et toutes les autres significations supposent déjà cette origine signifiante. Le visage, non-phénomène, s'exprime par lui-même. Il est l'expression elle-même (TI, 61). Il nous parle en éclatant sa plasticité. Sa parole est sous la forme de commandement. Il dit : « *Tu ne tuera point* ». Donc, la parole première – celle du visage – est éthique. Comme on sait, Lévinas voit l'éthique comme philosophie première. Il n'est pas alors surprenant que sa théorie de la signification repose sur une base éthique, c'est-à-dire sur le discours du visage qu'est l'Expression. « *Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours* » (TI, 61). Le parler du visage se produit précisément comme enseignement et

commandement. C'est à partir de ce parler originel constituant « *l'essence du discours* » que Lévinas va élaborer sa conception du langage et de la signification qui se différencie foncièrement de celle de l'intellectualisme et, surtout, de celle de l'intellectualisme idéaliste.

« Le discours conditionne la pensée, car la première intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence dont le visage énonce l'extériorité inviolable en proférant le « tu ne commettra pas de meurtre ». L'essence du discours est éthique. En énonçant cette thèse, on refuse l'idéalisme. L'intelligible idéaliste constitue un système de relations idéales cohérentes dont la présentation devant le sujet, équivaut à l'entrée du sujet dans cet ordre et son absorption dans ces relations idéales. Le sujet n'a aucune ressource en lui-même qui ne se tarisse sous le soleil intelligible » (TI, 238 -239)

En effet, ce dont il s'agit, dans l'idéalisme, c'est l'évanouissement du signifiant dans un système où les significations idéales sont indifférentes à celui qui les dit. Posant l'intuition comme source ultime de l'intelligibilité, et réduisant la signification à des contenus donnés à la conscience, l'idéalisme ne paraît point conciliable avec l'idée lévinassienne de l'expression. Car, Lévinas refuse la production des sens idéals indifférente à celui qui les produit, et donc, l'absorption du sujet parlant dans la représentation. Par contre, l'expression en tant que la source de toute signification suppose non pas l'absorption de celui qui s'exprime dans le signifié du signe, mais la privilège du signifiant en tant que *se portant secours à lui-même* (TI, 61). Chez Lévinas, la signification originelle réside non point dans une idéalité, mais dans la présence vivante de celui qui parle et sa possibilité d'*assister à sa propre révélation* (TI, 198). La signification propre jaillit, devrait-on dire, du visage qui *s'exprime par lui-même*. Il est le *signifiant par excellence* et il n'est jamais le signifié d'un signe.

Le visage ne se dévoile pas, mais s'exprime. Etre dévoilé, c'est être offert à un regard thématissant et objectivant et être « par rapport à » et « *en tant que* ceci ou cela ». Or, le visage n'est pas thématissable, il ne se donne pas à l'intuition ou à la vision. S'il a un contenu, c'est l'expression. « *La manifestation du καθ'αυτό, où l'être nous concerne sans se dérober et sans se trahir – consiste pour lui, non point à être dévoilé, non point à se découvrir au regard qui le prendrait pour thème d'interprétation et qui aurait une position absolue dominant l'objet. La manifestation καθ'αυτό consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position qui*

nous aurions prise à son égard, à s'exprimer. Là, contrairement à toutes les conditions de la visibilité d'objets, l'être ne se place pas dans la lumière d'un autre mais se présente lui-même dans la manifestation qui doit seulement l'annoncer » (TI, 60-61 ; nous soulignons le dernier). La manifestation du visage n'est pas le dévoilement où celui qui se manifeste n'est pas présent dans sa manifestation, parce qu'il s'est retiré de la scène aussitôt qu'il a manifesté, mais elle est la révélation où le manifestant assiste à sa propre manifestation, autrement dit où le manifestant et le manifesté se coïncident. La révélation, c'est la manifestation καθ'αυτό, c'est l'expression. Le visage se révèle en s'exprimant. « *Le visage est une présence vivante, il est expression* » (TI, 61). Il n'est point le signifié d'un signe qui signifie en l'absence du signifiant, mais il signifie par elle-même, par une signification où le signifié et le signifiant se trouvent dans une parfaite coïncidence.

En s'exprimant, le visage défait et déborde à tout instant la forme qu'il offre. L'apparition du visage n'est réductible à l'apparence, à la forme ou à la phénoménalité, car il s'exprime lui-même par lui-même en ne cachant rien derrière sa manifestation. Il est en soi dans son expression et il se montre en déchirant la forme, en dépassant le contexte.⁶⁶ Il déchire, en effet, la forme, car celle-ci s'offre à la vision et à l'intuition et par là à la thématization et à l'objectivation. Or le visage est ni un thème, ni un objet, il est loin d'être absorbé dans un système dont ceux-ci sont doués. Le dépassement de tout contexte et le déchirement de toute forme, c'est la façon de s'exprimer du visage qui n'est point constituable dans la conscience, mais qui éclate l'intentionnalité constituante qui veut le concevoir en le réduisant à sa forme, en le situant dans un horizon phénoménale *en tant que ceci ou cela*, c'est-à-dire en le traitant comme un objet donné à la conscience. Or, selon le mot de Lévinas, *le visage n'est pas du monde*, il vient d'ailleurs et apporte le principe au monde phénoménal qui est an-archique et dépourvu de sens.

Le visage – la présence vivante d'Autrui – duquel découle originellement le langage et la signification s'exprime en défaisant la forme et en débordant le contexte, parce qu'il n'est pas donné à l'intuition et parce qu'il n'a pas de position

⁶⁶ Dans un entretien qui se trouve dans *Ethique et Infini* (EI, 89), Lévinas dit d'une façon laconique que la meilleure façon de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux. Car, remarquer la couleur de ses yeux reviendrait à placer autrui dans un contexte et à le prendre pour ceci ou cela.

exigeant un point de vue. Le visage ou la signification ou le visage comme signification ne peut pas être situé dans un contexte où il deviendrait un thème, un objet ou un donné. « *Le visage est signification, est signification sans contexte* » (EI, 90). Loin d'être une modification de l'intuition et loin de s'y fonder, l'expression du visage – la signification – repose sur la présence vivante d'Autrui qui est le signifiant par excellence, et non pas sur une essence idéale, comme le prétend l'intellectualisme idéaliste (cf. TI, 61). « *Le sens ne se produit pas comme une essence idéale – il est dit et enseigné par la présence, et l'enseignement ne se réduit pas à l'intuition sensible ou intellectuelle, qui est la pensée du Même* » (TI, 61-62)

L'action et l'œuvre ont un sens, mais c'est déjà dérivé. Ils se dévoilent, et non s'exprime. Dans l'action et l'œuvre, il ne s'agit point de la coïncidence du signifié et du signifiant, car ils signifient leurs auteurs en l'absence d'eux et indirectement. S'ils se manifestent, cette manifestation n'est pas καθ'αυτό comme dans l'expression, mais toujours à partir d'un contexte et selon un point de vue. De plus, ils sont sujets à l'intuition, donc ils sont doués à se donner adéquatement à la conscience. En fin de compte, ils ne se portent pas secours à eux-mêmes, comme dit Platon à propos de la parole écrite.⁶⁷ Lévinas nomme leur mode de manifestation *dévoilement*.

« L'expérience absolue n'est pas dévoilement. Dévoiler, à partir d'un horizon subjectif, c'est déjà rater le noumène. Seul l'interlocuteur est le terme d'une expérience pure où autrui entre en relation, tout en demeurant καθ'αυτό ; où il s'exprime sans que nous ayons à le dévoiler à partir d'un 'point de vue' dans une lumière empruntée. L'objectivité que cherche la connaissance pleinement connaissance, s'accomplit au-delà de l'objectivité de l'objet. Ce qui se présente comme indépendant de tout mouvement subjectif, c'est l'interlocuteur dont la manière consiste à partir de soi, à être étranger et, cependant, se présenter à moi » (TI, 62-63).

L'expression suppose toujours l'interpellation qui est pour Lévinas l'essence du langage. Être interpellé, c'est déjà entrer dans le Discours où l'interpellé se trouve en présence de l'interpellant. Le langage, qui ne repose pas, pour Lévinas, sur les essences idéales et objectivables, suppose originellement l'existence d'un discours vivant qui se déroule entre des personnes. L'interpellé n'est jamais un représenté ou

⁶⁷ « *Le vrai discours, pour Platon, peut se porter secours à lui-même : le contenu qui s'offre à moi est inséparable de celui qui l'a pensé, ce qui signifie que l'auteur du discours répond aux questions. La pensée ne se réduit pas, pour Platon, à un enchaînement impersonnel de rapports vrais, mais suppose des personnes, et des rapports inter-personnels* » (TI, 68 ; nous soulignons).

un pensé doués à s'absorber dans l'unité immanente de la conscience. « *Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité. Leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à une universalité* » (TI, 70). Elle est une relation à distance où le moi et l'autre restent séparés sans s'absorber dans la relation. C'est un discours qu'on maintient dans la séparation où les termes ne s'évanouissent pas dans la généralité ou dans l'universalité. « *Le langage, loin de supposer universalité et généralité, les rend seulement possibles* » (TI, 70). Le langage qui puise sa source à l'expression du visage suppose une relation « *d'unicité à unicité* » en termes éthiques. Cherchant à détruire la logique de la représentation, à se débarrasser de la tendance qui réduit l'intelligibilité à l'intuition, Lévinas essaie ainsi de penser le langage et la signification à partir de l'expression du visage. Nous allons voir maintenant comment le langage rendre possible l'objectivité des objets et leur thématization.

Section II – Langage et Objectivité

La signification chez Lévinas vient originellement de l'expression du visage qui met fin à la phénoménalité du monde silencieux et an-archique. La parole du visage y apporte la positivité et le principe. Le visage n'est pas donné à la conscience qui se fonctionne comme adéquation de la noèse de du noème et, en tant que cela, il déborde la conscience, ordre du Même. Il se présente ainsi comme un surplus par rapport à la conscience. Donc, Lévinas cherche la signification dans ce surplus ou dans ce débordement qui interrompt mon intériorité spontanée et arbitraire et la met en question. Le visage parle en enseignant et en commandant. Sa parole ne me vient pas seulement du dehors, mais aussi d'en haut. C'est par cette parole que le monde, déjà phénoménal, devient un thème et acquiert une objectivité. Par elle, on passe du plan de la phénoménalité où règne l'égoïsme du moi ignorant autrui dans un monde privé du principe et du sens au plan de la chose en soi où il s'agit d'un monde orienté à partir de la parole d'Autrui. *Autrui donne un sens et une orientation au monde qu'il thématise. A partir de là, devient possible l'objectivité des objets.*

Heidegger fait commencer l'objectivité à partir de l'interruption ou de la suspension de la significativité pratique. Sommairement parlant, l'outil qu'on rencontre dans la préoccupation quotidienne ne se trouve pas isolé, mais comme

appartenant toujours à un complexe ustensilier où les outils renvoient l'un à l'autre *pour renvoyer enfin à l'existence du Dasein*.⁶⁸ Le monde ambiant se dévoile à travers ce jeu de référence. Les outils prennent leur sens, non pas de leurs propriétés qu'ils portent, mais du réseau de renvois dans lequel ils se trouvent. La significativité repose ainsi sur la relation référentielle des outils en usage. Elle ne repose jamais sur la relation des essences idéales. Donc, Heidegger pense la signification à partir de la pratique, contrairement à l'approche intellectualiste qui la cherche dans la représentation. Quand un outil ne marche plus, quand il devient inutilisable, tous les renvois du complexe ustensilier qui me sont déjà restés cachés se révèlent. Je prends en main l'ustensile qui ne marche pas. Et je commence à le contempler, à l'examiner par un œil objectivant. Il devient ainsi un objet pour moi. Avec la suspension ou l'interruption de la pratique, pourrait-on dire, commence la pensée théorique et contemplative.⁶⁹ D'où Heidegger conclut la priorité du comportement pratique par rapport à la réflexion. En privilégiant la signification pratique, il renverse la conception intellectualiste qui place la représentation à la base de tout comportement pratique.⁷⁰

Lévinas, de son côté, conteste l'approche qui pose la signification pratique comme le domaine originel du sens, parce que, selon lui, cette approche fonde la signification en dernière analyse sur l'existence du *Dasein* qui vit en vue de lui-même. « *En qualité de pratique – la signification renvoie en fin de compte à l'être qui existe en vue de cette existence même* » (TI, 95) Lévinas interprète l'existence du *Dasein* qui existe en vue de lui-même comme la jouissance du moi. Et il insiste sur le

⁶⁸ « Quant au pour-quoi de l'ustensilité, il peut à son tour avoir sa conjointure; par exemple avec cette utilisable, que nous appelons pour cette raison marteau, la conjointure sera de taper à coup (de marteau), acte qui a pour conjointure de consolider, ce dernier acte ayant pour conjointure la protection contre les intempéries; cette dernière 'est' à-dessein-de mettre le Dasein à l'abri, c'est-à-dire à dessein d'une possibilité de son être. Quant à savoir quelle est la conjointure qui va avec un utilisable, cela préfigure chaque fois à partir de l'entiereté de conjointure... Mais l'entiereté de conjointure elle-même remonte finalement à un pour-quoi auprès duquel il n'y a plus du tout de conjointure, qui n'est pas lui-même un étant ayant le genre d'être de l'utilisable intérieur au monde mais un étant dont l'être se détermine au contraire comme être-au-monde, un étant à la constitution d'être duquel appartient la mondialement-elle-même. Ce pour-quoi initial n'est pas une destination en tant que possible après-quoi d'une conjointure. Le 'pour-quoi' initial est un à-dessein-de quelque chose. Or, l'«à-dessein-de» intéresse toujours l'être du Dasein pour lequel il y va essentiellement en son être de cette être même. L'ensemble ainsi indiqué conduit de proche en proche, de la structure de conjointure jusqu'à l'être du Dasein lui-même, en tant que l'unique et propre à dessein de quelque chose; il ne sera pour le moment pas étudié plus avant ». Heidegger, M. **Etre et Temps**, § 18, p. 121-122; Nous soulignons sauf 'avec', 'quelle', et 'plus du tout'.

⁶⁹ Cf. « Comment entendre de plus près le réseau entier de renvois à l'intérieur duquel 'se meut' la discernation et où de possibles failles permettent à l'être-là-devant de l'étant de faire intrusion ? ». Heidegger, M., **Etre et Temps**, § 16, p. 113.

⁷⁰ Heidegger, M. **Etre et Temps**, § 15 à 18.

fait que le processus référentiel auquel les outils prennent leur sens aboutit à la jouissance. « *L'aboutissement est le point où toute signification précisément se perd. La jouissance – satisfaction ou égoïsme du moi – est un aboutissement par rapport auquel les êtres prennent ou perdent leur signification de moyens selon qu'ils se placent sur la voie qui mène à elle ou s'en écartent. Mais les moyens eux-mêmes, perdent leur signification dans l'aboutissement.* » Lévinas rejette cet approche qui rapporte la signification en dernière analyse au plan de la jouissance qui est déjà dépourvu de la thématization et de l'objectivation – un plan où règne l'inconsciente satisfaction. Ainsi, il demande : « *De quel droit l'innocence de l'inconsciente satisfaction illuminerait-elle de signification les choses, alors qu'elle est, elle-même, assoupissement ?* » (TI, 96).

Lévinas cherche la signification non pas dans la finalité pratique aboutissant à la jouissance du moi, mais dans l'interruption de la satisfaction et de la jouissance. « *En fait la signification ne se maintient que dans la rupture de l'unité ultime de l'être satisfait... L'intelligible tiendrait à l'insatisfaction, à l'indigence provisoire de l'être, à son séjour en deçà de son accomplissement* » (TI, 96). Et Lévinas rapporte la naissance de la conscience à cette rupture. « *On tire de cette rupture, la conscience elle-même* ». Comme nous avons déjà dit, l'avènement de l'Autre interrompt l'intériorité du moi en le mettant en question, en l'exposant à l'interrogation de l'Autre. Ainsi, le moi satisfait trouve sa satisfaction brisée devant la présence d'Autrui. Le moi satisfait qui déjà ignore Autrui et qui ne lui doit rien, se trouve maintenant interlocuteur d'Autrui. Et par la parole d'Autrui la thématization et l'objectivation entrent dans le monde qui en est déjà privé. Ce n'est pas, pour Lévinas, sur le plan de la jouissance – où les choses « *s'offrent à la main qui s'en sert, à la bouche et aux narines, aux yeux, et aux oreilles qui en jouissent* », et où, comme Heidegger conçoit, la finalité pratique règne pour se terminer enfin dans le moi qui existe en vue de lui-même – que surgit l'objectivité. N'admettant pas d'ailleurs l'existence de quelconque finalité dans la jouissance où le moi vit dans la *sincérité* et l'*immédiateté* c'est-à-dire sans médiation d'aucune finalité, Lévinas rejette définitivement la notion heideggérienne de la finalité pratique comme l'origine de la signification et de l'objectivité ou de la conscience. « *La conscience... ne vient pas de la finalité. L'objectivité où l'être se propose à la conscience n'est pas un résidu de la finalité* » (TI, 97).

La signification originelle et l'objectivité ne viennent pas du moi existant en vue de lui-même, mais d'Autrui qui fait commencer le Discours. Comme le Cogito cartésien trouve son point d'appui ultime en dehors de lui-même, le moi lévinassien trouvera sa fondation avec l'avènement de l'Autre qui apportera la parole et l'affirmation au monde déjà « *silencieux et an-archique* » et privé de la mesure. Avec l'avènement de l'Autre, on devient *deux*, et le moi trouve ainsi devant lui Autrui à qui il peut se mesurer. Et donc, on pourrait dire qu'à partir de l'avènement de l'Autre à qui je peut me mesurer, la possibilité de l'objectivité commence, parce que le monde devient dès lors un thème et un objet que je peut désigner à Autrui. La façon de s'entretenir avec Autrui est le *discours* où les termes entrent dans une relation, tout en restant séparés dans cette relation. L'objectivité « *se pose dans un discours, dans un entre-tien qui propose le monde. Cette proposition se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité* » (TI, 97).

Lévinas privilégie, dans l'événement de signifier, le signifiant, émetteur de signe, qui « *est de face malgré l'entremise de signe* » et qui ne se propose pas comme thème, au détriment du signifié qui, ne venant pas dans une « *franchise droite* » et étant toujours signe à son tour, n'est jamais la « *présence complète* » et qui s'absorbe dans son apparition (TI, 97-98). Lévinas pose Autrui dans sa présence vivante comme le signifiant à partir duquel il va élaborer sa conception de la signification. « *Autrui, le signifiant – se manifeste dans la parole en parlant du monde et non pas de soi, il se manifeste en proposant le monde, en le thématissant* » (TI, 98). Le monde devient thème par la parole d'Autrui qui le propose. Et c'est par cette thématisation qu'Autrui manifeste.

« *La thématisation manifeste Autrui parce que la proposition qui pose et offre le monde, ne flotte pas en l'air, mais promet une réponse à celui qui reçoit cette proposition et qui se dirige vers Autrui puisqu'il reçoit, dans sa proposition, la possibilité de questionner... La proposition se tient dans le champ tendu des questions et des réponses. La proposition est un signe qui déjà s'interprète, qui apporte sa propre clé. Cette présence de la clé qui interprète dans le signe à interpréter – est précisément la présence de l'Autre dans la proposition, la présence de celui qui peut porter secours à son discours, le caractère enseignant de toute parole. Le discours oral est la plénitude du discours* » (TI, 98 ; nous soulignons).

Lévinas cherche la signification non pas dans la perspective de la finalité et de la jouissance⁷¹, mais dans celle du langage au sens du discours oral qui suppose la présence vivante de l'interlocuteur. « *Le langage a ceci d'exceptionnel qu'il assiste à sa manifestation* » (TI, 99). De même, dans un discours oral, « *la parole est en effet toujours une reprise de ce qui fut simple signe jeté par elle, promesse toujours renouvelée d'éclairer ce qui fut obscure dans la parole* » (TI, 99). Le langage n'est possible qu'avec l'avènement d'Autrui qui fait commencer le discours. Il n'est pas un événement du Même, car il suppose toujours la présence d'Autrui. De même, la signification ne tient pas à l'identité du Même qui demeure en soi, mais à Autrui qui m'interpelle ; elle tient en effet au *surplus absolu* d'Autrui par rapport au Moi. « *Avoir un sens, c'est se situer par rapport à un absolu* », c'est-à-dire par rapport à Autrui qui m'interpelle non pas seulement du dehors, mais aussi d'en haut, et qui, dans cette interpellation, m'enseigne : « *avoir un sens, c'est enseigner ou être enseigné* » (TI, 99). La parole, qui thématise le monde en y apportant le principe et l'affirmation, est enseignement. « *L'enseignement comme fin de l'équivoque ou de la confusion est une thématisation du phénomène* » (TI, 101). Être enseigné, c'est avoir accueilli Autrui, c'est se situer par rapport à Autrui qui me commende dans sa faiblesse. Être enseigné, c'est sortir de la phénoménalité où règne l'« *anarchie des faits* » et entrer dans un monde thématisé et orienté à partir de la parole. Enfin, être enseigné, c'est avoir un sens.

La parole – assistance de l'être à sa manifestation – s'accomplit dans l'afflux ininterrompu d'une présence vivante, en déchirant la forme figée de l'apparition où ce qui se signale s'est déjà retiré. « *L'apparition révèle est cache, la parole consiste à surmonter, dans une franchise totale, toujours renouvelée, la dissimulation inévitable de toute apparition* » (TI, 100). Dans la dissimulation possible de l'apparition où le monde est dépourvu de l'orientation et du sens, la parole apporte le principe qui met fin à cette anarchie. Et c'est par rapport à la parole, à la parole enseignante, que le monde s'oriente et prend une signification. « *La parole est ainsi, l'origine de toute signification – des outils et de toutes les œuvres humaines – car, par elle, le système de renvois auquel revient toute signification reçoit le principe de*

⁷¹ « *Dans la perspective de la finalité et de la jouissance, la signification n'apparaît que dans le travail qui suppose la jouissance empêchée. Mais la jouissance empêchée, par elle-même, n'engendrerait aucune signification, mais seulement la souffrance si elle ne se jouait pas dans un monde d'objets, c'est-à-dire dans un monde où a déjà retenti la parole* » (TI, 99).

son fonctionnement même – sa clé. Ce n'est pas le langage qui serait la modalité du symbolisme, tout symbolisme se réfère déjà au langage » (TI, 100).

La parole du visage – enseignement – se manifeste non pas comme thème, mais comme thématissant. Toute chose peut se fixer identiquement, devenir un thème ou un objet à partir de la manifestation du visage qui met fin à l'équivoque. « *La présence d'Autrui rompt la sorcellerie anarchique des faits : le monde devient objet. Etre objet, être thème, c'est être ce dont je peux parler avec quelqu'un qui a percé l'écran du phénomène et m'a associé à lui. Association... ne peut être que morale, de sorte que la vérité se fonde sur mon rapport avec l'Autre...* » (TI, 101 ; nous soulignons). Pour Lévinas, thématisation – ou objectivation – est œuvre du langage et non pas de la vision ou de l'intuition. De même, un objet n'acquiert pas son identité selon le travail de la raison qui en fixe les essences idéales. Mais l'objectivation vient du langage. *Un être n'est un objet que s'il devient un thème dont je peux parler avec quelqu'un*. Lévinas cherche ainsi l'objectivité, non pas dans les structures impersonnelles de la raison solitaire, mais dans le discours interpersonnel où Autrui en tant qu'apportant le principe de la thématisation est privilégié. Il est privilégié, car avec son avènement le discours commence, et le monde devient un thème, un objet, dont nous pouvons parler. Donc, c'est à partir du langage, c'est-à-dire du discours oral, et non pas à partir de la raison ou de la pensée, que l'objectivation commence. « *Le langage conditionne la pensée : non pas le langage dans sa matérialité physique, mais comme une attitude du moi à l'égard d'autrui, irréductible à la représentation d'autrui, irréductible à une intention de la pensée, irréductible à une conscience de... Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui* » (TI, 224). Le langage, tel que le conçoit Lévinas, ne suppose pas le système où la parole est figée dans une structure impersonnelle se basant sur les essences idéales, mais suppose le discours vivant où l'interlocuteur ne se retire pas après avoir énoncé sa parole, au contraire, il est présent toujours dans le discours, il peut porter secours à sa parole, c'est-à-dire qu'il peut la reprendre et la renouveler au cours du discours. La présence vivante de l'interlocuteur rend le discours *open-ended* et cela permet d'échapper au système qui fonctionne en se refermant sur soi. D'ailleurs, les termes de discours ne se totalisent pas, puisqu'ils se trouvent séparés dans la relation. C'est pour cela que le langage ne renvoie jamais au

fonctionnement immanent de la conscience, de la raison ou de la pensée. Il repose sur une relation interpersonnelle où l'interlocuteur est un Vous.

Le discours oral dont il s'agit ici n'est pas un dialogue des égaux ; là, il ne s'agit point de la réversibilité, car la parole qui fait commencer le discours vient d'Autrui qui n'est pas mon égal, mais le Maître qui m'enseigne. « *La profonde essence du langage* », réside, selon Lévinas, dans « *l'irréversibilité de la relation entre le Moi et l'Autre* » (TI, 104). L'irréversibilité signifie que, le moi et l'interlocuteur, ils ne sont pas égaux dans le discours, mais l'interlocuteur est Maître, c'est-à-dire celui qui enseigne.

« Le langage ne peut se parler, en effet, que si l'interlocuteur est le commencement de son discours, s'il reste, par conséquent, au delà du système, s'il n'est pas sur le même plan que moi. L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se révèle dans sa seigneurie. L'extériorité coïncide donc avec une maîtrise » (TI, 104).

L'enseignement qui me vient de l'extérieur, c'est-à-dire du Maître et grâce auquel j'apprends ce que je ne sais pas encore, ce qui ne se trouve pas en moi, est tout différent de la réminiscence par laquelle j'apprends ce que je tire de moi, de mes profondeurs. Par conséquent, ayant une dimension de l'extériorité, l'enseignement où le commencement du savoir est *ailleurs* échappe au système, à la différence de la réminiscence où le savoir est transmis de moi à moi en tant que mouvement intrinsèque à l'immanence du moi qui s'opère comme un système renfermé sur soi. En fin de compte, l'enseignement qui se révèle comme un rapport irréversible entre le Moi et le Vous à titre du Maître nous donnerait la structure ultime du langage. Et le langage ainsi conçu échapperait au système où les termes s'évanouiraient dans les structures impersonnelles.

Autrui est celui qui thématise les choses. Il est le Maître qui m'enseigne et c'est à travers cet enseignement, qui coïncide avec la présence de celui qui enseigne, que devient le monde de la jouissance un thème dont je peux parler avec autrui. Donc, la dénomination des choses en tant que ceci ou cela n'est pas une affaire de la raison solitaire, mais cela vient de l'enseignement de l'Autre qui apporte au monde le principe de la thématisation et donc sa signification. « *Un monde sensé est un monde où il y a Autrui par lequel le monde de ma jouissance devient thème ayant une*

signification » (TI, 229). La désignation des choses n'est pas, pour Lévinas, l'affaire du sujet seul vivant dans le monde de la jouissance. *Désigner les choses, c'est les désigner à quelqu'un.*⁷² Autrui s'associe ainsi à mes relations avec les choses. « *En désignant une chose, je la désigne à autrui* » (TI, 230). Désigner une chose, c'est la placer à la perspective d'autrui, ce qui modifie ma relation de jouissance et de possession avec les choses. *La présence d'Autrui rend les choses offrables, et met en question ma possession sur elles.*

« *L'objectivité de l'objet ne découle pas d'une suspension de l'usage et de la jouissance où je les possède sans les assumer. L'objectivité résulte du langage qui permet de mettre en cause la possession. Ce dégagement a un sens positif : entrée de la chose dans la sphère de l'autre. La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole* » (TI, 230)

On assiste ainsi à l'introduction d'une nouvelle dimension dans la définition du langage : offrir les choses à Autrui par la parole. Mais comment le langage permet-il de mettre en cause la possession ? Avec le langage qui est une relation irréversible et où Autrui m'enseigne, le monde devient thème et se place dans la perspective d'Autrui. Et dans cette perspective les choses deviennent *offrables* à Autrui – ce qui permet le surgissement de la « *distance à l'égard de l'objet* », et par là, la mise en cause de ce que je possède. Avec la mise de l'objet dans la perspective d'Autrui, je prends distance par rapport à cet objet que je possède. Pour Lévinas, c'est à partir de cette *distance* qu'on prend en offrant les choses à Autrui qu'il faut penser la naissance de l'objectivité. Signalons tout de suite que la *distance à l'égard de l'objet* repose, à son tour, sur la *distance de soi à soi* qui se produit dans le langage.

« *L'objectivité se produit dans l'œuvre même du langage où le sujet se détache des choses possédées comme s'il survolait sa propre existence, comme s'il en était détaché, comme si l'existence qu'il existe ne lui était pas encore complètement arrivée. Distance plus radicale que toute distance dans le monde. Il faut que le sujet se trouve 'à distance' de son propre être...* » (TI, 230).

Le détachement des choses possédées qui se produit comme l'œuvre du langage vire, en fin de compte, en détachement de son propre être, ce qui revient à

⁷² Cf. Genèse, 2, 18-20.

survoler sur son existence comme si elle n'est pas encore complète. Le sujet capable de l'objectivité n'est pas encore complètement et ce « *pas encore* » désigne le temps comme « *la distance de soi à soi* ». Lévinas fonde en même temps la conscience de l'objet – la thématization – sur le temps entendu comme la distance à l'égard de soi – distance qui n'est possible qu'avec l'avènement d'autrui.

Donc, on devrait souligner encore une fois que le temps chez Lévinas n'est pas le fait du sujet seul ; comme nous avons vu dans la précédente partie, il n'admettait pas le présent – le temps de la sphère égologique – comme le temps proprement dit. Ici nous voyons que Lévinas pense le temps à partir du langage comme relation avec Autrui. Car, la « *distance à l'égard de soi qui ne peut être que temps* » (TI, 231) se produit dans le langage. De même, l'objectivité n'est pas un affaire du sujet seul, mais il exige la présence des autres, parce que l'objectif ne devient objectif que s'il contient déjà une référence aux autres (cf. TI, 231). Enfin, loin de découler des structures impersonnelles de la raison solitaire qui se fonde sur elle-même, l'objectivité n'est possible, pour Lévinas, qu'à partir du langage où le sujet trouve un point d'appui extérieur par rapport à lui.

Section III – Discours et Autrui

Comme nous avons vu dans la précédente section, Lévinas attribue beaucoup d'importance à la présence vivante de l'interlocuteur dans le discours où les termes ne se totalisent pas en système et n'y s'absorbent pas. Le véritable discours qu'est l'« *expérience absolue* » se réalise dans le face à face où l'interlocuteur, s'échappant à la totalisation, se présente comme absolu, c'est-à-dire comme l'être soustrait aux catégories. En se référant à Platon, Lévinas précise que le vrai discours peut se porter secours à lui-même : « *le contenu qui s'offre à moi est inséparable de celui qui l'a pensé, ce qui signifie que l'auteur du discours répond aux questions* » (TI, 68). Cela n'est possible que dans le discours oral où celui qui parle peut reprendre sa parole, et peut la renouveler en répondant aux questions. Le vrai discours suppose la présence immédiate des personnes qui vont maintenir des rapports inter-personnels. Le discours se maintient donc dans le face à face où l'interlocuteur s'exprime *de face*, sans médiation.

Le discours ne ressemble pas à la raison qui, parlant à la première personne, tient un monologue. En devenant universelle, la raison maintient un discours solitaire duquel l'autre et, par conséquent, la communication sont déjà exclus. « *Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité ?* » (TI, 69). Penser raisonnablement revient, pour le penseur, à s'absorber dans l'universalité impersonnelle de la raison qui est « *le discours cohérent et un* ». Lévinas souligne qu'« *une pensée universelle se passe de la communication* », parce que, privilégiant les structures impersonnelles, une telle pensée refuse les singularités entre lesquelles la communication serait possible. En fin de compte, le fonctionnement de la raison consiste à absorber ce qui est singulier dans son discours cohérent et universalisant ; autrement dit, elle fonctionne en supprimant l'Autre, en le mettant d'accord avec le Même.

Contrairement au fonctionnement de la raison, le langage suppose une relation où, loin d'être absorbés dans une totalité, les termes conservent leurs singularités et où, étant ni pensé, ni représenté, l'autre s'exprime *dans une franchise droite* en m'interpellant. Le langage instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet » (TI, 70). Et Lévinas nomme cette relation irréductible « *la révélation de l'Autre à moi* ». C'est une relation où « *l'autre interpellé n'est pas un représenté, n'est pas un donné, n'est pas un particulier, par un côté déjà offert à la généralisation* » (TI, 70). Selon Lévinas, le langage qui suppose des interlocuteurs, et donc une pluralité, rend possible universalité et généralité et non pas les suppose. La relation des interlocuteurs ne repose ni sur un rapport de la représentation où l'altérité de l'autre est absorbée dans le Même, ni sur une participation à l'universel où les singularités s'évanouissent, mais sur un rapport éthique où l'interlocuteur est un Vous qui m'interpelle non pas seulement du dehors, mais d'en haut. Etant la révélation de l'Autre à moi, le langage où les termes sont radicalement séparés se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où il s'agit de l'étrangeté entre les interlocuteurs (TI, 70)⁷³.

⁷³ « *Le discours est ainsi expérience de quelque chose d'absolument étranger, 'connaissance' ou 'expérience' pure, traumatisme de l'étonnement. L'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y que l'homme qui puisse m'être absolument étranger – réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractérolgie, 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*

Le langage est un rapport avec le visage, avec une nudité « *dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même, καθ'αυτό, signifiant avant que nous ne projetions la lumière sur elle* » (TI, 72). La nudité du visage ne ressemble pas au dévoilement d'une chose. Car, le visage ne participe pas par un côté à la généralité, il ne se manifeste pas comme ceci ou cela, mais il s'exprime par lui-même (c'est-à-dire qu'il se manifeste καθ'αυτό) et échappe ainsi à mon pouvoir ; il est par elle-même, il ne se situe pas par rapport à un système où il se trouverait *en tant que* ceci ou cela. Le rapport avec le visage est désir où le désiré n'est jamais absorbé par le désirant, parce que le désiré dépasse la capacité du désirant, comme l'idée de l'infini nous suggère. La manifestation du visage, c'est l'expression, à la différence du dévoilement où la chose se manifeste par sa forme ou se manifeste selon les qualités qu'elle a. Or, le visage ne se donne pas à la vision et à l'intuition, au contraire, il les éclate, il les déborde. La relation avec le visage n'est point connaissance d'objet, elle n'est pas réductible à la relation sujet-objet. Car, le visage conserve son altérité et son étrangeté dans la relation où il reste absolu.

« La transcendance du visage est, à la fois, son absence de monde où il entre, et le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi l'étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre ; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte dans sa nudité. L'expérience καθ'αυτό est dans le monde, une misère. Il y a là entre moi et l'autre un rapport qui est au-delà de la rhétorique » (TI, 72-73).

Ici nous voyons que, passant au-delà de sa structure formelle, Lévinas essaie de définir le discours – relation du moi et de l'autre – en des termes éthiquement concrets, en précisant le concept de l'Autre. Contrairement au Même qui est toujours « *autochtone de l'être* », qui est toujours « *privilégié dans sa demeure* », l'Autre n'est pas du monde où il est « *libre* », « *étranger* » et en « *misère* ». Pour Lévinas, l'Autre n'est pas une essence idéale qui pourrait être considérée comme un élément d'un Tout conceptuel, d'une construction idéelle ; il n'est pas non plus un moment d'une dialectique qui aboutirait à l'évanouissement de celui-ci dans le Même. Lévinas décrit l'Autre dans sa concrétude éthique, dans sa relation éthique avec moi.

étranger les uns aux autres. La liberté qui leur est 'commune' est précisément ce qui les sépare » (TI, 71).

Donc, reconnaître Autrui, c'est reconnaître son « *étrangeté-misère* ». Reconnaître Autrui, c'est répondre à son invocation qui vient « *de très bas* » et « *de très haut* ». Enfin, reconnaître Autrui, c'est le reconnaître comme le Maître. « *Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme 'vous' dans une dimension de hauteur* » (TI, 73). Reconnaître autrui qui n'a rien commun avec la connaissance de l'objet n'est possible au sens originel qu'en des termes éthique où le moi se trouve mis en question par autrui. « *La présence d'Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde* » (TI, 73).⁷⁴ Ma bonne conscience est ainsi bouleversée par la présence d'autrui qui m'interpelle en commandant dans sa faiblesse. Cette interpellation m'oblige à lui répondre. Et, dans le discours qu'est étiq, ce *répondre à* se coïncide avec le *répondre de* – d'où naît la responsabilité. Lévinas définit ainsi Autrui en des termes de la responsabilité.

Cette mise en question de ma possession par Autrui où on abolit ma propriété inaliénable indique en même temps la généralisation première et le conditionnement de l'objectivité (TI, 73). « *La généralité de l'Objet est corrélative de la générosité du sujet allant vers Autrui, par-delà la jouissance égoïste et solitaire, et faisant éclater, des lors, dans la propriété exclusive de la jouissance, la communauté des biens de ce monde.* » (TI, 74). La relation avec autrui exige, chez Lévinas, la médiation de la matérialité. Je ne peux pas aller à Autrui avec « *les mains vides* » (TI, 42), de même je peux l'atteindre à travers le monde des choses possédées. Reconnaître Autrui, c'est donner. C'est par le *don* qu'instaure la communauté et, par là, l'universalité. Comme nous avons vu dans la section précédente, dans le langage j'offre ce qui je possède à autrui, ce qui indique « *le passage même de l'individuel au général* ». Dans le monde égologique où, égoïste et solitaire, le moi ignorait autrui, il s'agissait de la mienneté, mais avec le langage, qui suppose la présence d'autrui, on entre dans la sphère éthique où le monde devient en commun : « *Parler c'est rendre le monde commun, crée des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance* » (TI, 74).

⁷⁴ Nous avons déjà examiné, dans la section précédente, la question de l'objectivité dans sa relation avec le langage.

Lévinas situe ainsi les choses dans la perspective d'Autrui avec qui je ne peux entrer dans une relation qu'en « *passant nécessairement par l'entremise des choses* » (TI, 74). De même, il affirme que le monde dans le discours, où les choses deviennent offrables à Autrui pour qui je me trouve responsable, est différent du monde de la jouissance où « *tout m'est donné* » et où, seul et égoïste, je ne dois rien à Autrui. Discours est une relation où je reconnais Autrui qui m'exprime de face. Reconnaître Autrui – « *étranger* », « *veuve* », « *orphelin* » –, c'est lui offrir le monde en sortant de mon joyeux monde de jouissance. Donc, reconnaître Autrui qu'apporte le discours, c'est entrer dans la sphère éthique où j'accueille Autrui en lui offrant ce que je possède, en les lui donnant. *C'est, ainsi, à partir du discours que les choses qu'on possède deviennent les choses qu'on donne* ; c'est par le don que commencent la communauté et l'universalité. Le discours, relation originellement éthique, me fait sortir du monde dépourvu de la parole, et de la positivité et ouvre devant moi un monde qui puise son affirmation et sa signification ultimes dans la présence d'Autrui. Comme le Cogito cartésien, le moi lévinassien trouve son point d'appui hors de lui, c'est-à-dire dans Autrui qui apporte le principe au monde silencieux et an-archique. Et pourtant, avec une différence : Descartes s'appuie sur l'existence de Dieu, alors que Lévinas, restant essentiellement sur le plan interhumain, s'appuie sur la présence d'Autrui. Et pourtant, il faut souligner que chez Lévinas Dieu n'est jamais indifférent à la relation éthique, car « *la responsabilité pour le prochain [est] déjà sous le régime de l'à-Dieu* » (DVI, 252). Nous allons nous contenter de dire ici que le Dieu de Lévinas, au moins dans ses livres purement philosophiques, est le Dieu toujours pensé à partir de l'éthique. Ainsi, il écrit : « *La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain* » (TI, 76). Lévinas évite soigneusement de tomber dans un discours théologique. C'est dont la philosophie qu'il se réclame.⁷⁵ Et pourtant, le rôle de l'inspiration biblique dans ses écrits devrait être traité à part.⁷⁶ Seulement, une question s'impose ici : Le Maître initial qui enseigne et qui, ainsi, fait commencer le discours est-il l'humain ou bien Dieu lui-même ? Comment peut-elle être interprétée

⁷⁵ Lévinas dit en soulignant dans un entretien : « *Ce n'est pas de la théologie que je fais, mais de la philosophie* » (LC, 116).

⁷⁶ On peut consulter *Difficile Liberté* et *Ethique et Infini* où Lévinas lui-même raconte sa relation avec la tradition hébraïque et le Bible (EI, 13-31). Lévinas est aussi l'auteur des livres où il interprète des textes confessionnels appartenant à la tradition hébraïque. Il serait utile de traiter aussi des relations entre les écrits confessionnels et les écrits philosophiques de Lévinas, mais notre travail se limite en principe aux écrits philosophiques du penseur. Ici, il faut noter seulement que Lévinas est soucieux de les distinguer et de préciser qu'il respecte la rigueur philosophique dans ses écrits philosophiques. Et pourtant, il nous paraît inévitable ou au moins probable l'interaction entre ces deux genres d'écrit.

l'expression de « *la révélation d'Autrui à moi* » à laquelle Lévinas recourt en définissant le discours ?

Dans la tradition hébraïque, la notion de la « *révélation* » signifie initialement la *Thora*, mais elle « *s'élargira rapidement et comprendra tout savoir essentiel* ». C'est par la révélation que Dieu « *enseigne* » « *les anges et Israël* » (DL, 30). Lévinas établit un parallélisme direct entre la révélation venant d'Autrui à moi et le discours qui n'est pas un dialogue, mais où Autrui m'enseigne : « *la révélation est discours* » (TI, 75). On se demande alors si cette *révélation* peut ou doit être lue au sens initial, et cet Autrui comme Dieu ? Est-ce que Dieu qui est le « *premier autrui* » et qui est « *autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui* » (DMT, 258; nous soulignons) est le *premier enseignant* ou le *premier Maître* dont la parole ferait commencer le discours et mettrait fin à l'anarchie des faits, en apportant l'affirmation dans le monde ?⁷⁷ Quel est le sens de l'équivocité de l'utilisation du terme d'Autrui ou de l'Autre qui peut être lu tantôt comme humain, tantôt comme Dieu ? Si l'affirmation première ou ultime vient d'Autrui, cet Autrui est-il l'humain ou Dieu ? Nos questions reviennent en effet à cette question fondamentale : Est-ce que chez Lévinas la notion de Dieu qui n'est pensable qu'à partir de l'éthique conditionne l'éthique comme relation interhumaine ? Ou est-ce qu'il s'agit ici d'un cercle où, selon la « *postériorité de l'antérieur* », le Dieu à qui on arrive par l'éthique rend possible, *après coup*, cette éthique ?⁷⁸

Si « *l'essence du discours est prière* » (EN, 19), il faudra penser le discours initial non pas dans un contexte interhumain, mais à partir de la conjoncture Dieu-

⁷⁷ Nous voulons attirer l'attention à ce passage biblique : « *L'Eternel Dieu forma du sol tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel. Il les fit venir vers l'homme pour voir comment il les appellerait, afin que tout être vivant porte le nom que l'homme lui aurait donné. L'homme donna des noms à tout le bétail, aux oiseaux du ciel et à tous les animaux des champs* » (Genèse 2 ; 19-20) Ici l'homme désigne les êtres en présence d'Autrui.

⁷⁸ Il faut notamment souligner l'influence de la *troisième méditation* de Descartes sur la pensée de Lévinas qui suit le « *rythme admirable* » de la pensée cartésienne. « *Il y eut, tout de même, dans mon exposé, une tentative de justifier le passage à la conscience morale, le primat du moral, à partir d'un commencement absolu, dans le souci d'une critique qui n'appelle plus d'autre critique devant encore s'exercer sur l'acte critique lui-même.* Il y eut donc une tentative très semblable à celle qui amène Descartes au Cogito. Le primat du moral n'est plus cartésien, j'en conviens. J'ai suivi seulement le rythme admirable de la pensée cartésienne *qui ne rejoint le Monde qu'en passant par l'idée de l'infini.* Et cependant, si Descartes commence par le Cogito, il dit un peu plus tard qu'en réalité, ce qui est premier, c'est l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée 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. *Par conséquent, pour Descartes aussi, c'est dans l'acte droit, non dans l'acte réfléchi, que commence la critique philosophique. Voilà ce que je voulais aussi retenir de Descartes* » (LC, 103-104 ; nous soulignons).

homme où le Dieu est le premier enseignant. Mais, qui fait commencer le Discours, autrui humain ou Dieu qui est lui aussi autrui – le « *premier autrui* » ? Lévinas laisserait ce point obscur. En vérité, l'éthique lévinassienne ne serait pas comprise dignement sans comprendre l'idée de Dieu qu'elle implique. Peut-être pourrait-on dire que, Lévinas a su éviter à tomber dans la théologie, en pensant Dieu *exclusivement* à partir de l'éthique ou, si nous osons le dire, en limitant Dieu aux « catégories » éthiques, comme si Dieu *ne* se révélait *qu'*à travers l'interhumain, comme si l'homme solitaire ne pouvait pas entrer dans une relation avec Dieu en dehors de la socialité, et comme si l'éthique était – en dehors de onto-théologie – unique voie de penser Dieu. Et une dernière question : Réduire Dieu à l'éthique ne compromettrait-il pas la transcendance de Dieu, ne limiterait-t-il pas son infinité et son altérité ?

Chapitre IV

REDUCTION ETHIQUE

Section I – Dieu et Ethique

Bien que la notion de Dieu occupe une place prépondérante dans sa pensée, et qu'il recourt de part en part aux sources bibliques et hébraïques pour illustrer sa pensée, Lévinas ne fait pas de la théologie proprement dit. Comme il se réclame de la philosophie, son discours est philosophique. Lévinas ne pense Dieu ni à partir de l'onto-théologie, ni à partir de la foi proprement dit, mais à partir de l'éthique. Et pourtant, il faut souligner que Lévinas s'inspire largement de la pensée biblique. Peut-être faudrait-il dire que ce que fait Lévinas, c'est interpréter le Dieu biblique en des termes éthiques.⁷⁹ Le Dieu de Lévinas est un Dieu « *invisible* » et « *personnel* » (TI, 77), dont on ne peut s'approcher qu'en s'approchant d'autrui ; il n'est jamais indifférent aux hommes, contrairement au Dieu conceptuel des philosophes dont on n'aborde ni par l'amour du prochain, ni non plus par la prière ou la dévotion, mais par la preuve, par la rigueur des arguments.

Lévinas critique la théologie, parce qu'elle est subordonnée à l'ontologie qui pense Dieu dans le cadre de l'être. Acceptant la « *vassalité* » de l'ontologie en se justifiant devant elle, et en s'ajustant par rapport à ses critères, la théologie pense Dieu non pas au-delà de l'être, comme le fait Lévinas, mais à l'intérieur de la « *geste d'être* » (cf. DVI, 94); c'est un Dieu qui puise sa signification ultime dans les catégories ontologiques, et qui est situé au sommet des êtres à titre de l'« *étant par excellence* » ; c'est un Dieu conceptuel et impersonnel devant qui on ne peut pas

⁷⁹ Cette interprétation implique-t-elle une violence herméneutique ? Et si elle l'implique à quel degré ? Ces questions devraient être traitées à part ; ce que nous cherchons à faire ici, c'est indiquer seulement quelques points qui nous paraissent importants.

tomber à genoux pour prier, et qui ne répond pas aux prières – c'est le « *Dieu des philosophes* » qui leur serve du support théorétique dans leur édifice conceptuel. En effet, Lévinas veut penser Dieu en dehors de l'onto-théologie qui le réduit à la mesure de la conscience, corrélatrice de l'être, en le nommant tantôt l'être *le plus parfait* ou *le plus éminent*, tantôt *Causa sui*.⁸⁰ Pensant Dieu en termes éthiques et comme dépassant infiniment les catégories de la conscience, Lévinas condamnerait définitivement l'approche de l'onto-théologie, parce qu'elle compromettrait la transcendance et l'altérité de Dieu en l'absorbant dans le geste de l'être qui est en corrélation rigoureuse avec la présence et l'immanence de la conscience. Invisible, mais personnel, et n'étant approché que dans l'interhumain éthique, le Dieu de Lévinas est « *non contaminé par l'être* » (AE, 10); il est « *le premier autrui* », mais aussi il est « *autre qu'autrui* », « *autre qu'autrement* », « *autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astiction éthique au prochain* » ; il est ainsi « *transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa possible confusion avec le remue-ménage du il y a* » (DMT, 258). Lévinas est soucieux de souligner la transcendance de Dieu. Et pourtant, on se demande s'il ne limite pas la divinité de Dieu, en affirmant :

« *Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes* » (TI, 76 ; nous soulignons).

« *La relation avec autrui introduit seule une dimension de la transcendance* » (TI, 211 ; nous soulignons).

« *Il n'y a pas de modèle de la transcendance en dehors de l'éthique. La seule manière dont un autrement qu'être peut signifier, c'est la relation avec le prochain* » (DMT, 226 ; nous soulignons)

« *La gloire de l'Infini ne se glorifie que par la signification de l'un-pour-l'autre* » (AE, 235 ; nous soulignons)

⁸⁰ En expliquant l'entrée de Dieu dans la philosophie, Heidegger critique, de son côté, le concept onto-théo-logique de Dieu : « *Dieu entre dans la philosophie par la Conciliation, que nous avons pensée d'abord comme la préambule introduisant à l'essence de la Différence de l'être et de l'étant. La différence constitue le plan général suivant lequel l'essence de la métaphysique s'est édifiée. La Conciliation nous révèle l'être comme le fond qui apporte et qui présente ; et ce fond a lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison : c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle, par la Chose primordiale (Ursache) entendu comme Causa sui. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la Causa sui, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme Causa sui, est peut-être plus près de Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire* ». Heidegger, M., « Identité et Différence », in **Questions I et II**, Gallimard, Paris, 1968, p. 306. Comment Heidegger conçoit Dieu ? Nous ne pouvons pas traiter ici cette question. Nous signalons seulement un passage intéressant où Heidegger semble situer Dieu au-delà de l'être : « *S'il m'avait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie – ce à quoi je me sens parfois incité – alors le terme d'être ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être* » ; cité par J.-L. Marion, **Dieu sans l'être**, Quadrige/PUF, Paris, 1991 ; Marion a mis ce passage au début du livre comme épigraphe, sans indication de source.

On a une impression forte que là Lévinas réserve la transcendance au domaine de l'inter-humain éthique, ce qui serait contradictoire avec la proposition qui décrit Dieu comme « *autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astriction éthique au prochain* » (nous soulignons). Si Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence dans la justice ou dans l'éthique, sa transcendance ne s'étendra pas au-delà d'elles, comme si Dieu signifiait à la mesure – ou, à la démesure – de l'éthique ou de la justice entendue comme la relation interhumaine.⁸¹ Donc, la signification de Dieu ne serait pas préalable à la signification éthique, ne passerait pas au-delà d'elle mais y s'épuiserait. Est-ce que la conception de Dieu chez Lévinas n'aboutirait pas, en un sens spécifique, à une conception *anthropo-centrique* de Dieu ? Car, il s'agirait là d'un Dieu qui *ne se révèle qu'à travers l'interhumain* et dont la signification *n'est qu'éthique*, comme si la pensée éthique qui « *pense plus qu'elle ne pense* » englobait et épuisait la transcendance de Dieu. Tout simplement, est-ce qu'il ne s'agirait pas ici d'un Dieu modelé selon l'éthique et, par là, d'un Dieu réduit à l'éthique, puisque Dieu prendrait sa signification ultime dans l'interhumain ? Est-ce que cette réduction ne compromettrait pas la transcendance même de Dieu ? Peut-être faudrait-il dire que, malgré son rhétorique soucieux de mettre l'accent sur la transcendance et l'altérité divines, le discours éthique de Lévinas tend inéluctablement à fixer et absorber, en des termes éthiques, Dieu qu'il a déjà sauvé de l'onto-théologie. Inéluctablement, car Lévinas pose l'éthique comme philosophie première sur laquelle il va fonder tout, y compris Dieu et sa « connaissance ». Soulignons que, selon Lévinas, on n'acquiert la « connaissance » de Dieu que par l'éthique (TI, 77). Nous dirions que si Dieu est transcendant, si sa transcendance est exempte de toute restriction et de toute limitation, si Dieu est tout autre d'une altérité totale, s'il est autre d'une altérité *préalable* à l'altérité humaine, il faudra, alors, qu'il soit non seulement au delà de l'être et au-delà de l'ontologie, mais aussi *au-delà de l'éthique* (c'est-à-dire à la fois au-delà de l'éthique comme « expérience » humaine et au-delà de l'éthique comme discours philosophique) ; donc, Dieu ne devrait pas être restreint à ces exigences éthiques, auxquelles Lévinas semble le subordonner en affirmant que Lui atteint sa suprême et ultime présence en la justice rendue aux

⁸¹ Lévinas utilise le mot de la « *justice* » au sens de la relation avec autrui ou au sens de la relation sociale, dans *Totalité et Infini* ; mais, il réservera ultérieurement ce mot à la désignation du domaine du tiers. En effet, la sphère éthique où il s'agit d'une relation asymétrique et diachronique entre le moi et autrui vire en sphère de la justice avec l'avènement du tiers qui interrompt la relation éthique en y apportant la comparabilité, la simultanité et la symétrie. C'est à partir de ce niveau caractérisé par la présence du tiers que naissent l'Etat, loi, thématization, pensée, histoire et écriture. Voir (TI, 234, 334-5 ; AE, 33 ; DVI, 132-133).

hommes. En fin de compte, nous dirions que Lévinas risque de réduire Dieu aux exigences de l'éthique comme philosophie première en modelant le Dieu de la Bible exclusivement en termes éthiques, alors qu'il accuse, d'ailleurs à bon droit, l'onto-théologie d'une autre réduction de Dieu – réduction aux exigences de la conscience cognitive ou intentionnelle.

Il se peut que la « connaissance » de Dieu soit obtenue par l'éthique, que la relation avec autrui nous assure un accès à la « connaissance » de Dieu, mais cela ne nous offrirait pas une raison suffisante pour réduire la signification de Dieu à l'intelligibilité éthique. Nous pensons que l'intelligibilité éthique n'épuiserait pas la signification de la transcendance, car si la transcendance est véritablement transcendance, elle résistera à s'épuiser dans quelque intelligibilité, y compris celle qui découlant de la pensée éthique, si soucieuse, au moins en rhétorique, de respecter l'altérité ou l'extériorité. Soulignons d'ailleurs que l'expression de « *l'intelligibilité de la transcendance* » deviendrait *caduque* à mesure que la transcendance en tant que transcendance dépasse toute intelligibilité. En effet, il nous paraît que Lévinas subordonne, *de fait*, Dieu qu'il a sauvé de l'onto-théologie, à une pensée éthique, alors qu'il lui attribue, *de droit*, une transcendance absolue.

Lévinas essaie d'élaborer un discours éthique sur Dieu en se séparant non seulement de l'onto-théologie ou de la tradition philosophique tout court, mais aussi du discours de la foi qui, elle aussi, « *parle le langage de l'être* » (DVI, 96) et qui, de ce fait, partage, à un certain degré, l'approche de l'onto-théologie – ce qui amène Lévinas à soupçonner la validité de l'opposition formelle entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob (DVI, 96-97). Ni l'un, ni l'autre, Lévinas va essayer de penser Dieu à partir de l'éthique, ou plus exactement d'interpréter le Dieu de la Bible en termes exclusivement éthiques. De même, il dira explicitement dans un entretien : « *Et si, en philosophie, le verset ne peut plus tenir lieu de preuve, le Dieu du verset, malgré toutes les métaphores anthropomorphiques du texte, peut rester la mesure de l'Esprit pour le philosophe* » (EI, 18). Et dans un autre lieu, en critiquant la théologie – l'intellection du Dieu biblique – parce qu'elle thématise Dieu en l'amenant dans la course de l'être, Lévinas écrit : « *...Le Dieu de la Bible signifie de façon invraisemblable... l'au-delà de l'être, la transcendance* » (DVI, 95). En effet, Lévinas met en avant l'« *intelligibilité de la transcendance* » qui

permettrait de penser Dieu en dehors de l'onto-théologie qui réduit l'intelligibilité au cadre de l'immanence ou de la conscience, d'une part, mais aussi, en dehors du discours de la foi qui reste malgré tout dans le langage de l'onto-théologie⁸², de l'autre. Le passage suivant tiré de « *Dieu et Philosophie* » résume bien ce que nous avons cherché à exprimer :

« Il faut se demander si, par delà l'intelligibilité et le rationalisme de l'identité, de la conscience, du présent et de l'être – par-delà l'intelligibilité de immanence – ne s'entendent pas la signifiante, la rationalité et le rationalisme de la transcendance, si par-delà l'être ne se montrerait pas un sens dont la priorité traduite en langage ontologique se dira préalable à l'être. Il n'est pas sûr que, par delà les termes d'être et d'étant, on retombe nécessairement dans le discours de l'opinion ou de la foi. En fait, tout en restant ou en se voulant hors de la raison, foi et opinion parle le langage de l'être. Rien ne s'oppose moins à l'ontologie que l'opinion de la foi. Se demander, comme nous essayons de le faire ici, si Dieu ne peut être énoncer dans un discours raisonnable qui ne serait ni ontologie, ni foi, c'est, implicitement, douter de l'opposition formelle établie par Yehouda Halévi et reprise par Pascal, entre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, invoqué sans philosophie dans la foi, d'une part, et le Dieu des philosophes d'autre part ; c'est douter que cette opposition constitue une alternative » (DVQ, 96-97 ; nous soulignons sauf le 'préalable').

Recourant de temps en temps aux versets bibliques, Lévinas énoncera qu'il ne les utilise pas pour prouver quelque chose ou pour argumenter son discours, mais seulement pour illustrer sa pensée et pour s'en inspirer dans l'élaboration de sa pensée. Lévinas est soucieux de souligner qu'il évite le langage anthropomorphique et ontologique de la foi ; et pourtant, il faudrait ajouter que le « *Dieu du verset* » restera pour lui la « *mesure de l'Esprit* ». Il semble qu'il voudrait introduire Dieu dans la philosophie, ni en recourant au langage de la foi, ni suivant l'histoire de la philosophie occidentale qui a été une « *destruction de la transcendance* » (DVI, 95), mais en ouvrant une nouvelle dimension de l'intelligibilité (c'est-à-dire « *l'intelligibilité de la transcendance* ») qui s'élèverait au dessus de la rationalité s'appuyant sur l'immanence de la conscience. Est-il possible de penser une signification ou une rationalité qui s'étendrait au-delà de la portée de la conscience,

⁸² De même, Lévinas écrit ailleurs: « *L'être religieux interprète son vécu comme expérience, et en conséquence, il interprète Dieu, dont il prétend faire l'expérience, en terme d'être. Ainsi, il y a inévitablement retour à l'immanence...* » (DMT, 248). « *Une pensée religieuse qui se réclame d'expériences religieuses prétendument indépendantes de la philosophie, est déjà, en tant que fondée sur l'expérience, référée au 'je pense' et entièrement branchée sur la philosophie... D'emblée donc l'être religieux interprète son vécu comme expérience. A son corps défendant, il interprète déjà Dieu dont il prétend faire expérience, en terme d'être, de présence et d'immanence.* » (DVI, 103)

corrélative de l'être, et où ce qui est autre resterait autre sans se réduire à la coïncidence noético-noématique de la conscience, c'est-à-dire sans perdre son altérité, sa transcendance ? Et par quelle voie, peut-t-on y accéder ? Lévinas dirait que la pensée éthique serait capable de penser l'« impensé » de l'onto-théologie, c'est-à-dire ce qui déborde le cadre de la présence, de la conscience et de l'immanence. C'est, donc, à la pensée éthique qu'incomberait de représenter l'intelligibilité de la transcendance que l'histoire de la philosophie occidentale a détruite, en réduisant tout l'intelligible au savoir coextensif à l'être. Donc, suivant Lévinas on pourrait dire que l'au-delà ou la transcendance ou Dieu ont été resté impensé dans la philosophie occidentale, car toute entreprise de les penser, dans ce cadre, a abouti, en fin de compte, à les réduire. Selon Lévinas, ce n'est par une pensée qui évite la thématization et qui respecte l'altérité qu'on peut penser Dieu qui est invisible⁸³ et au-delà de l'être. Seule la pensée éthique qui, aux yeux de Lévinas, aurait le privilège de « *penser plus qu'elle ne pense* », pourrait penser Dieu « *sans référence au monde, à l'être, à la connaissance, au Même, et à la connaissance du Même* » (DMT, 156), sans le thématizer et en respectant son altérité.

L'accès, unique (!), à la transcendance et à Dieu serait, pour Lévinas, l'éthique comme relation interhumaine (TI, 76). C'est seulement par la relation avec autrui qu'on approche Dieu – peut-être, cela serait-il l'essentiel de la théologie éthique de Lévinas. Ainsi, on approche Dieu, non pas préalablement par la *rectitude* où l'homme est dans une relation directe avec Dieu, mais par l'*irrectitude* c'est-à-dire par la relation avec l'autre homme où Dieu est « *Il au fond du Tu* », comme le suggère la notion de l'illéité⁸⁴. Dans l'irrectitude, Dieu oriente le désir qui s'adresse à lui vers autrui ; Lévinas privilégie ainsi l'irrectitude en disant: « *Irrectitude [va] plus*

⁸³ Ce passage nous montre bien ce que Lévinas entend par l'invisibilité de Dieu: « *Le 'Dieu invisible' n'est pas à comprendre comme Dieu invisible aux sens, mais comme Dieu non thématizable dans la pensée, et cependant comme non-indifférent à la pensée qui n'est pas thématization, et probablement même pas une intentionnalité* » (EI, 112)

⁸⁴ Il serait utile de reprendre le passage suivant qui éclaircirait les notions de l'irrectitude et de l'illéité : « *Et cette façon pour l'Infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l'avons désigné par le terme d'illéité, retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable – de la suprême désirabilité appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir. Retournement par lequel le Désirable échappe au Désir. La bonté du Bien – du Bien qui ne dort, ni ne somnole – incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écarter du Bien et l'orienter vers autrui et ainsi seulement vers le Bien. Irrectitude allant plus haut que la rectitude. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne : Il au fond du Tu* » (DVI, 113-114 ; voir également DMT, 257).

haut que la rectitude » (DVI, 114). De même, le prochain est un « *moment indispensable* » (DMT, 232) dans la relation avec Dieu.

« ...La métaphysique se joue là où se joue la relation sociale – dans nos rapport avec les hommes. Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune ‘connaissance’ de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Autrui n’est pas l’incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle » (TI, 77 ; nous soulignons).

Chez Lévinas, on rencontre quelque fois une certaine équivocité de l’utilisation du mot « transcendant » et on se demande qu’est-ce qu’on vise par ce mot, Dieu ou le visage. L’équivocité est également en question dans l’utilisation du mot « *autrui* » / « *Autrui* », car on hésite parfois si cela humain ou Dieu. Confusion ici est toujours possible, car Lévinas pense que « *la dimension du divin s’ouvre à partir du visage humain* » (TI, 76) ; de même, il affirme que « *dans l’accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l’idée de Dieu* ». Il écrit parfois d’une façon à faire penser que le visage est le « lieu » unique où la transcendance se révèle, qu’*autrui* a un aspect pour ainsi dire « divin »⁸⁵, et que la relation avec *autrui* est l’essentiel de la véritable religiosité.

*« Je dirai en effet, dans la mesure où je dit que la relation à *autrui* est le commencement de l’intelligible, que je ne peut pas décrire la relation à Dieu sans parler de ce qui m’engage à l’égard d’*autrui*. Je cite toujours, quand je parle à un chrétien, Matthieu 25 : la relation à Dieu y est présentée comme une relation à l’autre homme. Ce n’est pas une métaphore : en *autrui* il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation avec *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 dit pas qu’*autrui* est Dieu, mais que dans son Visage j’entends la Parole de Dieu »* (EN, 119-120 ; nous soulignons)

Lévinas décrit le visage – qui est « *le lieu originel du sensé* » (EN, 155) et « *le commencement de l’intelligible* » – comme venant de l’au-delà. Etant « *abstrait* » (EDE, 197), le visage n’est pas sujet à la vision et à l’intuition. Il est « *désensibilisation* » et « *dématérialisation* » (EN, 43) ; donc, il n’est pas, thématizable et conceptualisable, car, il ne peut pas être dévoilé, il déborde tout

⁸⁵ Lévinas insiste d’ailleurs sur le fait que *autrui* n’est pas Dieu (EN, 120). En trouvant un aspect pour ainsi dire « divin » dans le visage et *autrui*, nous voulons signaler les descriptions de Lévinas où *autrui* n’est pas du monde, où, venant de l’au-delà, le visage est réfractaire à la vision, à l’intuition et à la compréhension etc., comme si nous rencontrions quelque chose qui est de l’ordre du divin.

contexte et horizon. Pour ainsi dire divinisé, du fait qu'il se refuse à la vision et à la conceptualisation et qu'il n'est pas du monde, mais appartient à l'au-delà, le visage ressemblerait à Dieu transcendant et invisible. En ressemblance avec celle de Dieu, la « *vision du visage n'est plus vision, mais audition et parole* » (EN, 22). La première parole du visage est un commandement : « *Tu ne tuera point* », par lequel Dieu me vient à l'idée. Qui parle ? Dieu ou le visage ? C'est peut-être Dieu qui parle en visage : dans le « *visage j'entend la Parole de Dieu* ». Donc, c'est par/en le visage que Dieu m'interpelle, m'enseigne et me commende. En lisant Lévinas, on a souvent l'impression que par sa philosophie première il ne fonde pas seulement la philosophie dans l'éthique, mais aussi il y fonde la religion elle-même, en élaborant une conception de Dieu, dérivée de la Bible, mais réduite à l'éthique, dont la révélation *ne* se produise *que* dans le visage et, en posant en même temps une sorte de religiosité éthique dont l'essence se trouverait dans l'à-Dieu interprété *exclusivement* comme l'amour de prochain. Est-ce une réduction éthique ? On se demande si « *l'Intelligibilité de la transcendance* », ne réduirait-elle pas la transcendance en l'introduisant dans un *dit* qui se veut malgré tout un discours philosophique ? Chez Lévinas, l'intelligibilité de la transcendance, qu'il paraît identifier avec la pensée éthique, devrait rester aux limites du discours éthique, simplement parce qu'il pose l'éthique comme philosophie première sur laquelle *tout* est fondé, même Dieu lui-même. Il serait inévitable donc de réduire la transcendance en général à la transcendance conçue à la mesure de l'interhumain. On pourrait dire que, par souci de rester dans les limites de son discours qui se veut malgré tout philosophique, ou tout simplement par souci de respecter sa prémisse fondamentale qui pose l'inter-humaine comme *constituant*, Lévinas n'a pas pu complètement échappé à la réduction de la transcendance et de l'extériorité, même s'il a bien souligné et critiqué la tendance réductrice de la philosophie occidentale envers celles-ci. Il nous semble que cette réduction s'est effectué par un double mouvement : d'une part, Lévinas a élevé autrui à un niveau presque divin au point de trouver en autrui « *la présence réelle de Dieu* » (EN, 120), et de l'autre, il a rétréci la transcendance de Dieu au point que Dieu, soumis aux critères de l'éthique qui est la *mesure de toute spiritualité* ne se révélerait qu'à travers l'interhumain – tout en élaborant un discours de séparation qui nous interdirait d'interpréter cet rapprochement comme une union possible de l'humain et du divin. D'où le statut privilégié d'autrui – Autrui dont, moi, j'aurais besoin pour atteindre Dieu selon la

logique de l'irrectitude, et dont Dieu lui-même aurait besoin pour se révéler et se faire connaître. Donc, autrui jouerait *en un sens* un rôle de médiation⁸⁶ qui pourrait rendre possible le rapprochement entre moi et Dieu ; et l'éthique deviendrait un medium où se produisent, à la fois, la société avec autrui et la société avec Dieu, lui aussi autrui, mais *autrui premier*. Ainsi, le métaphysique serait réduit au *social*⁸⁷ et, le divin à un rôle qu'il jouera dans l'économie générale de l'éthique. Exprimer Dieu en termes *exclusivement* éthiques aboutirait ainsi à y épuiser son sens, en le situant dans un « contexte » éthique. Lévinas a cherché dans l'éthique un accès pour penser Dieu en vue de le penser autrement que l'onto-théologie, c'est, certes, une entreprise légitime. Et pourtant, il nous paraît que cela a débouché sur la détermination de Dieu en des termes éthique et que l'accès (éthique) a déterminé son « objet » (Dieu) comme si l'accès appartenait nécessairement à l'essence de l'« objet ». *Phénoménologiquement parlant, l'accès est inséparable de ce à quoi il fait accès ; de même, Heidegger affirme que la compréhension de l'être est inséparable de l'être lui-même. Soulignons que Lévinas se voit, « encore aujourd'hui », comme « phénoménologue » du point de vue de la méthode et du discipline.*⁸⁸ Dans un entretien Lévinas dit :

« Les modes de la conscience accédant aux objets sont essentiellement dépendants de l'essence des objets. *Dieu lui-même ne peut connaître une chose matérielle qu'un tournant autour d'elle. L'être commende l'accès à l'être. L'accès à l'être appartient à la description de l'être. Je pense que là aussi Heidegger est annoncé* » (EI, 27 ; nous soulignons sauf 'essentiellement').

Ethiquement accessible, Dieu serait déterminé par l'éthique, peut-être au point que celle-ci épuiserait la signification de Dieu en ses termes. L'éthique que Lévinas pose comme la mesure de toute spiritualité, comme « *optique spirituelle* » (TI, 76), réduirait ainsi Dieu en ses termes ; ce qui, selon nous, compromettrait inévitablement l'altérité de Dieu, et rendrait, par là, discutable la prétention, si

⁸⁶ Lévinas lui-même refuse le concept de la médiation: « ...*Je n'ai dit pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage j'entend la Parole de Dieu. – C'est un médiateur entre Dieu et nous ? – Ah ! non, non, pas du tout, ce n'est pas la médiation – c'est le mode selon lequel la Parole de Dieu retentit* » (EN, 120)

⁸⁷ « *La métaphysique se joue là où se joue la relation social* » (TI, 77).

⁸⁸ Kearney, R., « Fenomenolojiden Etiğe – Emmanuel Lévinas ile Söyleşi », trans. Ö. Gözel, in **Emmanuel Lévinas Sonsuza Tanıklık**, Ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, p. 261.

souvent et si forte prononcée, de ne pas thématiser, de ne pas totaliser, de ne pas réduire l'altérité et de la respecter.

Nous insistons sur la question de Dieu, car elle constitue un exemple privilégié par lequel on peut constater à quel degré le discours éthique de Lévinas porterait le risque de *totalisation*. La notion de Dieu chez Lévinas est symptomatique, car elle révèle le risque de totalisation au sein même d'un discours qui se veut, avec tant d'accent, non-totalisant et qui souligne si fortement le respect de l'altérité que la philosophie occidentale a réduite à l'immanence, comme d'ailleurs nous montre bien Lévinas lui-même. Quand il critique la philosophie occidentale parce qu'elle réduit Dieu en termes onto-théo-logiques, Lévinas paraît tomber dans une autre réduction en déterminant Dieu comme se révélant *exclusivement* à travers l'interhumain éthique, c'est-à-dire en le modelant selon l'exigence de sa philosophie première où l'éthique est posée comme optique de toute spiritualité. « *Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes* » (TI, 76 ; nous soulignons). Ici, Lévinas thématiserait Dieu, en fixant et déterminant sa « *suprême et ultime présence* » sur une base éthique, conformément aux exigences de sa philosophie première – ce qui reviendrait à limiter la transcendance de Dieu par l'intelligibilité éthique. De même, le Dieu lévinassien serait déterminé à un rôle que la philosophie première du philosophe réclame, comme si Dieu ne pouvait pas s'élever au dessus de l'éthique, comme si l'éthique marquait les limites de la transcendance.

Nous avons voulu seulement montrer que, comme peut-être tous les discours philosophiques qui se veulent *philosophie première*, le discours éthique de Lévinas aussi, qui a tant critiqué l'idée de totalité, porte probablement le risque de virer en totalité discursive. Posant l'éthique comme philosophie première, Lévinas tendrait inéluctablement à fonder tout dans celle-ci, à considérer tout à partir de celle-ci ou par rapport à celle-ci ; rien ne pourrait échapper à cette tendance « englobante », même Dieu lui-même va être situé dans le « contexte » éthique dans lequel il puiserait sa signification ultime. Certes, les critiques de Lévinas concernant la totalité et l'attitude réductrice de l'ontologie sont très précieuses. Mais son discours éthique est-il entièrement exempt du risque de totalité et de réduction ? Son discours peut-il vraiment échapper à devenir un système qui ne laisserait rien en dehors ? Et d'autre

part, Lévinas respecte-t-il vraiment l'altérité, c'est-à-dire l'irréductibilité, des niveaux d'être ou bien tend-il à les réduire selon les exigences de sa philosophie première ? Enfin, la prétention si soulignée de *ne pas thématiser*, n'aboutirait-il pas parfois à *thématiser autrement* ?

Le non-thématisable peut-il rester non-thématisable, une fois qu'il est entré dans un discours qui se veut philosophique ? Le discours éthique de Lévinas n'est-il pas en fin de compte un discours philosophique qui thématise à sa façon ? Il faut pourtant rendre son droit à Lévinas, parce qu'il nous alerte et sensibilise contre la tendance thématissante et réductrice de la philosophie et qu'il nous apprend à soupçonner l'idée de totalité que même un discours éthique pourrait impliquer implicitement à tel ou tel degré. Ce que Lévinas cherche à faire, c'est peut-être ouvrir le domaine du non-thématisable à l'aide de la thématisation ; ne pas réduire le non-thématisable à la thématisation, c'est en cela que réside peut-être l'« *utopie de la connaissance* »⁸⁹.

Section I – « Le Sens Unique »

*« L'altruiste est un égoïste raisonnable. Il voudrait
modeler tous les hommes sur sa propre sensibilité »*

Remy de Gourmont⁹⁰

Nous voulons maintenant élargir la discussion que nous avons entreprise dans la section précédente, en y intégrant la question de l'art pour bien voir à quel degré le discours lévinassien impliquerait le risque de totalisation et de réduction. Que signifie l'art pour Lévinas ? En effet, il a écrit très peu sur ce domaine privilégié de l'expérience humaine, sur cette façon privilégiée de l'homme de s'exprimer. Ici, nous n'allons pas discuter dans toute son ampleur l'approche de Lévinas de l'art ou de l'œuvre d'art. Nous allons nous contenter seulement de souligner quelques points au point de vue de notre sujet. Lévinas n'aborde pas l'art dans sa spécificité propre, mais, comme on peut d'ailleurs attendre, il préfère le traiter à partir de l'éthique, ce

⁸⁹ Cf. Adorno, T. W., **Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit**, Gesammelte Schriften, Band 6, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1997, p. 21.

⁹⁰ Gourmont, Remy de, **Promenades philosophiques** (Mercure de France), cité in **Le Petit philosophe de poche**, textes réunis par Gabriel Pomerand, Le Livre de Poche, Paris, 1962, p. 18.

qui aboutirait, en fin de compte, à le soumettre à l'optique éthique. « *La réalité et son ombre* » (publié premièrement en 1948) est un article sévère qui expose sa position foncièrement critique contre l'art dans son ensemble. Nous avons dit « contre », car cet article dont à la fois la tonalité et la position théorétique portent quelque chose d'« aberrante »⁹¹ peut être lu comme une dénonciation de l'art, puisqu'il le tient comme l'« irresponsabilité », l'« évasion », le « dégagement », l'« idolâtrie », la « participation » et l'« absorption » – comme s'il condamnait l'art parce qu'il constitue l'envers de l'éthique, parce que son mouvement va non pas au-delà, mais en deçà du monde et du temps : « *l'artiste se meut dans un univers qui précède... le monde de la création* » (IH, 135). Lévinas trouve dans l'art qui n'appartient ni à l'ordre de la révélation, ni à celui de la création quelque chose d'ilyatique (cf. IH, 126), surtout quand il se réfère aux concepts comme participation, anonymat et absorption qui sont propres à la sphère ilyatique et qui sont, de ce fait, en contrariété avec la relation éthique où les termes restent non-absorbés comme absolus, dont l'essence est la responsabilité envers autrui et, laquelle suppose la rupture avec la participation et l'anonymat englobant de l'être.

« Mais ils s'imposent à nous sans que nous les assumions. Ou plutôt, notre consentement à eux s'invertit en participation. Le rythme représente la situation unique où l'on ne puisse parler de consentement, d'assomption, d'initiative et la liberté – parce que le sujet en est saisi et emporté. Il fait partir de sa propre représentation. Pas même malgré lui, car dans le rythme, il n'y a plus de soi, mais comme un passage de soi à l'anonymat. C'est cela l'ensorcellement ou l'incantation de la poésie et de la musique... L'automatisme particulier de la marche ou de la danse au son de la musique est un mode d'être où rien n'est inconscient, mais où la conscience paralysée dans sa liberté, joue, tout absorbée dans ce jeu » (IH, 128-129).

En partant de la thèse selon laquelle « *le procédé le plus élémentaire de l'art consiste à substituer à l'objet son image* » (IH, 127), et en trouvant au fond de tout image une musicalité ou un rythme dont la fonction principale est d'emporter et de ravir le sujet au point de lui ôter l'initiative, et de l'absorber en fin de compte dans un « *jeu du Même* »⁹² (cf. 26), Lévinas affirme que « *insister sur la musicalité de toute*

⁹¹ L'expression appartient à Jill Robbins, « Aesthetic totality and ethical infinity: Levinas on art », in **Emmanuel Lévinas Critical Assessments of Leading Philosophers**, Ed. Claire Katz with Lara Trout, v. IV, Routledge, London & New York, 2005, p.362.

⁹² « *Le moi qui repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui – sont des modes de conscience de soi et repose sur l'indéchirable identité de moi et de soi. L'altérité du je, qui se prend pour un autre, peut frapper l'imagination du poète, précisément parce qu'elle n'est que le jeu du Même : la négation du moi par le soi – est précisément l'un des modes d'identification du*

image, c'est voir dans l'image son détachement à l'égard de l'objet » (IH, 130) – détachement qui met l'image au lieu de l'objet lui-même. L'œuvre d'art produirait par l'image une caricature de la réalité, en créant son semblant : « *La caricature insurmontable de l'image la plus parfaite se manifeste dans sa stupidité d'idole. L'image comme idole nous amène à la signification ontologique de son irréalité. Cette fois-ci, l'œuvre d'être elle-même, l'exister lui-même de l'être se double d'un semblant d'exister. Dire que l'image est idole – c'est affirmer que toute image est, en fin de compte, plastique et que toute œuvre d'art est, en fin de compte, est statue – un arrêt du temps ou plutôt son retard sur lui-même* » (IH, 138). Substituer à l'objet son image, mettre à la place de la réalité sa caricature aboutirait, pour Lévinas, à l'idolâtrie : « *On conjure les mauvaises puissances en remplissant le monde d'idoles qui ont des bouches, mais qui ne parlent plus* » (IH, 146). Et dans le même sens nous lisons ces lignes : « *l'œuvre [d'art] peut et doit être traitée comme un mythe : cette statue immobile, il faut la mettre en mouvement et la faire parler* » (IH, 147).⁹³ Lévinas continue à rapprocher – ou peut-être plus exactement identifier – l'art à l'idolâtrie dans *Autrement qu'être* aussi, au point de maintenir que l'art, qui serait par essence *iconographie*, se substitue à Dieu :

« Le passé immémorial est intolérable à la pensée. D'où l'exigence de l'arrêt : ananké stenai. Le mouvement au-delà de l'être devient ontologie et théologie. D'où aussi l'idolâtrie du beau. Dans son indiscrete exposition et dans son arrêt de statue, dans sa plasticité, l'œuvre d'art se substitue à Dieu... Par une subreption irrésistible, l'incomparable, le dia-chronique, le non-contemporain, par l'effet d'un schématisation

moi » (TI, 26 ; nous soulignons). Ici, il s'agit d'une allusion à un mot de Rimbaud : « *Je est un autre* ». L'art ne nous rapporterait pas, pour Lévinas, à une véritable altérité ; là, toute illusion d'altérité, comme on voit dans le cas du poète qui se prend comme un autre, ne serait au fond que le *jeu du Je*. Donc, l'art ne nous sortirait pas de nous-même, car c'est, pour Lévinas, seule éthique qui peut y réussir. En fin de compte, la véritable possibilité de transcendance résiderait seule dans l'éthique. Restant dans l'ontologie, l'art ne nous guiderait pas au-delà et il nous donnerait seulement la possibilité de l'évasion et de *dégagement* – d'où naît son *irresponsabilité*.

⁹³ Certes, la sensibilité de Lévinas contre l'idolâtrie se rapporte directement à la tradition hébraïque ; de même, Lévinas écrit dans le même article : « *La proscription des images est véritablement le suprême commandement du monothéisme* » (IH, 143-144). (Indiquons d'ailleurs que Lévinas dit ici monothéisme sans réserve, comme si le christianisme où une telle proscription n'existe pas n'y appartenait pas). Pour la source biblique de cette proscription voir Psaumes, 115 ; 4-8 : « *Leur idoles sont de l'argent et de l'or, œuvre de la main des hommes. Elles ont une bouche et ne parlent pas ; elles ont des yeux et ne voient pas ; elle ont des oreilles et n'entendent pas ; elles ont un nez et ne sentent pas ; elles ont leurs mains et ne touchent pas ; elle ont leurs pieds et ne marchent pas ; elles ne produisent aucun son dans leur gosier ; ils leur ressemblent, ceux qui les fabriquent, tous ceux qui se confient en elles* ». Comparez les versets ci-dessus avec ces lignes de Lévinas : « *L'artiste a donné à la statue une vie sans vie. Une vie dérisoire qui n'est pas maîtresse d'elle-même, une caricature de vie. Une présence qui ne se recouvre pas elle-même et qui se déborde de tous coté, qui ne tient pas en mains les fils de la marionnette qu'elle est... Toute image est déjà caricature* » (IH, 139)

trompeur et merveilleux, est 'imité' par l'art qui est iconographie. Le mouvement au delà de l'être se fixe en beauté. La théologie et l'art 'retiennent' le passé immémorial » (AE, 235).

Lévinas condamne ainsi l'art comme « *idolâtrie du beau* » et comme « *iconographie* » : incapable de passer au-delà, l'art resterait dans l'ontologie en se contentant d'imiter ce qui n'est pas de l'ordre ontologique, c'est-à-dire de l'incomparable, du dia-chronique, et du non-contemporain. Loin de mener au-delà, l'art nous laisserait dans l'ontologie, même si nous offrirait une possibilité d'évasion et de dégagement – une possibilité qui ne serait au fond que l'expression de l'« *irresponsabilité* » propre à l'art. Lévinas va l'exprimer dans un langage dérangeant et corrosif : « *Ce n'est pas le désintéressement de la contemplation, mais de l'irresponsabilité... Il y a quelque chose de méchant et d'égoïste et de lâche dans la jouissance artistique. Il y a des époques où l'on peut en avoir honte, comme de festoyer en pleine peste* ». Et par là, Lévinas va jusqu'à interroger le lieu privilégié que l'art occupe dans la spiritualité occidentale : « *L'art n'est pas la valeur suprême de la civilisation... Est-il outreuidant de dénoncer l'hypertrophie de l'art à notre époque où, pour presque tous, il s'identifie avec la vie spirituelle ?* » (IH, 146)

A vrai dire, Lévinas ne voit pas l'art comme une véritable possibilité de transcendance. En comparant la transcendance de l'expression avec celle qu'impliquerait une œuvre [d'art], Lévinas écrit : « *Une séparation se creuse entre le producteur et le produit. Le producteur à un certain moment, ne suit plus, reste en retrait. Sa transcendance reste à mi-chemin. Contrairement à la transcendance de l'expression dans laquelle l'être qui s'exprime assiste personnellement à l'œuvre de l'expression, la production atteste l'auteur de l'œuvre en l'absence de l'auteur, comme forme plastique* » (TI, 251-252). Lévinas rejette ainsi une transcendance qu'on peut atteindre à travers l'œuvre d'art, comme s'il voulait réserver la transcendance à l'expression qui suppose la présence vivante d'autrui.

Mais, est-il légitime de nier, d'une façon si définitive, la potentialité de l'art de *signaler* ce qui est transcendant? Est-il sûr que l'art est plongé entièrement dans l'ontologie ? Ne peut-on pas s'élever au dessus de l'être par l'art et par la jouissance artistique, puisque Lévinas lui-même pose la jouissance comme une possibilité d'une

telle élévation ?⁹⁴ Quelle est donc la logique d'écarter ce mode artistique de jouissance des autres modes de jouissance ? Ne peut-on pas penser, sentir et imaginer ce qui n'est pas de l'ordre ontologique par et à travers l'œuvre d'art ? A quel degré est-il raisonnable de réduire la signification de l'art en général à la signification ontologique ? Donc, n'y a-t-il pas ici une réduction qui ferait perdre l'art toute son originalité, en le réduisant pour ainsi dire à l'envers de l'éthique ou en le constituant pour ainsi dire dans la contrariété avec l'éthique ?

Il faut souligner de nouveau ce problème général que nous avons constaté dans le discours éthique du philosophe : Lévinas astreint pour ainsi dire autres discours ou niveaux d'expérience à « *se justifier devant* » l'éthique, comme nous avons vu dans l'exemple de l'art. Or, n'est-il pas lui-même qui attribue cette attitude englobante à la philosophie occidentale en général, comme il écrit au début de « *Dieu et Philosophie* » :

« Le discours philosophique de l'Occident revendique l'amplitude d'un englobement ou d'une compréhension ultime. Il astreint tout autre discours à se justifier devant la philosophie » (DVI, 94)

Dans la section précédente, nous avons montré qu'à quel degré le discours éthique de Lévinas porte le risque de totalisation au sens où il tend à épuiser la signification de Dieu exclusivement en des termes éthiques, comme si la transcendance divine était réservée au domaine de l'interhumain. Et nous avons posé la question si ce Dieu pour ainsi dire absorbé par le discours éthique n'a pas été en fin de compte modelé sur les exigences de la philosophie première de Lévinas qui paraît parfois « *revendique[r] l'amplitude d'un englobement ou d'une compréhension ultime* ». De même, nous rencontrons ici une pareille attitude au sujet de l'art que Lévinas voudrait astreindre à se justifier devant l'éthique. Et nous demandons alors si Lévinas est entièrement exempt du risque de retomber dans un

⁹⁴ Cf. : « *Le moi existe comme séparé par sa jouissance, c'est-à-dire comme heureux et il peut au bonheur sacrifier son être pur et simple. Il existe dans un sens éminent, il existe au dessus de l'être. Mais dans le Désir, l'être du Moi apparaît encore plus haut, puisqu'il peut sacrifier à son Désir son bonheur même. Il se trouve ainsi au dessus, ou à la pointe, à l'apogée de l'être par le jouir (bonheur) et par le désirer (vérité et justice). Au dessus de l'être* » (TI, 57) ; voir d'ailleurs, ch. II, sc. II dans cette partie. Ce passage atteste clairement que Lévinas pose deux façons de s'élever au dessus de l'être : l'une c'est la jouissance (bonheur) et l'autre c'est l'éthique (le désirer) qui est « *plus haut* » que la première. Si cela l'est, loin de demeurer dans l'ontologie, la jouissance artistique *aussi* portera la possibilité de passer au-delà de l'ontologie ou de, au moins, *signaler* ce qui au-delà de l'être, à moins que celle-ci ne constitue une exception qui n'est pas à notre connaissance.

discours qui ne veut rien laisser en dehors. Nous le demandons parce que le philosophe semble vouloir astreindre, par un discours *univoque*, divers plans d'être ou d'expérience à se localiser sous le patronage du plan éthique, pour les réduire et les modeler selon les exigences de sa philosophie première où tout est fonder dans l'éthique, tout est pensé à partir de l'éthique et par rapport à l'éthique : philosophie, ontologie, théologie, art, Dieu, l'homme, religion etc. L'éthique embarrasserait ainsi tous ces divers domaines, toute la multiplicité des niveaux d'être ou d'expérience dans un discours univoque, pour ne pas dire totalitaire. Car, étant « *optique spirituelle* » (TI, 76), l'éthique *seule* donnerait la mesure de toute chose ; tous les plans d'être et d'expérience prendraient son sens ultime par rapport à l'éthique ou à partir de l'éthique, comme si toutes les significations découlaient en fin de compte d'un « *sens unique* » qu'est éthique, comme si toutes les significations de l'expérience humaine convergeaient nécessairement vers cet « *sens unique* ».

Dans son article « *La signification et le Sens* », en soulignant « *l'unité de sens sans laquelle il n'a pas de sens* » (HAH, 41) Lévinas demande si les significations ne requièrent pas un « *sens unique* » auquel elles empruntent leur signification même ? Et il répond sans relâche :

« *Le monde... et le langage... ont perdu l'univocité qui nous autoriserait à leur demander les critères du sensé. L'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tout les sens deviennent chantants, le quantique des quantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure* » (HAH, 40 ; nous soulignons sauf le premier).

Malgré sa rhétorique semblant exalter la multiplicité, Lévinas paraît étranger à l'idée de la multiplicité des plans d'être, et par là, à l'idée de leur irréductibilité. En effet, il tente d'interpréter les divers domaines de l'expérience humaine en les situant presque toujours dans un « contexte » éthique, comme s'il voulait absorber leur signification dans l'univocité de la signification éthique qui les orienterait – tentation qui n'est pas toujours exempt du risque d'absorber les particularités de ces domaines dans un discours univoque qui se pose comme le lieu privilégié de la signification ultime et suprême. Quelque curieux que cela paraisse, nous dirions que, comme nous avons vu dans l'exemple de l'art, Levinas ne serait pas respectueux à l'idée de la

multiplicité irréductible des plans, puisqu'il ne s'abstient pas de les ramasser sous le patronage d'un sens unique, en les situant dans l'économie générale de l'éthique, comme si la signification éthique pouvait épuiser la signification en générale.⁹⁵

Ici, nous ne disons pas que Lévinas réduit les divers plans d'être, alors qu'il défend leur multiplicité et irréductibilité ; nous disons seulement qu'il les réduit en effet selon les exigences d'un discours univoque et que cela porte le risque de faire perdre à ces plans leur particularité irréductible, de les englober dans un discours univoque, et même peut-être totalitaire. Il faut à nouveau souligner que chez Lévinas l'idée de la multiplicité paraît limitée au plan du « *social* », il n'adopterait donc pas une approche qui privilégierait la spécificité irréductible des plans d'être et d'expérience. De ce fait, il n'éviterait pas à « *totaliser le multiple* » en vue d'instaurer la principauté de la pensée éthique ou du plan éthique sur les autres pensées ou plans. Peut-être faut-il rappeler à Lévinas sa propre parole : « *Il n'aurait pas de totalité dans l'être, mais des totalités. Rien ne les engloberait* » (HAH, 38). Nous voulons dire simplement que le discours éthique de Lévinas aussi revendique, de telle ou telle façon, l'amplitude d'un englobement ou d'une compréhension ultime au moins autant que les autres discours philosophiques. Appétit cognitif d'englober tout ? Peut-être faut-il dire que cela découle de la nature même de la philosophie.

⁹⁵ Il faut dans le même sens dire que la multiplicité que Lévinas a tant exaltée devrait être propre, selon lui, au domaine du « *social* » et que, de ce fait, le philosophe serait étranger à l'idée selon laquelle la réalité implique une pluralité inenglobable dans un discours univoque et résistante « *à la logique qui totalise le multiple* » (cf. TI, 324).

Troisième Partie

L'UN-POUR-L'AUTRE OU LA SIGNIFICATION

Chapitre I

ETRE ET DES-INTER-ESSEMENT

Section I – Sujet et Etre

Totalité et Infini (1961) est caractérisé en un sens par un langage ontologique où le verbe être a joué un rôle prépondérant. C'était, dit Lévinas, pour éviter le langage psychologique. Mais quand il s'agit d'*Autrement qu'être* (1974), on voit là un effort constant pour dépasser ce langage. A quel degré est-il possible d'éviter le verbe être pour un texte qui se veut non-ontologique ? Comme écrit Lévinas, « le signifié du verbe être serait inéluctable dans tout dit, dans tout pensé, dans tout senti. [Car] nos langues [sont] tissée autour du verbe être » (AE, 14). Donc, à quel degré peut-on éviter le verbe être ? Pour voir cela, il faut regarder dans *Autrement qu'être* où Lévinas cherche à exprimer sa pensée d'une façon non-ontologique ou trans-ontologique, comme s'il voulait purifier le langage du verbe être, et la pensée de l'ontologie. Lévinas voudrait en effet privilégier l'éthique qui repose sur la pensée de dés-intér-essement, sur cette pensée dés-ontologisante, au détriment de la pensée de l'être qui est inextricablement racinée dans la philosophie de l'Occident. *Autrement qu'être*, cette œuvre majeur, plus que *Totalité et Infini*, atteste la puissance (et d'ailleurs l'impuissance) d'une pensée qui pense contre ou/et malgré l'ontologie et son langage, autant que cela est possible. Il faut affirmer que le programme philosophique principal de Lévinas serait détrôner la pensée d'ontologie ou la surpasser. Pour cela, il trône l'éthique en tant que la philosophie première au lieu de l'ontologie, en sub-ordonnant cette dernière, par le biais de la notion de justice, à la première. Détrôné de son lieu privilégié, l'être en tant qu'être serait la « fonction de justice » (AE, 253) dans l'« économie générale » de l'éthique.

Dans la royauté de l'éthique, la différence cruciale ne serait plus ainsi entre l'être et le ne-pas-être comme dans la tradition philosophique de l'Occident caractérisé par l'ontologie. Car, Lévinas poserait le néant, en dernière analyse, comme une détermination de l'être⁹⁶, comme d'ailleurs le fait Heidegger à sa façon. De même, comme s'il voulait réduire l'importance fondamentale de la différence ontologique chez Heidegger, Lévinas la nomme l'amphibologie de l'être et de l'étant. Il nous semble que tous ces efforts de réduire en deuxième plan la différence de l'être et du néant, d'une part, et la différence de l'être et de l'étant, de l'autre, serviraient en effet à poser la différence définitive et ultime entre l'être et l'au-delà.⁹⁷

Si la transcendance a un sens, elle ne réside, pour Lévinas, que dans le fait de passer à l'au-delà qui est l'autre de l'être ou autrement qu'être. *Autrement qu'être* ne signifierait point *être autrement*, car cela veut dire rester encore dans le cadre de l'être sans passer au-delà de celui-ci. Non pas *être autrement*, ni non plus ne-pas-être, mais *autrement qu'être* – c'est en cela que consisterait la véritable transcendance (AE, 13). Et c'est seule en éthique entendue comme dés-intéressement que consisterait la possibilité de transcendance, c'est-à-dire de passer au-delà de l'être. Lévinas pose *esse* comme *interesse*, ce qui veut dire que « *l'essence est intéressement* » (AE, 15). Selon l'indication de Lévinas, le terme d'essence signifie ici non pas *eidos*, nature ou quiddité, mais « *le processus ou l'événement d'être* » ou tout simplement l'*esse* distinct de l'*ens* (AE, 9, 13). Lévinas rapporte ainsi l'intéressement à l'être, alors qu'il rapporte le désintéressement signifiant l'éthique à l'au-delà de l'être. Donc, c'est par le dés-intér-essement entendu comme éthique qu'on transcenderait l'intéressement qui signifie la persévérance ou persistance dans l'être. L'intéressement signifierait *conatus essendi* qui résume bien le plan ontologique que Lévinas identifiera avec la guerre : « *L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres, et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence... L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerre... Extrême contemporanéité ou immanence* » (AE, 15). De même, Lévinas a écrit dans la préface de *Totalité et Infini* : « *La guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur* » (TI, 5). Et pourtant, l'éthique n'est pas un projet de paix. Car, elle vise,

⁹⁶ « *L'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même* » (AE, 14).

⁹⁷ Cf. Notre section intitulée « *Considérations préliminaires* » dans la première partie.

au-delà du couple guerre et paix⁹⁸ qui appartient au plan ontologique, le *Bien* non-contaminé par l'être. Ainsi, Lévinas va poser la relation avec autrui comme « *mouvement vers le Bien* » (EE, 13), comme une possibilité de sortie de l'être et de son « *mal foncier* » (EE, 20). Le mouvement vers le Bien, qui est au-delà de l'être et de la présence, mais aussi au-delà du synchronisme et de l'immanence, se produit diachroniquement dans l'un-pour-l'autre qu'est la signifiance même de la signification. Schématiquement parlant, l'ontologie prévoit, selon Lévinas, l'un-contre-l'autre dans la synchronisme de la guerre, alors que l'éthique suppose l'un-pour-l'autre qui vise ce qui est autrement qu'être dans la proximité diachronique avec autrui.

Lévinas pense la subjectivité du sujet ou l'humanité de l'homme non pas par rapport à l'être, comme par exemple chez Heidegger qui nomme l'homme *être-là*, mais par rapport au Bien et en des termes éthiques. Ainsi, la subjectivité signifierait la possibilité d'arrachement à l'essence et à l'intéressement (à l'esse et à l'*interesse*). L'un dans l'un-pour-l'autre est structuré comme pour-l'autre ; être pour l'autre, c'est être vers le Bien et c'est être autrement qu'être, car par là on sort de l'être, du « *mal d'être* » (EE,20) – ce qui nous donnerait, selon Lévinas, la définition ultime de la subjectivité du sujet éthique qui passe au-delà de l'essence et de la présence par un geste diachronique propre à l'éthique. C'est en ce sens que l'éthique, « *gratuité intégrale* », signifie le dés-intér-essement, l'autrement qu'être qui est plus grave que l'être et antérieur à l'être (AE, 17). Par l'éthique on arracherait à l'essence. Mais pour aller où ? Dans la sphère égologique, Lévinas rapportait la subjectivité solitaire et égoïste aux notions comme position, lieu et substance. Cette subjectivité égologique est la condition de la subjectivité éthique, comme la jouissance est la condition de la vulnérabilité. Dans ce sens, l'arrachement à l'essence, à la position et à la possession signifierait la « situation » éthique comme *non-lieu*, car l'éthique signifierait le détachement de l'être, la dé-position, la dé-possession, et la dé-substantialisation au prix d'être *u-topique*. Signifiant le non-lieu, l'éthique comme

⁹⁸ Lévinas écrit : « *La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre* » (TI, 6). La paix comme la guerre appartiendrait à l'ordre de l'ontologie. Ainsi, Lévinas demande : « *L'essence ne se retournerait-elle pas en l'autre de l'essence par la paix où renge la Raison suspendant la heurt immédiat des êtres ?* » Et il répond : « *Mais cette paix raisonnable, patience et longueur du temps, est calcul, médiation et politique. La lutte de tous contre tous – se fait échange et commerce* » (AE, 15). Donc, la paix en tant que paix ne serait, pour Lévinas, qu'une notion escatologique : « *De la paix, il ne peut y avoir qu'escatologie* » (TI, 9). Cela serait poser l'impossibilité de la paix en tant que paix dans le plan ontologique.

arrachement à l'essence contesterait le privilège inconditionnel de la question : *où ?* (AE, 21) Car le sujet éthique est celui qui se demande s'il a droit d'exister, c'est-à-dire s'il a droit d'occuper une place dans ce monde, puisque occuper une place, se tenir dans une position et enfin être autochtone dans ce monde reviendrait à persévérer dans l'être, à se plonger dans l'ontologie. Or être pour l'autre, c'est ouvrir ma liberté, ma position et ma possession à la mise en question d'autrui et penser l'espace, la nature et l'univers non pas géométriquement mais à partir d'autrui, en des termes éthiques. L'espace se manifesterait ainsi « *comme demeure des autres* » (AE, 188n)

Affirmant que l'espace ne peut pas être posée dans une impassibilité géométrique et physique, Lévinas met l'espace dans la perspective d'autrui : « *L'espace appartient au sens de ma responsabilité pour l'Autre* » (AE, 188n.). Ce qui est à retenir ici, entre autres, c'est que Lévinas tend à situer même les choses qui n'ont en apparence aucun rapport direct avec l'éthique dans la perspective de la subjectivité éthique, y compris l'univers et la nature (AE, 129).

« *L'être aura un sens en tant qu'univers et l'unité de l'univers sera en moi en tant que sujet-à-être. Ce qui veut dire – l'espace de l'univers se manifesterait comme demeure des autres. En tant qu'habité par les autres qui me regardent se décrit l'eidos pré-géométrique de l'espace. Je supporte l'univers. Le soi ne fait pas seulement l'unité de la société humaine, une dans ma responsabilité. L'unité de l'être a trait au soi* » (AE, 188n.).

A part la réalité humaine, l'univers puise sa signification ultime à la subjectivité éthique sans laquelle il resterait insignifiant et sans fondement. Le soi qui est structuré comme pour-l'autre supporte ainsi l'univers : « *Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout. L'unité de l'univers n'est pas ce que mon regard embrasse dans son unité de l'aperception ; mais ce qui de toute parts m'incombe, me regarde dans les deux sens du terme, m'accuse, est mon affaire* » (AE, 183). Nous trouvons en effet une ressemblance entre la conception lévinassienne où l'espace et l'univers sont compris à partir du sujet et, fondés en termes éthiques, d'une part ; et la conception heideggérienne où la spatialité⁹⁹ est

⁹⁹ Heidegger critique la conception cartésienne de la spatialité qui la prend comme objective et homogène, en la réduisant aux déterminations géométriques ou physico-mathématiques et sans prendre en considération la mondanéité appartenant au *Dasein*. Il élabore ainsi une compréhension existentielle de la spatialité en mettant au centre la spatialité propre au *Dasein*, par le truchement des

comprise à partir du *Dasein* et, fondée en termes existentiels, de l'autre. Dans les deux cas à la fois, il s'agit d'une certaine méfiance à l'égard de la conception physico-mathématique de l'espace comme espace objectif, issue de l'approche cartésienne qui tient le monde comme *res extensa*. Et dans les deux cas à la fois, il s'agit d'un certain « subjectivisme » où le sujet (*Dasein* heideggérien ; le Soi lévinassien) est pris comme base ou comme point de départ dans l'évaluation de l'espace et, où, par delà la compréhension géométrique et objective, l'espace prend sa signification primordiale dans l'existence ou dans l'éthique, mais dans les deux cas à la fois dans la subjectivité.

Lévinas pense-t-il l'espace, l'univers, le lieu et la position à partir du Soi ou à partir d'autrui ? Cette question serait superflue dans la mesure où, définissant le Soi comme pour-l'autre, il situe déjà le Soi dans la perspective d'autrui. Ce qui importe ici, c'est qu'à partir du rapport éthique, tout prend sa signification, et que la responsabilité, élément du rapport éthique, est élargie jusqu'à inclure *tout*, car le soi qui supporte l'univers se trouve « responsable du tout ». « *Responsabilité plus grave que l'être* » (AE, 78) embrasse tout. « *Rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre* » (AE, 248). Curieuse impérialité de l'éthique qui ne laisserait rien en dehors et qui fonderait l'unité de l'univers, déjà dépourvu de sens et de fondement, autrement que l'aperception transcendante, mais tout semblable à elle en ceci qu'il embrasse *tout* !

Lévinas comprend l'être à partir du sujet éthiquement défini, et non pas l'inverse. Il ne tient jamais le sujet comme une modalité de l'être, au contraire, comme une possibilité d'arrachement à l'essence. Sans sujet, l'être serait ainsi le *no man's land* désert et insignifiant, comme on voit dans les panoramas lunaires. *Subjectum* qui supporte l'univers lui donnerait son sens, car le *pour-l'autre* qui nous donne la définition de la subjectivité est la source ultime de signification. Au fur et à mesure que le soi s'arrache à l'essence et qu'il en passe ainsi au-delà, il s'approche du Bien au-delà de l'être ; au fur et à mesure que le soi se débarrasse de la contamination de l'être, il devient bon, c'est-à-dire autrement qu'être. Autrui n'est pas du monde, et la relation avec lui est l'unique possibilité de sortir de l'ordre ontologique du monde. Donc, la bonté ne serait que dans la proximité à autrui – la

notions de l'éloignement (*Ent-fernung*) et aiguillage (*Austrichtung*). Cf. Heidegger, M., **Etre et Temps**, § 19-24.

bonté qui réside dans le désintéressement et qui est par là non-contaminée par *conatus essendi*. La dignité humaine passe par le dés-intér-essement, car au fur et à mesure que le soi s'arrache à l'esse et à l'interesse, il sera destiné à l'au-delà, au Bien, ce qui veut dire qu'il sera digne du nom humain. Au delà d'être une modalité de l'être, l'humain c'est l'éclatement dans l'être :

« Etre 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 » (EI, 107)

Section II – Le Dire et le Dit

Le couple Dire et Dit joue un rôle prépondérant dans *Autrement qu'être*. Antérieur aux signes verbaux, aux structures sémantiques et syntaxiques, le Dire signifie « *l'avant-propos des langues* » qui rend possible la langue en tant que le dit constitué par les mots. Il est l'exposition même à autrui, il est l'un-pour-l'autre. Donc, en tant qu'un langage « muet » et « *pré-réflexif* » précédant les mots, il est sincérité même comme « *le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots* » (AE, 236). En fin de compte, il est la source de la signification, « *la signifiance de la signification* » (AE, 17 ; DMT, 223).

Au-delà ou en deçà des jeux de langage, le Dire signifie originellement ou pré-originellement l'intrigue de la responsabilité, élément de l'éthique. Echappant à l'ordre logico-syntaxique, le Dire signifie, en dehors ou au-delà de tout contexte, le non-thématisable, car il est la signifiance de la signification au-delà de l'esse et de l'interesse. Au contraire, le Dit peut être toujours situé dans un contexte, car il est thématisable. Le Dire et le Dit, ils s'excluent mutuellement. On peut aisément rapporter le Dire au plan éthique où règne diachroniquement la responsabilité comme désintéressement et, le Dit au plan ontologique où se jouent synchroniquement l'esse et l'interesse. Remonter en deçà ou au-delà du Dit vers le Dire – « *réduction au Dire* » – cela serait, pour Lévinas, la tâche de la philosophie. Et cependant, la philosophie traduirait le Dire dans le Dit au prix de la « *trahison* ».

Quand il s'agit du Dire et du Dit, on peut distinguer, malgré la complexité de la relation entre eux, deux niveaux : 'le Dire sans Dit' et 'le Dire en corrélation avec le Dit'. Le Dit naît à partir du Dire qui l'inspire en laissant sa trace en lui. Ce faisant, le Dire est pourtant trahi par le Dit qu'il inspire. Il faut aussi rapporter le Dit à la sphère de justice qui interrompt la sphère éthique et qui est cependant inspirée par celle-ci. Comment surgit-il le tiers qui inaugure la justice au sein de la relation avec autrui ? Dans *Totalité et Infini*, Lévinas écrit : « *Le tiers regarde dans le yeux d'autrui – le langage est justice* » (TI, 234), comme s'il avouait implicitement l'impossibilité d'une relation pure avec autrui où il ne s'agit pas d'une troisième personne. Avec la présence du tiers, la relation éthique avec autrui où règne asymétrie et diachronie vire en justice où se joue comparaison, symétrie et contemporanéité. On pourrait dire que ce virement est du Dire sans Dit en Dit en corrélation avec le Dire. Malgré une trahison possible, le Dit qui naît initialement du Dire porte la trace de celui-ci et est inspiré par lui. La justice serait ainsi fondée sur l'éthique, et le Dit sur le Dire. L'éthique contrôlerait ainsi la justice qu'elle inspire par le processus incessant de réduction ou de reconduction du Dit au Dire. Entrer dans l'être et la vérité, c'est entrer dans le Dit (AE, 77) qui signifie le plan ontologique. Donc, il ne serait pas étonnant que Lévinas voit l'être comme une « *fonction de justice* » (AE, 253). En effet, s'il existe le Dit, c'est parce que le Dire et l'éthique réclame la justice (AE, 77). Car l'éthique prend en compte non pas seulement autrui, mais aussi le tiers qui « *regarde dans les yeux d'autrui* ». Autrement dit, l'éthique n'exclue pas, ne remplace pas la justice, mais tend au fond à laisser sa trace dans celle-ci, en l'inspirant et en la contrôlant. Par cette inspiration, par ce contrôle, l'être signifierait à partir du Dire, à partir de l'un-pour-l'autre, à partir de la proximité, bref, à partir de l'éthique (cf. AE, 47). « *La justice, la société, l'Etat et ses 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* » (AE, 248 ; nous soulignons). La justice et l'éthique ne sont pas simplement séparées, elles ne se trouvent pas indifféremment l'un à côté de l'autre. Car la première signifierait à partir de la deuxième dans laquelle elle puiserait sa signification. De même, la première resterait sans justification en l'absence de la deuxième. « *La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité* » (AE, 248). Lévinas exprime laconiquement cette même pensée en affirmant que « *la loi est au sein de la proximité* » (AE, 248). Même si

chez Lévinas on peut parler d'un Dire sans Dit sur le plan purement éthique, le Dire se trouve, sur le plan de justice, en corrélation avec le Dit. Comme si le Dire perdait quelque chose de sa pureté, quand il entre en corrélation avec le Dit – en se mêlant à l'ontologique. Et pourtant, il ne faut pas voir cette « perte de pureté » comme un fait simplement négatif, car, s'il faut souligner encore une fois, c'est l'éthique elle-même qui réclame la justice. L'éthique la réclame, car le moi et autrui entre lesquels il y a une relation asymétrique et diachronique ne sont pas seuls, il y a aussi le tiers dont la présence va rendre nécessaire la comparaison, la mesure et la synchronie. La justice en tant que le Dit en corrélation avec le Dire va porter la trace de l'éthique en tant que le Dire sans Dit, dans la mesure où la justice est inspirée par l'éthique. Et c'est par là que l'être en tant que « *fonction de justice* » (AE, 253) trouverait sa signification et justification. Autrement dit, le Dit ne se justifierait qu'en entrant en corrélation avec le Dire, en s'ouvrant à l'inspiration du Dire ou en se livrant au « *contrôle de la responsabilité* » (AE, 248), de la sincérité, de la proximité et – en un mot – du *pour-l'autre*. Par conséquent, sans le Dire, l'être en tant que Dit qui se tient à la limite de *l'il y a* resterait insignifiant et sans fondement.

La philosophie, le logos, la conscience et la connaissance appartiennent au plan de justice comme la prise en compte du tiers. Autrement dit, le surgissement du tiers qui apporte à la relation réciprocité, comparaison et simultanéité signale en même temps la naissance de la conscience, de la connaissance, du logos et de la philosophie, et par là, la naissance de la manifestation, de la thématization et de l'objectivation. L'entrée du tiers est ce qui trouble la relation éthique, en en limitant l'absoluité. De même, la conscience, la connaissance, le logos et la philosophie troublent le Dire éthique, en le contraignant à se manifester, à se thématizer et à s'absorber dans la corrélation avec le Dit – donc à se trahir. Car la traduction du Dire en Dit aboutirait inéluctablement à la trahison dans la mesure où le Dire en tant que l'inthématisable et la démesure ne peut pas se réduire à la mesure de l'être et de la conscience, corrélat de l'être. La conscience et la connaissance qui naissent comme présence du tiers (AE, 249) et qui sont de l'ordre du Dit tendent à comprendre la diachronie du Dire selon le logos synchronisant et contraignent le Dire – qui échappe par sa nature à la manifestation, à la thématization et à l'objectivation – à s'éparpiller en mots, à virer en propositions cohérentes et raisonnables et à se réduire aux structures logico-syntaxiques, toujours à la mesure de la conscience ou du langage

comme Dit. Traduire, c'est trahir ; cela est valable aussi dans le cas de la conscience et de la connaissance (ou du langage comme Dit) qui réduisent le Dire (l'*autrement qu'être* ou l'*en dehors de l'être* ou l'*au-delà de l'être*) à leur échelle, au prix d'une trahison.

« *Quoi qu'il en soit, ce dire pré-originel se mue en un langage où dire et dit son corrélatif l'un de l'autre ; ou le dire se subordonne à son thème... La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie et le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'un trahison... Langage qui permet de dire – fût-ce en le trahissant – cet en dehors de l'être [le Dire], cette exception à l'être, comme si l'autre de l'être était événement d'être. L'être, sa connaissance et le dit où il se montre signifient dans un dire qui, par rapport à l'être, fait exception ; mais c'est dans le dit que se montre et cette exception et la naissance de la connaissance* » (AE, 17-8)
 « *Autrement qu'être... qui des sa traduction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le dire qui l'énonce* » (AE, 19)
 « *L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement* » (AE, 19).

Il serait utile d'insister un instant surtout sur la dernière citation. Le Dire – l'*autrement qu'être* ou l'*en dehors de l'être* ou l'*au-delà* – ne peut pas se réduire en termes de l'être qui se manifeste adéquatement à la conscience. S'il est y réduit, il ne serait plus le Dire en tant que le Dire, mais il serait le Dire en tant qu'entré dans la corrélation avec le Dit, en tant que le corrélatif du Dit et non pas en tant que le Dire pur. Car, pour le Dire, se montrer en Dit, serait au prix d'une trahison. De même, le Dire se montrant en Dit ne signifierait pas comme *autrement qu'être*, mais *être autrement* auquel il faudrait arracher le Dire en *dédisant* le Dit, c'est-à-dire en reconduisant le Dit au Dire. Une tâche incessante. Cela est semblable au fait que dans la connaissance – ou dans le langage du Dit – autrui n'est pas abordé comme autrui autre que moi, irréductible à la vision et à l'intuition, mais comme un *alter ego*. Autrui compris comme *alter ego* est un autrui dépourvu de toute son altérité, puisqu'il est réduit intuitivement au Même. Aborder autrui sans compromettre son altérité, sans les réduire à ma capacité et aux critères de ma conscience, et aborder l'*au-delà* sans l'absorber en termes de l'être, sans le thématiser et l'objectiver serait, pour Lévinas, la question cruciale d'une philosophie qui sait que le sens du Dire va au-delà du Dit. Une philosophie qui dédirait le Dit pour arracher ainsi le Dire au Dit.

Le Dire qui se montre en Dit, qui se manifeste à partir du Dit ne s'y épuise pas pourtant dans cette monstration ou manifestation. Il laisse sa trace dans le Dit : *« L'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas en cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématization elle-même »* (AE, 79). De même, l'être qui est thème et qui est sujet à la manifestation, fait résonner l'essence sans étouffer entièrement l'écho du Dire (AE, 79). L'être aussi, qui est posé par Lévinas comme la fonction de justice, porterait donc la trace du Dire. Par la trace du Dire – du Bien ! – la malignité de l'être (cf. EE, 19-20) s'atténuerait, même peut-être s'effacerait pour virer enfin en la bonté. L'être se dés-intéresserait dans le soi se vidant de son être et signifiant ainsi autrement qu'être.¹⁰⁰ On peut se demander alors quelle est la signification de la trace du Dire laissée sur l'être. C'est que par là l'être signifierait à partir du Dire, c'est-à-dire à partir de l'un-pour-l'autre, de la proximité, de la sincérité. Et par là, l'être trouverait un fondement et sortirait de l'absurde bourdonnement ilyatique.

Selon Lévinas, le Dire ou la signification ou la proximité ou la responsabilité constitue, si une telle dénomination est convenable, la « source matricielle » du Dit ou de la connaissance ou de la conscience ou de l'essence. Lévinas précise :

« Il faut donc suivre dans la signification ou dans la proximité ou dans le Dire, la naissance latente de la connaissance et de l'essence, du Dit ; la naissance latente de la question dans la responsabilité. La proximité, se faisant savoir, signifierait comme énigme, aube d'une lumière en laquelle la proximité se mue, sans que l'autre, le prochain s'absorbe dans le thème où il se montre. Il faut suivre la naissance latente du savoir dans la proximité. La proximité peut demeurer la signification du savoir même où elle se montre » (AE, 244-245).

La connaissance, la question, la conscience, le langage comme système de signes verbaux et l'essence appartiennent à la sphère de justice où se joue comparaison, symétrie, synchronisation, thématization et objectivation. Inspirée par le Dire (autrement qu'être, et par là, autrement que savoir), la sphère de justice puise sa signification dans le Dire en tant que la signification elle-même, et par là, s'oriente à partir du Dire. La justice resterait en l'aire, perdrait son fondement et se dégraderait en un calcul sans-visage et inhumain, passible et indifférent, sans le Dire dont elle

¹⁰⁰ Cf. *« La défection de l'identité, c'est un 'pour l'autre', au sein même de l'identité, c'est l'inversion de l'être en identité, la subversion de l'essence se mettant à signifier avant d'être : désintéressement de l'essence »* (AE, 239).

découle d'une façon latente. Enfin, la justice serait digne de son nom, au fur et mesure qu'elle porte la trace du Dire et qu'elle se subordonne à l'éthique. Ainsi, dans *Autrement qu'être* Lévinas précise en un mesure, même insuffisamment, la relation entre l'éthique et la justice sur laquelle il n'insistait jamais auparavant, sauf quelques indications courtes, encore imprécises et obscures. Nous avons, en passant, déjà indiqué que dans *Totalité et Infini* l'avènement du tiers interrompait la relation éthique, en y apportant la symétrie, la comparaison, et l'égalité, ce qui déboucherait sur la présence de l'Etat, de la loi et de la politique (TI, 334-335). Mais, à part quelques explications allusives et courtes, c'était tout. Or dans *Autrement qu'être* Lévinas tente au moins de penser la relation entre l'éthique et la justice à travers la corrélation du Dire et du Dit. Là, il nous parle du surgissement implicite de la sphère de justice au sein du celle de l'éthique, même si les explications qu'il porte sur ce propos manque encore de la clarification suffisante. Il nous parait que, chez Lévinas, le problème du tiers dans sa relation avec autrui continue à rester ambigu et problématique.

Lévinas affirme que « *si la proximité m'ordonnait qu'autrui tout seul, 'il n'aurait pas eu de problème' – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question : précisément proximité. Elle est troublée est se fait problème dès l'entrée du tiers* » (AE, 245). Qui est donc le tiers¹⁰¹ dont l'avènement interrompt ou limite la relation éthique et trouble la proximité à autrui ou l'un-pour-l'autre ou la responsabilité pour autrui? Lévinas définit le tiers comme suivant : « *Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable* » (AE, 245). Et un peu plus loin il exprime la différence entre autrui et le tiers au point de vue de la responsabilité : « *L'autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peut répondre entièrement même si je répond – avant toute question – de mon prochain tout seul* » (nous soulignons). Donc, il ne s'agit pas d'une responsabilité entière pour le tiers que je rencontre sur le plan de justice, de loi, d'isonomie et de politique. Ainsi, le tiers se différencie d'autrui à qui, sur le plan d'éthique, je suis lié en termes de responsabilité illimitée, de proximité et

¹⁰¹ Sur le tiers et la justice dans **Autrement qu'être** on peut voir, Ricœur, P. **Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas**, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, pp. 26-34.

de désintéressement avec une gratuité intégrale. Pourtant, l'entrée du tiers n'est point un fait empirique (AE, 246, 249). L'entrée du tiers ne serait qu'une supposition logique que la réalité humaine en son entièreté exige, et qui serve, *d'une part*, à expliciter l'ambiguïté de la relation entre la sphère éthique et la sphère de justice qui ne sont pas isolés et séparés simplement l'un de l'autre, mais se trouvant, en réalité, en corrélation ; et *de l'autre part*, à montrer comment la sphère de justice naît d'une façon latente de la sphère éthique et comment ainsi y trouve son fondement. En vérité, la réalité humaine n'est caractérisée ni purement par l'éthique, ni purement par l'ontologique. Il s'agit plutôt de leur symbiose. Car, généralement, mais aussi empiriquement parlant, ni le désintéressement, ni l'intéressement ne déterminent pas tout seul l'humanité de l'homme qui devrait, de ce point de vue, être définie comme oscillation ou hésitation entre ces deux cotés. De plus, comme Lévinas lui-même souligne, seul un être qui se trouve déjà sur le plan ontologique peut s'élever sur le plan éthique, puisque l'éthique n'est que le dépassement de l'ontologie qu'il suppose déjà. Ce dont il s'agit, c'est plutôt peut-être de leur symbiose au sein de laquelle se signifierait le Dire sans Dit.

Une symbiose.¹⁰² Mais comment ? Lévinas privilégie l'éthique et lui donne une priorité dans la définition de la subjectivité. Et, il pose celle-ci comme le lieu ou le non-lieu où l'ontologique (le Dit) est subordonné par le truchement de la justice à l'éthique (le Dire), et y est fondé. Le fait que « *le tiers regarde dans les yeux d'autrui* » nous paraît permettre de penser une telle symbiose du plan éthique et du plan de justice. Cette symbiose ne signifierait pas pourtant une co-originarité, puisque la justice découle de l'éthique qui la réclame. Lévinas tient parfois un discours qui nous fait penser que l'avènement du tiers qui trouble la relation éthique est postérieur à cette relation, comme s'il s'agissait d'une postériorité temporelle. Mais il nous paraît que c'est seulement une postériorité logique, puisqu'il ne s'agit pas ici d'un événement empirique. L'éthique est antérieure au sens où elle n'est pas fondée, mais fondant, et, pareillement, au sens où elle n'est pas justifiée par aucun autre plan, mais justifiant tous les autres plans. Au commencement, dirait Lévinas,

¹⁰² « *A cette strate où s'opère originellement la symbiose de l'homme et du monde, on décèlerait toujours, balbutiantes et ambiguës, les expressions de cette exigence selon laquelle l'homme est une tâche pour l'homme* », Dufrenne, M., **Pour l'homme**, p. 166, cité par Lévinas (DVI, 77). Lévinas a mis cette citation comme épigraphe au début de son article « De la déficience sans souci au sens nouveau ».

était le Bien – le Dire – ; et on arrive à la société actuelle, qui se trouve sous la domination du Dit, par la limitation du Bien (cf. EI, 85).

L'entrée en jeu du tiers interrompt l'immédiateté du Dire et limite la relation éthique – responsabilité, proximité, l'un-pour-l'autre – en y apportant la comparaison, la contemporanéité et la thématization. Ainsi, c'est par l'avènement du tiers que s'ouvre le plan de justice où l'incomparable devient comparable, l'invisible visible, l'inthématisable thématisable et le visage dé-visagé. *« Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice ? Question de conscience »* (AE, 245). C'est la question de conscience, car on n'est plus sur le plan du Dire sans Dit, antérieur à la conscience, à la connaissance ou au logos, mais on est sur le plan du Dit comme la corrélation du Dire et du Dit, c'est-à-dire sur le plan de justice où *« le Dire se fixe en Dit »* (AE, 247). La justice qui traduit le Dire en Dit serait une trahison, car là il s'agit de *« pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité »* (AE, 246-247). Mais Lévinas trouverait aussi quelque chose de positive dans cette *« trahison »*, comme si le sujet se débarrassait, par là, de la persécution d'autrui, comme si la responsabilité illimitée ne pesait plus seulement sur mes épaules, comme si la responsabilité ne me regardait plus uniquement, mais regardait les autres aussi, et comme si la lourdeur insupportable de la subjectivité éthique s'atténuait ainsi. Car, par là, je peux me mêler parmi les autres et devenir, comme les autres, une créature parmi les créatures et, égal avec eux devant Dieu. De même, Lévinas écrit :

« [C'est une] trahison de ma relation anarchique avec l'illéité, mais aussi une relation nouvelle avec elle : c'est grâce à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire 'pour moi'. 'Grâce à Dieu' je suis autrui pour les autres. Dieu n'est pas 'en cause' comme un prétendu interlocuteur : la corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'illéité. Le 'passage' de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société » (AE, 247).

Cette *« relation nouvelle »* peut-elle être vue comme une concession nécessaire faite au Dit et à l'ontologie, par une pensée voulant *tendanciellement* définir la subjectivité en termes purement éthique ? Par cette concession, et s'il s'agit vraiment

d'une concession, Lévinas n'annexe-t-il pas d'une façon implicite et inavouable l'ontologique, à la définition de la subjectivité ? Peut-être. Ce qui importe ici c'est que l'effort de Lévinas dans *Autrement qu'être* se focalise, entre autres, sur la relation du Dire et du Dit, ou de l'être et de l'éthique ; et, là, il essaie en effet de les rapporter l'une à l'autre à l'aide de la notion de justice. Nous constatons dans *Autrement qu'être* que l'ambiguïté qui domine sur les relations du Dire et du Dit, domine également sur la conception de la subjectivité. En ce qui concerne la subjectivité, nous rencontrons dans ce livre une définition purement éthique et une définition ontologico-éthique à la fois. Car, d'une part, Lévinas définit la subjectivité comme « *rompant avec l'essence* », comme se dés-intéressant. D'autre part, il la définit comme impliquant *en même temps* une dimension ontologique, comme on verra dans le passage suivant: « *la subjectivité est précisément le nœud et le dénouement – le nœud ou le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence* » (AE, 23). On pourrait dire qu'en raison de l'ambiguïté qu'impliquent les relations complexes entre le Dire et le Dit, mais aussi en raison de l'équivalence que contient l'humanité de l'homme elle-même, la définition de la subjectivité ne manquerait pas d'ambiguïté. Il nous paraît que ces deux définitions dont l'une pense la subjectivité selon le Dire, et l'autre la pense selon la corrélation du Dire et du Dit, ne sont pas en vérité contradictoire, puisque l'éthique a besoin de l'ontologique pour l'interrompre et le dépasser et, qu'ainsi l'ontologique serve de condition pour l'éthique. Donc, il s'agit ici non pas deux définitions contradictoires, mais une seule définition à deux faces ou à deux phases. S'il y a une ambiguïté ici, c'est celle qui est immanente à la réalité humaine en tant qu'oscillation entre l'éthique et l'ontologique, entre le Dire et le Dit. Aborder les relations dures et compliquées entre ces deux cotés – cela constitue, selon nous, une des nouveautés les plus remarquables d'*Autrement qu'être* par rapport à *Totalité et Infini*.

Section III – Responsabilité et Diachronie

Comme nous avons déjà vu, Lévinas tend à définir la subjectivité du sujet comme la possibilité d'arrachement à l'essence, puisque la subjectivation du sujet se produit dans l'événement éthique où le sujet dans son relation avec autrui *se dés-intéresse* en surpassant le plan ontologique, lieu où se joue l'intéressement. C'est un mouvement vers un lieu qui est non-lieu où le moi ne se tient plus dans l'être, et où, dans la proximité, dans l'un-pour-l'autre et dans la gratuité intégrale, on s'arrache à soi-même en perdant sa position, en se dé-possédant et, par là, en se dé-substantifiant devant la présence d'autrui en misère qui me met en question – dans un langage muet et pré-réflexif avant le langage comme système de signes verbaux, dans un langage où le visage s'exprime comme signifiance même de la signification – ma joyeuse présence, mon quiétude, mon repos et ma liberté auto-justifiante. Cette mise en question implique un commandement : « *Tu ne commettras pas de meurtre* ». Lévinas explicite ce commandement en affirmant que laisser autrui tout seul dans sa misère et dans sa mort signifierait le tuer. Donc, selon Lévinas, ce commandement veut dire bien entendu « *Tu feras tout pour que l'autre vive* », et par conséquent aussi, « *Tu est responsable de la vie de cet autre* » (TrI, 41). C'est à partir de cette responsabilité, de ce *pour-l'autre* pré-originel que commence la subjectivation éthique entraînant la dénucléation de la « *dur noyau* » du soi, la sortie du « *quant à soi* », du soi soudé à l'essence. Et c'est dans cette distance à soi, dans cette différence par rapport à soi, dans cette hors de soi qu'acquiert le sujet « *rompant avec l'essence* » – son unicité¹⁰³ : « *Unicité sans lieu, sans l'identité idéale qu'un être tire du kérygme identifiant les aspects innombrables de sa manifestation, sans l'identité du moi coïncidant avec le soi – unicité se retirant de l'essence – homme* » (AE, 21).

¹⁰³ Lévinas trouve dans l'histoire de la philosophie occidentale quelques exemples qui s'approche de cette définition de la subjectivité rompant avec l'essence : « *Depuis l'Un sans l'être de Platon et jusqu'au Moi pur de Husserl, transcendant dans l'immanence, elle a connu le métaphysique arrachement à l'être, même si aussitôt dans la trahison du Dit, comme sous l'effet d'un oracle, l'exception, restituée à l'essence et au destin, rentrait dans la règle, et ne menait qu'aux arrières-mondes. L'homme nietzschéen par dessus tout* » (AE, 21). Il faut remarquer aussi que Lévinas exalte quelques moments ou thèmes de la pensée philosophique en les trouvant proche de sa propre pensée. Il serait utile, en passant, de les énumérer : l'au-delà de l'être (l'idée du Bien) chez Platon ; l'entrée « *par la porte* » de l'intellect agent chez Aristote ; l'idée de l'infini chez Descartes ; l'exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant ; la recherche de la reconnaissance par l'autre homme chez Hegel ; le renouvellement de la durée chez Bergson ; et le dégrisement de la raison chez Heidegger – dans tous ces thèmes pointerait, en quelque façon, la signifiance non-ontologique (DVI, 185).

Le sujet s'individualise dans la responsabilité qui suppose une relation « *d'unicité à unicité* » – relation immédiate et dia-chronique où le moi et autrui ne se ramassent pas sous un concept qui les généraliserait par la médiation, et qui, par là, effacerait leur individualité ; et où ils ne se synchronisent pas dans un temps simultanésant et récupérant par protention et rétention, par anticipation et réminiscence. Élément de l'éthique, la responsabilité se temporalise non pas à partir du présent, temps de la conscience, de la connaissance et du logos, mais à partir du passé pré-originel, du passé immémorial, c'est-à-dire du passé non-présentable aux critères de la conscience, corrélatrice de l'être, et non-re-présentable dans la présence. C'est dans ce passé qui n'apparaît pas à la conscience et qui, de ce fait, échappe à la thématization, à la conceptualisation et à l'objectivation que se *pass*e an-archiquement « *l'infini éclipsant l'essence* »¹⁰⁴ (DVI, 184).

Lévinas caractérise la relation avec autrui toujours par la diachronie : il décrit cette relation en termes de la diachronie non pas seulement au moment où il pense cette relation à partir de l'éthique, mais aussi au moment où il la pensait, dans ses premiers livres, à partir de l'érotique. Renonçant à rechercher dans l'érotique l'expression de l'altérité, Lévinas s'adresse à l'éthique comme l'expression véritable et originale de l'altérité en tant qu'altérité dont la temporalité ne serait que diachronique. Dans cette réservation du diachronique à l'éthique et au Dire, et de l'autre part, le synchronique à l'ontologique et au Dit, on peut aisément voir son intention de distinguer la temporalité propre à l'altérité et à l'au-delà de celle qui domine sur l'être s'apparaissant à la conscience et se manifestant ainsi comme présence. On peut exprimer ce double caractère, cette *ambiguïté* de la temporalité chez Lévinas autrement. D'une part, la temporalisation du temps est rapportée à l'essence : « *Le temps est essence et monstration d'essence* » ; et, le mouvement du temps est décrit comme un événement de récupération, de ramassement, de synthétisation, de cristallisation, de substantialisation et de l'identification à travers la différence.

« *Mais le temps est aussi la récupération de tous les écarts : par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l'histoire, rien ne se*

¹⁰⁴ Dans « *La Pensée de l'être et la question de l'autre* » Lévinas préfère à écrire l'essence comme essence avec 'a' « *pour nommer l'aspect verbal du mot* » (DVI, 175).

perd, où tout se présente ou se synthétise ou se rassemble, comme dirait Heidegger, où tout se cristallise ou se sclérose en substance » (AE, 22)

De l'autre part, « *il faut que* » au sein même de ce temps récupérable, de ce temps comme « *monstration d'essence* » se signale « *un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante* » (AE, 22-23). Car l'équivalence du temps permettrait ce signalement diachronique, ce geste de transcendance, au sein même de la temporalité se temporalisant comme un flux immanent. Dans ses premiers livres où se joue l'érotique comme le modèle privilégié de l'altérité, Lévinas pense la temporalité proprement dite comme l'avenir entendu comme diachronie, en excluant pour ainsi dire le présent qui est « *assujetti à l'être* » et où « *le moi retourne fatalement à soi* » (EE, 134). De même, *le Temps et l'Autre* nous parle du « *présent qui n'est pas encore le temps* » (TA, 32, 38). Pourquoi Lévinas a-t-il exclu le présent du temps ? Tout simplement, parce qu'il voulait décrire la relation avec autrui par le temps entendu comme avenir qu'est diachronique, et pour cela, il fallait ne pas accepter le présent comme appartenant au temps proprement dit. Purifié ainsi du présent et de la synchronie, et donc, de son ambivalence, le temps était réduit à la diachronie, ce qui rend possible sans ambiguïté de définir la relation avec autrui comme le temps tout court. Mais dans *Autrement qu'être* nous voyons la prise en considération de l'ambiguïté du temps et son bifurcation comme récupération essentielle de tous les écarts, d'une part, et comme diachronie transcendante et an-archique, de l'autre. Ambiguïté du temps. Dans le temps récupérable, pointerait en se signalant un « *passé plus ancien que toute origine représentable, passé pré-originel et anarchique* ». Et Lévinas ajoute : « *Le signalement de ce passé pré-originel dans le présent ne serait pas à nouveau ontologique* » (AE, 23). Lévinas distingue ainsi le temps diachronique, pré-originel et an-archique du temps récupérable, présentable et re-présentable, comme il distingue l'éthique (le Dire) du ontologique (le Dit) – tout en cherchant à les penser dans leur relations réciproques, compliquées et entrelacées. Il faut d'ailleurs souligner que l'ambiguïté qu'implique le temps, d'une part, et celle de l'être et de l'autrement qu'être, de l'autre, ne seraient que le reflet de l'ambiguïté que nous rencontrons dans la définition de la subjectivité en général : la subjectivité comme « *le nœud et le dénouement – le nœud ou le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence* » (AE, 23). Et, au sein de cette définition ontologico-éthique de la subjectivité « se signale » la possibilité de définir la subjectivité en termes

purement éthiques : la subjectivité comme « *possibilité d'arrachement à l'essence* » ou comme dés-intér-essement. C'est cette définition que Lévinas privilégie par rapport à la première, puisque l'ontologique puise sa signification dans l'éthique et, est ainsi fondé par elle. Donc, il ne serait pas surprenant que Lévinas privilégie la diachronie – qui se signale au sein même du temps récupérable – comme la temporalisation du Dire : « *Mais le temps doit montrer l'ambiguïté de l'être et de l'autrement qu'être – il convient de pensée sa temporalisation non pas comme essence, mais comme Dire* » (AE, 23)

Mais comment se produit-il ce « *signalement* » dia-chronique et an-archique dans le ramassement et la récupération temporels, dans le présent, dans l'esse ? « *Comment se temporalise le temps pour que la diachronie de la transcendance – de l'autre que l'être – se signale ? Comment la transcendance peut-elle se soustraire à l'esse tout en s'y signalant ? Dans quel cas concret se produit la singulière relation avec un passé, qui ne ramène pas ce passé à l'immanence où il se signale et qui le laisse passer ne revenant pas en guise du présent... ?* » (AE, 23 ; nous soulignons le concret). La relation singulière avec un passé pré-originel, un passé an-archique et non-re-présentable se produit dans « *l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou les malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui* » (AE, 24). C'est dans la concrétude de la responsabilité pour autrui que Lévinas décrirait le temps qui se temporalise diachroniquement, en se signalant dans le Dit, dans l'esse, dans le présent. Se tenant à la limite de l'être et de l'autre que l'être, ce signalement qui n'est pas de l'ordre du présent, du présentable et du re-présentable, parce qu'il n'a jamais été présent, parce qu'il vient d'un passé immémorial et an-archique, d'un passé qui est réfractaire à être situé dans un contexte, et donc, à être synchronisé, à être conceptualisé, et à être absorbé dans un système de signes verbaux – dérange l'ordre phénoménal du Monde caractérisé par l'ontologie et le Dit, en y apportant ce qui déborde et bouleverse cette ordre : la Révélation de l'Autre – « *Tu ne commettras pas de meurtre* », à partir de laquelle signifierait la responsabilité pour autrui où se passe l'illéité qui m'ordonne à autrui dans l'irrécititude (DVI, 114) et, à partir de laquelle l'ordre du Monde serait justifié. Le Monde signifierait ainsi à partir de la *Révélation qui m'oriente vers autrui* dont je m'approche en termes de la responsabilité en tant qu'arrachement à la fois à soi, et à l'esse.

An-archique et dia-chronique, la responsabilité est antérieure à la liberté. Elle n'est pas un acte de volonté,¹⁰⁵ n'est pas un engagement, n'est pas un résultat d'une décision prise de bon gré. « *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 excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence. La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité et où se perd le privilège de la question : où ?* » (AE, 24). On ne peut pas choisir la responsabilité, on ne peut pas être responsable par une décision ou par un engagement, même on ne peut pas vouloir être responsable. Seulement le moi se trouve dans la responsabilité ou il se trouve responsable, c'est-à-dire qu'il se trouve élu pour la responsabilité. Elue comme responsable pour autrui, comme orientée vers lui malgré soi, la subjectivité éthique qui consiste inextricablement en l'intrigue dia-chronique et an-archique de la responsabilité est définie par Lévinas sur un plan antérieur à la liberté, la volonté, la décision et l'engagement où se jouent le temps récupérable, présentable et re-présentable et, par là, où se jouent le ramassement, la substantiation, la synthétisation et l'identification. Au-delà du présent où se couve l'être, la responsabilité est une relation singulière avec le passé pré-originel et immémorial où se *pass*e l'illéité qui, par l'*irrécit*itude (DVI, 113-115)¹⁰⁶ me commende et m'ordonne à autrui. Par l'*irrécit*itude nous entendons le fait que Dieu oriente le désir qui s'adresse à lui vers autrui, autrement dit, c'est *grâce* à Dieu que je m'adresse à autrui en me trouvant responsable devant lui. Donc, sans la notion de l'illéité la compréhension de la responsabilité illimitée, et par là, celle de la subjectivité éthique serait incomplète. Il faudrait dire que, chez Lévinas, la question de l'homme ou du sujet ne peut pas être abordée sans prendre en considération la question de Dieu ou de l'infini ou de l'illéité ou de la transcendance : « *Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble* » (AE, 33).

¹⁰⁵¹⁰⁵ « *Le Bien ne pourrait se faire présent ni entrer en représentation. Le présent est commencement en ma liberté, alors que le Bien ne s'offre pas à la Liberté. Il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. Nul n'est bon volontairement* » (AE, 25).

¹⁰⁶ Sur les notions de l'illéité et de l'*irrécit*itude, cf. notre section intitulée « *Dieu et Ethique* » dans la deuxième partie.

Selon Lévinas, Buber pense la relation Je-Tu *formellement*¹⁰⁷ sans précisant l'« *élément spirituel* » où cette relation se produit. Chez Lévinas qui définit la relation du moi et d'autrui dans la *concrétude* de la responsabilité, cette « *élément spirituel* » se préciserait par le fait d'« *II au fond du Tu* » (DVI, 114), c'est-à-dire par le fait que la venue de l'*Illéité*¹⁰⁸ vers moi m'oriente vers autrui (AE, 28). Et Lévinas affirme que ce renvoi à autrui est éveil, éveil à la proximité, laquelle est responsabilité pour autrui, jusqu'à la substitution à lui (DVI, 113). Dans « *Dieu et la philosophie* », Lévinas précise les notions de l'illéité ou l'infini, de l'irréctitude et de la sainteté :

« Et cette façon pour l'Infini, ou pour Dieu, du renvoyer du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l'avons désignée par le terme d'illiéité, retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable – de la suprême désirabilité appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir. Retournement par lequel le Désirable échappe au Désir. La bonté du Bien – du Bien qui ne dort, ni ne somnole – incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écarter du Bien et l'orienter vers autrui et ainsi seulement vers le Bien. Irréctitude allant plus haut que la rectitude. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne : Il au fond du Tu... Dans ce retournement éthique, dans ce renvoi du Désirable au Non-désirable – dans cette mission étrange ordonnant l'approche d'autrui – Dieu est arraché à l'objectivité, à la présence et à l'être. Ni objet ni interlocuteur. Son éloignement absolu, sa transcendance, vire en ma responsabilité – le non-érotique par excellence – pour autrui » (DVI, 113-115).

Le paradoxe de la responsabilité réside en ceci : Je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi, « *comme si en ma conscience un ordre c'était glissé en voleur, s'est insinué par contrebande* » (AE, 28), comme si je me trouvait obéi à un ordre avant qu'il ne se formule, et comme si le Bien qui me commende, qui m'ordonne au prochain m'avait choisi avant que je ne l'ait choisi. La subjectivité du sujet qui se subjectivise, c'est-à-dire s'individualise ou se singularise à partir de l'intrigue de la responsabilité pour autrui en s'arrachant à l'ordre totalisant et dépersonnalisant de l'être se nouerait ainsi énigmatiquement en deçà de son origine, dans un passé inassumable et immémorial. Avant le contrat, la décision et la liberté, la responsabilité pour le prochain dans laquelle se produit anarchiquement et diachroniquement la subjectivation même du sujet, est le lieu ou le non-lieu où

¹⁰⁷ « Le formalisme Je-Tu ne détermine aucune structure concrète » (TI, 64)

¹⁰⁸ « Exclusive du 'tu' et de la thématization de l'objet, l'illéité – néologisme formé sur il ou elle – indique une façon de me concerner sans entrer en conjonction avec moi... L'illéité de l'au-delà de l'être, c'est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain » (AE, 27-28).

l'esse est excédé par l'infini (cf. AE, 27), de sorte que l'essence où couvent l'intéressement et *conatus essendi* est surpassé par un geste de dés-intér-essement. Le désintéressement comme gratuité intégrale envers autrui suspend l'essence et, par là, laisse luire la signification à partir de la proximité à autrui allant jusqu'à la substitution à autrui. La responsabilité au-delà de l'être. Par elle, « *la subjectivité dans son être défait l'essence en se substituant à autrui* » (AE, 29). Et, par elle ou en elle, l'« *être s'altère* » (AE, 31).

L'être s'altère, c'est-à-dire que, privé déjà du véritable sens, il prend sa signification même à partir de la responsabilité illimitée pour autrui, de l'un-pour-l'autre comme gratuité intégrale, de la proximité à autrui allant jusqu'à la substitution à autrui. Il faut donc penser l'être à partir de l'*autre de l'être* et, la subjectivité du sujet à partir de la rupture de l'Essence, du dés-intér-essement – ce qui veut dire mettre en cause « *la thèse sur l'ultimité – ou la priorité – du problème ontologique* » (AE, 219). De même, Lévinas écrit : « *Il ne s'agit pas d'assurer la dignité ontologique de l'homme, comme si l'essence suffisait à la dignité, mais de mettre, au contraire, en cause le privilège philosophique de l'être, de s'interroger sur l'au-delà ou sur l'en-deçà* » (AE, 36). N'étant ni un avatar de la nature, ni un moment du concept (Hegel), ni une modalité de l'être (Heidegger), l'homme trouverait ainsi sa dignité suprême dans l'éthique entendu comme responsabilité pour autrui.

Chapitre II

SENSIBILITE ET PROXIMITE

Section I – Sensibilité et Signification

A la différence de l'approche intellectualiste qui tend à réduire le sensible au connaissable en l'acceptant comme une modalité balbutiante de la connaissance, Lévinas défend l'irréductibilité de la sensibilité en y trouvant une sorte d'altérité résistible à la thématization et l'objectivation – une altérité qui se montre comme un excès ou un *surplus* par rapport à la conscience qui cherche à l'absorber en ses termes propres.¹⁰⁹ Résistant à la noématisation, le sensible éclate le noème. La conscience veut com-prendre le sensible. Mais il se révèle comme débordant les schèmes que la conscience lui impose. Echappant à la *Sinngebung* identifiante et assimilante qui veut rendre son objet un *donné* de la conscience en le dépouillant de son altérité, le sensible signifierait *autrement* qu'un donné de la conscience. Malgré des opérations si subtiles et sophistiquées de la conscience, le sensible résisterait à se manifester sur un plan purement idéal ou idéal en se montrant toujours comme une surplus inassimilable par rapport aux termes de la connaissance.

Car le sensible est d'un autre ordre par rapport à l'ordre du connaissable. Contre une pensée totalisante et systématique, Lévinas maintiendrait ainsi l'irréductibilité du sensible au connaissable. Pareillement, il défendrait l'idée cartésienne de la séparation du corps et de l'âme (cf. AE, 114) par le même souci de l'irréductibilité du sensible à un autre ordre que soi : « *A admirer dans le cartésianisme le geste intellectuel hardi : le corps source du sensible n'a rien de commun avec le savoir des idées. Même si on ne suit pas Descartes quant au lien*

¹⁰⁹ Voir d'ailleurs notre chapitre intitulé « *Représentation et Signification* » dans le deuxième partie.

qu'il affirme entre sensibilité et action et au rang qu'il accorde au sensible, désormais l'union de l'âme et du corps n'est pas uniquement obstacle rencontré par la pensée » (AE, 126n ; nous soulignons). Supposer la séparation du corps et de l'âme et ne pas les rassembler en une unité synchronisant reviendrait à restituer son originalité à la corporéité résistant au regard qui tendrait à la traiter selon l'ordre des idées. Dans ce cadre, Lévinas veut montrer par exemple l'irréductibilité de la sensation gustative en la rapportant au savourer, et par là, à la jouissance :

« La sensation gustative n'est pas un savoir accompagnant le mécanisme physico-chimique ou biologique de la consommation, une conscience du remplissement objectif d'un vide, spectacle 'miraculeusement' intériorisé dans le 'savourer' ; elle n'est pas un retentissement épiphénoménal d'un événement physique, ni le 'reflet' de la structure spatiale du remplissement, ni la constitution idéaliste, dans le psychisme de la sensation, d'un objet que serait la 'dent qui mord sur le pain'. Mordre sur le pain, c'est la signification même du savourer » (AE, 118)

Tout effort de Lévinas ici c'est peut-être 'appréhender' la sensation gustative, modalité de la sensibilité, au niveau même qu'elle montre originellement ou originairement, au niveau où elle n'est pas encore réduite, ni médiatisée par la conscience qui veut l'appriivoiser, c'est-à-dire l'assimiler selon ses propres critères, en la transformant en un événement épiphénoménal. Pour 'comprendre' la sensation gustative dans son immédiateté et dans son originalité, c'est-à-dire avant la réflexion, Lévinas la définirait dans son rapport avec l'événement du savourer, dans ce rapport immédiat, qui serait la signification même du gustatif : *« Mordre sur le pain, c'est la signification même du savourer »*. Donc, c'est au niveau immédiat de la jouissance qui ne se réfère qu'à elle-même et qui n'indique pas ainsi une finalité ultérieure que les sensations trouveraient leur sens. *« L'assouvissement s'assouvit d'assouvissement. La vie jouit de sa vie même... Avant toute réflexion, avant tout retour sur soi, la jouissance est jouissance de la jouissance... »* (AE, 118). Dans un premier temps, le moi s'individualise par la jouissance et s'élève ainsi au-dessus de l'être. Et le moi ainsi individualisé échappe à la conceptualisation, la thématization et la généralisation. *« ...La jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi. Pelotonnement d'un écheveau – mouvement même de l'égoïsme »*. Comme une possibilité de s'élever au dessus de l'être (TI, 57), la jouissance marque ce qui déborde les critères de la conscience, corrélative de l'être, qui veut l'absorber dans l'intelligibilité cognitive. Donc, c'est par la jouissance que

nous apercevons première fois un domaine ou un strate qui ne se livre pas entièrement à l'économie immanente de la conscience. La jouissance qui échappe à l'emprise de la conscience et qui offre ainsi une possibilité d'être au dessus de l'être rendrait possible l'éthique qui, s'étend, d'une façon pareille, mais non pas identique, en dehors ou au-delà du couple être et conscience, corrélatifs l'un de l'autre ; ou pour dire autrement, la jouissance rendrait possible la sensibilité éthique – ou la vulnérabilité – au sens où pour que le moi soit *pour-l'autre*, il faut qu'il soit d'abord *pour-soi* : « *La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, exempte des tension dialectiques, est la condition pour-l'autre de la sensibilité et de la vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui* » (AE, 119). Donner le pain dans ma bouche à autrui n'est éthiquement signifiant que si je le déjà savourais. La jouissance conditionnerait ainsi l'éthique. Mais avant d'explicitier la relation de la vulnérabilité comme sensibilité éthique et de la jouissance comme sensibilité égologique qui constitue la condition de cette vulnérabilité, il faut insister sur le sensible – ce qui servirait à éclaircir l'originalité du sensible qui n'est au fond ni une modalité balbutiante de la connaissance, ni la source de celle-ci, comme dirait Kant, mais est d'un ordre tout autre. Lévinas vise en un sens à 'appréhender' le sensible avant qu'il ne devienne une idée, un image ou un symbole, c'est-à-dire avant d'être exposé aux opérations de la conscience ou de la réflexion. La sensibilité en tant que sensibilité avant d'être un thème du savoir, sensibilité dans toute son altérité – voici ce à quoi Lévinas s'intéresse au fond.

L'exposition de l'être à lui-même – vérité – se déroule « *dans une singulière inadéquation à soi qui est aussi égalité* », ce qui entraîne une « *partition où la partie vaut le tout : où la partie est l'image du tout* ». L'image, c'est ce qui symbolise le tout, ce qui le reflète. « *La vérité consiste pour l'être dont les images sont le reflet, mais aussi le symbole, à s'identifier à travers de nouvelles images* » (AE, 100). Dans la vérité, dans l'exposition de l'être à lui-même, l'être s'identifie *en tant que* ceci ou cela par l'image qui symbolise le tout, qui le reflète *en tant que* ceci ou cela. Le savoir qui « *appartient à l'essence même de l'être, à sa temporalisation où l'essence prend sens, où l'image est déjà idée, symbole d'une autre image* » (AE, 101) se produit ainsi d'une façon indirecte et tortueuse « *à partir de l'intuition sensible qui est déjà du sensible orienté vers ce qui, au sein de l'image, s'annonce au-delà de l'image, ceci en tant que ceci ou en tant que cela, ceci se dépouillant du limbe de la*

sensibilité où, cependant, reflété, il se tient : l'intuition est déjà la sensibilité se faisant idée » (AE, 100). Le sensible qui virerait en intuitif ne serait plus le sensible en tant que sensible, car l'intuition qui est opposée au concept est déjà du sensible conceptualisé. Mais Lévinas ajouterait que « *même informée – ou déformée par le savoir – l'intuition sensible peut retourner à sa signification propre* » (AE, 103). Car la sensation qui est au fond de l'intuition et qui ne se réduit entièrement pas à l'ordre des idées repose en effet sur la vulnérabilité – jouissance et souffrance – qui ne peut pas s'épuiser gnoséologiquement, puisqu'elle résiste à la luminosité de l'intelligible qui la dévoilerait, et qu'elle échappe ainsi à la conceptualisation médiatisante qui ferait perdre son caractère singulier (cf. AE, 103). Même si la sensation devient un élément du savoir, même si la sensibilité peut se faire « *intuition sensible* » et devient ainsi un objet de connaissance, « *la signification dominante de la sensibilité déjà aperçue dans la vulnérabilité et qui se montrera dans la responsabilité de la proximité, dans son inquiétude et dans son insomnie, contient la motivation de sa fonction cognitive* » (AE, 104). La sensibilité prendrait ainsi sa signification ultime dans la vulnérabilité, et par là dans la proximité, c'est-à-dire dans le Dire ; et, la sensation et l'intuition sensible qui sont dévoilées gnoséologiquement, ne constitueraient que la signification secondaire de la sensibilité, puisqu'en tant que découverte et savoir, il sont déjà de l'ordre du Dit. Enfin, la signification propre du sensible ne peut se décrire qu'en terme de jouissance et de blessure, c'est-à-dire en termes de la proximité (AE, 102) qui signifie le Dire avant d'entrer en corrélation avec un Dit, c'est-à-dire, avant de devenir intuition ou sensation, éléments de savoir, et avant de subir l'entendement comme instance suprême qui proclame et promulgue l'identité de ceci et de cela – entendement qui dé-sensibilise son thème en l'absorbant dans l'idéalité et en lui perdant son immédiateté, et par conséquent, son signification originelle.

Lévinas affirme que la philosophie occidentale cherche constamment la signification en le gnoséologique qui implique toujours une ouverture sur l'être. « *De soi l'ouverture sur l'être est imagination est symbolisme ; le dévoilé en tant que dévoilé se déborde comme symbole de ceci en cela ; le dévoilé en tant que dévoilé est identifié dans le ceci comme cela ; donc, d'emblée, prétendu et dit* » (AE, 102). Le savoir qui s'accomplit comme « *le passage de l'image, limitation et particularité, à la totalité* » (AE, 104), et par là, à l'essence de l'être, et comme identification de ceci

en tant que cela, tend à réduire la signification à sa mesure, c'est-à-dire à une dimension purement cognitive, comme on voit dans l'exemple du sensible viré en intuitif et sensationnel, et par conséquent, dévoilé en termes du connaissable. Or, selon Lévinas, le savoir ne peut pas épuiser la signification du sensible dans l'idéalité, car la signification du sensible qui ne se livre pas au dévoilement signifie en deçà ou au-delà du savoir, corrélatif de l'être. Le sensible prend sa signification propre et primordiale non pas dans le savoir, mais dans la vulnérabilité, et par là, dans la proximité.

« Dire que cette structure [gnoséologique] est secondaire dans la sensibilité et que, cependant, la sensibilité en tant que vulnérabilité, signifie, c'est reconnaître un sens ailleurs que dans l'ontologie et même subordonner l'ontologie à cette signification au-delà de l'essence. L'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité – sa vulnérabilité – se trouve comme anesthésiée dans le processus du savoir. Mais aussi, sans doute, refoulée ou suspendue. Par rapport à cette vulnérabilité (qui suppose la jouissance autrement que comme son antithèse), le savoir – découverte de l'être à lui-même – marque une rupture avec l'immédiat et dans un certain sens une abstraction. L'immédiateté du sensible, qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance – exposition à la blessure dans la jouissance – ... » (AE, 104)

Le sens de l'olfactif, par exemple, ne réside pas principalement dans des processus ou mécanismes physico-chimiques ou biologiques que le savoir dévoilerait dans le phénomène de parfum par des opérations thématiques et objectivantes. Ce passage suivant nous donne un exemple d'une telle approche qui tend à épuiser le sens de la sensation olfactif dans le savoir qui thématise le parfum en la métrant :

« La comparaison de l'efficacité stimulatrice, c'est-à-dire de l'intensité de l'odeur de différents corps adorants, indispensable à l'étude physiologique de la sensation et utilisable dans les différentes techniques faisant intervenir les odeurs, exige que l'on puisse mesurer objectivement l'excitation par la mesure du stimulus. Elle permettra d'autre part l'étude comparée des sensibilités individuelles utilisable en clinique. C'est cette mesure, exprimant des seuils et des niveaux d'excitation, que tend à réaliser la technique dite 'olfactométrie'. Elle est un équivalent de la photométrie et de l'audiométrie. De même que l'on peut chiffrer un bruit en décibels, une intensité lumineuse en lux, on doit tenter d'exprimer, objectivement, l'odeur d'une fleur, d'un parfum ou celle d'une galerie de métro à la fin de la journée »¹¹⁰

¹¹⁰ Le Magnen, Jacques, **Odeurs et Parfums**, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 25.

Or le sens – ou l'essence – du parfum échapperait, selon Lévinas, à la prise de l'olfactométrie. Le sens de la sensation olfactive résiderait, pour Lévinas, par exemple, dans le fait même de flairer une fleur et, par conséquent, dans le fait même de jouir de son parfum. Le *flairer* comme jouir de... nous donnerait ainsi la signification propre et primordiale de l'olfactif, avant que le parfum ne subisse des opérations passibles de l'olfactométrie, avant qu'elle ne soit ainsi dé-sensibilisée par une opération an-esthétisante qui refoule ou suspend ce qui est étranger à l'ordre du savoir, et par là, ce qui signifie autrement que savoir. La sensibilité médiatisée par des concepts ne serait pas sensibilité au sens propre, parce que là la sensibilité est traduite en termes du savoir et, est dépouillée ainsi de son altérité et donc de sa signification véritable. C'est la dé-sensibilisation de la sensibilité en savoir thématissant, objectivant et médiatisant par des concepts – dé-sensibilisation où s'évaporerait la signification. Par conséquent, la signification de l'olfactif reposerait sur le flairer, et par là, sur la jouissance qui est autre que savoir, mais aussi avant que savoir. Certes, l'olfactif peut se montrer en savoir ou comme savoir, comme on a vu dans le passage ci-dessus; mais, dans ce cas, la signification qu'il prend par là ne serait que secondaire. Car c'est à partir de la sensibilité même – c'est-à-dire à partir de la jouissance et de la vulnérabilité – qu'il faut penser la signifiante de la signification.

Ainsi, Lévinas dirait que toute l'histoire de la philosophie occidentale où dominant la conscience, la connaissance et le logos peut être lue en un sens comme le refoulement ou la suspension de cet *autre que savoir*. Lévinas affirme : « *la signification est sensibilité* » (AE, 110). La réduction du sensible au connaissable reviendrait donc à réduire le signifiant à l'idéal. Il faut alors souligner que chez Lévinas la signification primordiale précède et dépasse le plan du savoir qui est rapporté à l'essence de l'être. De plus, loin de se livrer à la conscience, la connaissance, et le logos, la signification comme telle les trouble, les éclate et les bouleverse. Car, résistant à être dévoilée comme idée, et échappant toujours à la luminosité de l'intelligible, la signification – signification comme sensibilité – offre un surplus inassimilable et inapprivoisable par rapport au savoir qui tend, par un appétit cognitif inapaisable, à l'introduire dans son économie générale qui ne laisse rien au dehors.

Husserl essaierait, à sa façon, fonder l'autre que savoir sur le savoir, dans sa théorie sur la priorité de la « *thèse doxique* » qui lui permet de transformer toute intentionnalité autre que théorique en une intentionnalité théorique qui serait fondatrice. Lévinas maintient que malgré sa grande contribution à la découverte de la notion de l'intentionnalité non théorique et des significations autres que celles de l'*apparaître*, Husserl établit une analogie fondamentale entre les intentions cognitives et les intentions axiologiques et pratiques, ce qui déboucherait, en raison de la priorité du thèse doxique, sur l'assimilation des dernières aux premières : « *Entre l'expérience de l'être d'une part, l'action et le désir, de l'autre se maintient un parallélisme rigoureux : l'axiologie se fait 'connaissance' des valeurs ou de ce qui doit être, comme la pratique, connaissance de ce qui est à faire ou de l'objet usuel* » (AE, 106). Or, Lévinas lui-même affirme sans doute l'originalité irréductible du plan de l'axiologie, d'une part, et de celui de la pratique, de l'autre, au théorique ou au savoir. De même, il affirme que, offrant toujours un surplus inassimilable et inapprivoisable par rapport au théorique, un surplus que la thèse doxique refoule ou suspend, ni l'axiologique, ni le pratique ne trouveraient leur signification ultime dans le théorique. A part cela, Lévinas souligne que le conscience de... s'opère comme corrélatrice de la manifestation ou de la monstration. Donc, s'approcher du non-théorique en termes de conscience de... c'est le forcer à se manifester, à se dévoiler, au prix de perdre son originalité ou son immédiateté. Et Lévinas demande : « *Le fait de se montrer épuise-t-il le sens de ce qui, certes se montre mais qui, en tant que non-théorique, ne 'fonctionne' pas, ne signifie pas comme monstration ? Où situer le résidu qui n'est ni ce qui se montre dans l'ouverture, ni le dévoilement même – ouverture ou idée ou vérité de ce qui se montre ? Est-il certain que la manifestation fonde tout ce qui se manifeste ?* » (AE, 108-109). Pour Lévinas qui cherche le sens en tant que sens dans ce qui résiste à s'absorber dans la manifestation, dans ce qui est *moins* ou *plus* par rapport à la manifestation et à la conscience de..., corrélatrice de la manifestation, la manifestation (donc, la connaissance, la réflexion, la contemplation, et par conséquent, la philosophie !) n'épuiserait le sens, car le sens en tant que sens signifie un *résidu* ou un *surplus* ou un *excès* irréductible, inenglobable et irréprésentable par rapport à celle-ci. Résidu ou surplus ou excès – c'est en cela que consistera la signification qui trouble et dérange l'ordre immanent du connaissable ou du Même – ordre qui ne tolère pas aucune altérité restant en dehors de son économie absorbante et englobante et, qui ne tient comme signifiant que ce qui est

déjà à la portée de son intelligibilité ou ce qui peut être traduit en ses termes par une réduction assimilatrice. La signification chez Lévinas, c'est ce qui échappe à cet ordre ou ce qui y résiste, en se retirant constamment de la luminosité de l'intelligibilité cognitive. Et la sensibilité est le lieu privilégié de la signification, au fur et à mesure qu'elle signifie autrement que savoir et/ou autrement qu'être, puisque, dans l'histoire de la philosophie occidentale en générale, le savoir est coextensif à l'être qui s'expose à lui-même en savoir et par savoir. Or, chez Lévinas, rapporter la signification à l'autrement que savoir et/ou à l'autrement qu'être, revient à la chercher en deçà ou au-delà de la memété et de l'immanence, et par conséquent, à la rapporter à l'altérité : *le signifiant, c'est l'autre*. Et l'équivalent de cette proposition sur le plan éthique ou *social* se formulera par Lévinas comme suivant : « *Seul l'humain rencontré a un sens* » (EDE, 185). L'humain rencontré. C'est-à-dire non pas l'humain en général et abstrait, sujet de réflexion, mais l'humain « *de chaire de sang* » (cf. AE, 119) que je rencontre dans la vie quotidienne. Il faut donc penser la signification à partir de l'humain, et l'humain à partir de sa concrétude, c'est-à-dire de sa sensibilité : « *La subjectivité est sensibilité* » (AE, 124). Il faut donc chercher la signification non pas sur le plan d'idéalité du *Dit*, mais dans le *Dire*, c'est-à-dire dans la relation éthique avec l'humain rencontré, dans l'*un-pour-l'autre* en guise de sensibilité ou de vulnérabilité dont la signification n'est pas telle ou telle signification, mais la signifiante même de la signification (AE, 109). Le sensible en tant que le signifiant est antérieur au plan d'immanence de la connaissance, en passe au-delà et échappe à l'ordre du Même. Dès lors, il n'est pas thématizable, n'est pas objectivable et n'est pas noématisable. C'est pour cela qu'une approche intellectualiste, si subtile soit-il, ne rendrait pas compte du sensible, source de la signification.

Section II – Jouissance et Vulnérabilité

Selon les analyses dans *Totalité et Infini*, la jouissance signifie le rapport du moi sensible et corporel au monde. Le monde n'est pas un somme d'outil comme chez Heidegger, mais il est ce qui m'alimente, ce qui me nourrit et, en tant que cela, il me conditionne avant que je ne le constitue dans ma conscience. Jouissance, c'est vivre de, vivre d'autre que moi. Elle ne porte pas aucune finalité ultérieure. On ne jouit que pour jouir : jouissance revient à soi. En ce sens, la jouissance, c'est la jouissance de la jouissance. La vie jouit de sa vie même. Ainsi, la jouissance signifie l'égoïsme du moi – le pour-soi – qui ne dépend que de soi et qui ignore autrui. Elle est la manière d'être du moi athée, seul et séparé qui se trouve sur le plan égologique. Par la jouissance, le moi égoïste, collé à soi, trouve la possibilité de s'oublier dans la préoccupation quotidienne. Et, le moi s'élève par là au dessus de l'être et prend distance par rapport à soi (TI, 117). Avant de s'individualiser dans l'éthique, le moi s'individualise dans la jouissance qui accomplit la séparation athée comme condition de la relation avec autrui (TI, 119).

Jouissance et Vulnérabilité. Ce sont deux moments de la sensibilité. La jouissance signifie la sensibilité sur le plan égologique, et la vulnérabilité la signifie sur le plan éthique. Dans la jouissance, il s'agit de la sensibilité du *pour-soi* et dans la vulnérabilité, ce dont il s'agit, c'est de la sensibilité du *pour-l'autre*. La jouissance est la condition de la vulnérabilité au sens où pour que le moi soit pour autrui, il faut d'abord qu'il soit pour soi, car pour s'arracher à soi-même dans un mouvement vers autrui il faut d'abord qu'il existe un soi auquel le moi va s'arracher, autrement dit, l'éthique comme arrachement à soi n'est en question que pour un moi qui est déjà collé à soi :

« Mais le donner n'a de sens que comme arracher à soi malgré soi et non seulement sans moi ; s'arracher à soi malgré soi n'a de sens que comme s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche. Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. La sensibilité ne peut être vulnérable ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance » (AE, 119)¹¹¹

¹¹¹ Voir aussi ce passage: « ...Passivité de l'autre pour l'autre qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange. Mais pour cela il faut au préalable jouir de son pain, non

Si on recourt à une formulation hyperbolique, l'éthique est, dans une passivité extrême, donner sa vie à autrui, mais pour que ce se donner à autrui – vulnérabilité à l'extrême – ait nécessairement une valeur éthique, il faut qu'on jouisse déjà de la vie. Autrement dit, ce dévouement de soi, ce renoncement à soi, ne serait arrachement de soi que si le soi dont il est question est déjà dans la complaisance en soi. C'est donc dans l'interruption de la jouissance que s'effectue l'éthique qui trouve son expression dans la sensibilité comme vulnérabilité. La jouissance comme la règle du pour-soi en complaisance en soi est exigée par la vulnérabilité qu'est interruption de cette complaisance en soi. Car le mouvement du soi vers autrui s'effectue comme arrachement à soi. La sensibilité comme le Dire ou comme exposition à autrui ou comme vulnérabilité, c'est donner à autrui ce dont jouit jusqu'à se donner en donnant, jusqu'à donner sa vie. C'est l'un-pour-l'autre, la signifiante même de la signification – signification, non pas comme sujet de la réflexion passible ou de la contemplation sereine d'une raison solitaire et impersonnelle, mais comme quelque chose se produisant entre les personnes « *de chaire et de sang* ».

A regarder de plus près, chez Lévinas, on verrait, à travers ses œuvres, la constante prépondérance de la notion de la sensibilité dans la description de la subjectivité : il s'agit toujours du sujet sensible, c'est-à-dire concret et corporel. Là, dans un premier temps, il décrit le sujet en termes de la jouissance (et de la bonheur), comme dans *Totalité et Infini*, et dans un deuxième temps, il le décrit en termes de la vulnérabilité (et par là, de l'exposition à l'autre, de la proximité et de la substitution) comme dans *Autrement qu'être*. Mais dans tous les deux cas, le sujet est décrit toujours en termes de la sensibilité. A regarder globalement, cette description du sujet à deux temps, cette description bifurquante ne serait pas contradictoire, dans la mesure où il s'agit de deux faces d'une même phénomène de la sensibilité qu'on devrait traiter ensemble. La jouissance exigée par la vulnérabilité est fondée par celle-ci, ce qui nous rappelle les rapports que nous avons constatés entre l'ontologique et le Dit, d'une part, et l'éthique et le Dire, de l'autre. La jouissance prend sa signification au fait qu'elle rend possible la vulnérabilité qui s'effectue, à son tour, comme l'interruption de la jouissance, du pour-soi. Ainsi, la donation de sens de l'éthique (du Dire) à l'ontologique (au Dit) se réalise. Etant donné que

pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son cœur – pour ce donner en se donnant. La jouissance est un moment inéluctable de la sensibilité » (AE, 116).

l'éthique ne se produit que comme de soi à autrui et en pleine sensibilité, sa donation de sens ne ressemblerait point à la *Sinngebung* husserlienne se produisant sur le plan d'idéalité comme l'absorption de l'autre que soi par le soi. Par conséquent, la signification éthique qu'est, selon Lévinas, la signifiance même de la signification ne se produit que dans la concrétude sensible de la relation éthique comme vulnérabilité ou comme exposition à autrui ou comme proximité à autrui jusqu'à substitution à lui, jusqu'à être otage de lui. La relation éthique qui se concrétise d'homme sensible à homme sensible ne se produit pas naturellement sur un plan abstrait ou idéal, mais passe nécessairement par la matérialité. Donner à autrui, c'est lui donner quelque chose de matérielle, comme le pain dans ma bouche, ou la veste sur mes épaules. Donner à autrui, c'est lui donner ce dont jouit, ce que je possède, ce qui est à ma disposition. Il faut que j'aie quelque chose à donner à autrui, car je ne peux pas aller à lui avec « *les mains vides* » (TI, 42). Ce que je possède vire, dans la sensibilité éthique, en ce que je donne, et la matérialité prend ainsi une signification éthique : Lévinas est soucieux de souligner la médiation matérielle dans la relation éthique. Sensibilité a sa propre matérialité : « *'Partager ton pain avec l'affamé, recueillir dans ta maison des miséreux' (Isaïe 58). L'immédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité, l'immédiateté – ou la proximité – de l'autre* » (AE, 120). Parce qu'elle n'est pas simplement sentimentale ou affective, la proximité à autrui se concrétise dans le *donner*, dans la médiation de la matérialité. L'éthique, c'est donner à autrui, c'est donner jusqu'à se donner à lui. Donner jusqu'à se donner, c'est l'arrachement à soi et, par là, à l'essence – l'arrachement où se produit la subjectivation éthique du sujet.

Décrivant la subjectivité en termes de la sensibilité, et pensant la signification à partir de là, Lévinas privilégie le sensible par rapport au réflexif, contrairement à l'intellectualisme qui absorbe le premier dans les termes du deuxième. Il maintient que la sensibilité vient avant la réflexion (cf. AE, 118), et qu'elle n'est pas réductible à elle. Là, il s'agirait de deux niveaux distincts, irréductible l'un à l'autre. Il faut rappeler que Lévinas s'approche ici de la position cartésienne qui prévoit la séparation entre l'ordre du corporel, d'une part et, l'ordre des idées, de l'autre (AE, 126n). Antérieur au réflexif, le sensible offre toujours un surplus que le réflexif ne pourrait pas absorber dans l'idéal ou l'idéal. C'est ce qui résiste à la thématization, l'objectivation et la noématisation ; c'est le surplus que le savoir ne peut pas

apprivoiser dans un ordre déjà familier. Comme nous avons vu dans la précédente partie, dans les analyses concernant la jouissance¹¹² que celle-ci présente une structure qui éclate l'intentionnalité objectivante où la noèse égalise le noème dans l'adéquation. Or, quand il s'agit de la jouissance comme rapport du moi au monde, on voit plutôt qu'avant d'être constitué par le moi, le monde l'alimente et, par là, le conditionne. Donc, loin d'être construit par la conscience, le monde contient un surplus résistant à la noématisation englobante. Le monde conditionne le moi qui le « constitue » – ce qui bouleverse l'intentionnalité objectivante ! La jouissance comme rapport au monde déborderait ainsi le cadre d'explication husserlienne qui prévoit une adéquation noético-noématique entre la conscience et le monde (cf. TI, 127-133). Il faut donc souligner que selon Lévinas la jouissance est antérieure à la cristallisation de la conscience et, que, de ce fait, ce dont je jouit présente toujours un surplus par rapport au représenté, au réflexif (cf. TI, 135).

La jouissance comme le « *moment inéluctable de la sensibilité* » (AE, 116) est la mise en ma disposition du monde comme autre que moi. Dans la jouissance, l'altérité du monde qui est exposée aux opérations transformatrices du moi souveraine est au service du Même par le travail, par la possession et par le temps. Ma relation au monde où je vis et dont je vis est la jouissance qui vient avant la réflexion et qui, par là, la conditionne. D'ailleurs, c'est dans l'égoïsme de la jouissance que le moi s'individualise dans la séparation athée, mais c'est le moment solitaire du moi qui ignore encore autrui, qui ignore, par conséquent, le donner, et qui se complait en soi, en jouissant de ce qu'il possède. Mais une fois qu'il entre dans la relation avec autrui, il se trouve mis en question par lui : sa spontanéité, sa possession, sa complaisance en soi, sa vie à la manière de Gygès restent ainsi sans fondement. Par conséquent, la jouissance du moi est interrompue par l'avènement d'autrui en misère qui commende dans sa faiblesse : « *Tu ne commettras pas de meurtre* », c'est-à-dire « *Tu feras vivre* ». C'est avec la 'réception' du commandement du visage où « *j'entends la parole de Dieu* » (EN, 120), que le moi sort de la sphère égologique, de la sphère du *pour-soi* et, entre dans la sphère éthique, dans la sphère du *pour-l'autre*. L'éthique, c'est ne pas rester indifférent au commandement du visage, c'est se laisser sensibiliser par l'appel d'autrui ; c'est, se trouver dé-possessionné sous le regard accusateur d'autrui, et devenir par là un psychisme

¹¹² Cf. notre section intitulée « *Intériorité et Jouissance* » dans la deuxième partie.

donnant la pain dans sa bouche (AE, 109) ; c'est, sous la pulsation du pour-l'autre, ne pas rester le *même*, mais devenir passif avec une passivité pure, plus passive que toute passivité, passive au point de se faire inspiration (AE, 109) ; enfin, c'est – au-delà de la jouissance et la complaisance en soi – la vulnérabilité comme exposition à l'autre où la sensibilité prend une modalité purement éthique.

Le 'passage' de la jouissance comme sensibilité égoïste à la vulnérabilité comme sensibilité éthique se produit par l'interruption de la jouissance où surgit la possibilité de la signification éthique qui est la signifiante même de la signification. La vulnérabilité signifie à partir de cette interruption qui la conditionne. Donc, il ne s'agit pas du dépassement, une fois et pour toujours, du plan de jouissance, car l'éthique exige toujours la jouissance pour l'interrompre. De même, la subjectivité éthique n'est possible qu'à partir d'une intériorité interrompue. Et, par la vulnérabilité comme exposition à autrui, nous nous approchons de la signification sensible de la subjectivité éthique.

Lévinas décrit la vulnérabilité en termes de la susceptibilité pure, de la passivité extrême comme « *une inversion du conatus de l'esse* », comme « *avoir-été-offert-sans-retenue* » au point que, privé d'un appui consistant, le sujet se trouve sans protection ni refuge :

« *Avoir-été-offert-sans-retenue où l'infinitif passé souligne le non-présent, le non-commencement, la non-initiative de la sensibilité – non-initiative qui, plus ancienne que tout présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'un acte, mais l'en deçà du libre et du non-libre qu'est l'anarchie du Bien. Avoir-été-offert-sans-retenue, comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence de protection suppose déjà : la vulnérabilité même* » (AE, 120).

La vulnérabilité comme exposition à autrui, comme avoir-été-offert-sans-retenue est avant la liberté, l'initiative, la décision et l'acte. Passivité avec une passivité plus passive que toute passivité, la vulnérabilité découle du passé anarchique et dia-chronique irréprésentable dans le présent – du passé où règne le Bien. Dans la passivité de la vulnérabilité, de l'exposition à autrui, le sujet s'arrache à soi, et par là, à l'essence ; et, le dur noyau de l'identité éclate pour ainsi dire. Le sujet se dé-substantialise ainsi dans le *pour-l'autre* de la vulnérabilité où il se trouve noué aux autres avant d'être noué à son corps (cf. AE, 123).

La vulnérabilité n'est pas simplement un état affectif, n'est pas simplement une disposition psychologique, n'est pas simplement un avatar du psychisme. Mais, par delà tout cela, elle est la manière même de la subjectivation du sujet éthique, au point que sans elle il n'y aurait pas lieu de parler ni du sujet, ni de l'éthique. Car la vulnérabilité comme exposition à autrui, comme responsabilité pour autrui et comme maternité pré-naturelle¹¹³ est la sensibilité éthique ou l'éthique tout court.

La vulnérabilité comme sensibilité n'est pas représentable dans le savoir, n'est pas thématizable par la conscience, n'est pas un sujet de la contemplation. Car elle vient avant le savoir, la conscience et la contemplation et, offre un surplus inapprivoisable par rapport à eux. Antérieure au représenté, au réflexif et au connaissable, le vulnérable comme le sensible trouve sa signification propre en plein concrétude. En ce sens, la vulnérabilité réside non pas dans la passibilité du penser-à-autrui, mais dans la matérialité du donner-à-autrui. Donner plutôt que (plus tôt que) penser – c'est en cela consiste la signification de la sensibilité ou plus exactement la signification comme sensibilité. La vulnérabilité comme arrachement à soi dans l'exposition à autrui se cristallise ainsi dans le donner à autrui jusqu'à se donner à lui: C'est « *l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre* » (AE, 126) Dans la vulnérabilité, le sujet prend distance par rapport à soi et, passe au-delà de l'être. Ainsi,

« l'identité... se fait non pas par confirmation de soi, mais, signification de l'un-pour-l'autre, par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet ou la possibilité même de donner, de bailler signifiante » (AE, 127).

Comme la jouissance veut dire posséder, la vulnérabilité veut dire donner. Et on ne donne que ce qu'on déjà possède. Et donner, c'est se déposséder. De l'autre coté, la jouissance signifie possession de soi, quant à la vulnérabilité, elle signifie déposition de soi. La vulnérabilité n'est possible que comme interruption de la

¹¹³ Lévinas nomme aussi la vulnérabilité maternité comprise comme pré-naturelle: « *Plutôt que nature – plus tôt que la nature – l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle remonte la sensibilité* » (AE, 121). Soulignons aussi qu'il recourt à une formulation hyperbolique à propos de la maternité : « *La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuter* » (AE, 121). Responsabilité menée à l'extrémité.

jouissance qui la conditionne. En tout cas, dans chacune de ces deux modalités de sensibilité, il s'agit du concret, du corporel et du matériel, antérieurs à l'abstrait, au réflexif, au représenté. Contrairement au savoir, coextensif à l'être, qui s'opère passiblement sur le plan d'idéalité, l'éthique comme l'un-pour-l'autre signifie à travers la concrétisation sensible.

Section III – Proximité et Prochain

Lévinas quitte, dans *Autrement qu'être* (1974), une part importante des notions de *Totalité et Infini* (1961) avec le langage ontologique qui domine sur ce livre, sans changer pourtant ses principaux enjeux philosophiques. *Autrement qu'être*, qui est reprise de la question éthique plus radicalement avec des nouvelles notions, se focalise plutôt sur la subjectivité dans sa relation avec autrui. Dans ce cadre, il s'agit là de mettre l'accent sur la sensibilité comme source de la signification. En vue de privilégier la sensibilité, Lévinas continue, dans ce livre aussi, sa critique sur l'intellectualisme qui prône le réflexif, le représenté et le noétique au détriment du sensible, du concret et de l'immédiat. Il faut donc souligner que la subjectivité qui prend son sens propre dans la relation avec autrui est décrite non pas en termes abstraits et généraux, mais en termes sensibles et concrets dans ce livre, comme nous montrera l'analyse des notions à l'aide desquelles Lévinas tente de décrire la relation avec autrui : responsabilité, vulnérabilité, proximité, substitution, obsession, otage, contact etc. Ce sont des notions auxquelles Lévinas recourt dans l'analyse de la subjectivité qui est structurée à travers la sensibilité comme l'un-pour-l'autre. Parmi eux, nous allons maintenant insister sur la proximité et, par là, sur le prochain qui est un terme concrétisant l'idée de la proximité. D'ailleurs, il faut noter que les autres notions dans *Autrement qu'être* comme substitution, obsession, contact et otage qui signifient tous à travers la sensibilité, peuvent ou doivent être lus comme prolongement et répercussion de la proximité.

D'abord une constatation : *Totalité et Infini* (1961) est déterminé d'une façon prédominante par l'idée de séparation¹¹⁴ au point que l'idée de proximité est là en

¹¹⁴ Il faut noter que la logique de séparation dans *Totalité et Infini*, ne concerne pas seulement l'intériorité du moi, mais elle en passe au-delà. Car, là, Lévinas suppose une distance infranchissable

deuxième plan, alors qu'*Autrement qu'être* (1974) privilégie l'idée de proximité par rapport à celle de séparation. Mais il faut indiquer que, loin d'exclure définitivement l'une de l'autre, ces deux idées qui co-déterminent la relation éthique, existent toujours dans la pensée de Lévinas, mais leur rôle et leur prépondérance change d'un livre à l'autre, d'une période à l'autre. Nous voulons insister sur ce changement qui nous paraît important, changement qui affecterait en une mesure la conception d'autrui, et par là, celle de la subjectivité, du fait que la subjectivation du sujet ne se produit que dans sa relation avec autrui. Et puis, deux faits à soutenir notre thèse : Premièrement, dans *Totalité et Infini*, Lévinas traite l'altérité de l'autre en mettant l'accent sur le caractère d'*étrangeté* dans l'altérité (TI, 28) et, par conséquent, en évitant de nommer autrui *prochain*,¹¹⁵ du fait que ce mot peut évoquer dans l'esprit l'idée de communauté entre le moi et autrui, ce qui paraît, à cette période, inadmissible pour Lévinas qui souligne fortement l'absence de communauté entre eux (cf. TI, 28) : là, entre moi et autrui domine une distance infranchissable au delà de toute proximité ; par contre, dans *Autrement qu'être*, il renonce à sa décision initiale de ne pas utiliser le mot *prochain* et, se réfère abondamment à ce mot pour nommer autrui. Deuxièmement, et parallèlement au premier, nous rencontrons un autre changement d'attitude en ce qui concerne, cette fois-ci, la notion de contact. Nous lisons ces lignes dans *Totalité et Infini* : « *l'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon* » (TI, 44). Mais, ainsi exclue du vocabulaire éthique, le *contact* réapparaîtra pourtant dans *Autrement qu'être*, en outre, comme une notion cruciale décrivant la relation éthique (AE, 120). Ces deux faits, entre autres, ne montrent pas seulement un changement de vocabulaire, mais aussi ils montrent qu'après la parution de *Totalité et Infini*, Lévinas a eu besoin, de modifier son approche initiale où la logique de séparation pèse au point d'oblitérer pour ainsi dire l'idée de la proximité.¹¹⁶ Dans ce cadre, on pourrait dire que, d'une période à l'autre, le point de gravitation est glissé de la notion de séparation, si exaltée dans *Totalité et Infini*, à celle de proximité qui

entre le moi et autrui, ce qui est un reflet de cette logique qui détermine en grande mesure l'approche philosophique de Lévinas.

¹¹⁵ Comme l'indique Bernasconi, Lévinas insiste, en 1962, sur la nécessité d'éviter d'utiliser le mot *prochain*, du fait que ce mot évoque la communauté entre le moi et autrui, alors que entre moi et autrui il n'y a rien de commun. Voir Levinas, E. « Transcendance et Hauteur », **Bulletin de la Société Française de la Philosophie**, v. 3, 1962, pp. 106-107 ; cité par Bernasconi, R. « *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Lévinas ve Ötekilik Politikası* », trad.: Z. Direk, **Tezkire**, n.: 38/39, 2004, p. 112.

¹¹⁶ Nous ne pouvons pas insister ici sur les motifs de cette modification. Nous soulignons seulement quelques points qui nous paraissent important au point de vue de notre sujet.

joue un rôle central dans *Autrement qu'être*, comme si cela était exigé notamment par le caractère sensible et immédiat de la relation éthique¹¹⁷, comme si une relation sensible et immédiate se produisait dans la proximité plutôt que dans la séparation, comme si la notion de séparation éclipsait la dimension de non-indifférence dans une relation éthique, alors qu'elle souligne si forte la dimension de différence qu'une telle relation devrait impliquer, et de plus, comme si Lévinas voulait balancer la passibilité de la séparation par le côté humanitaire entrevue dans la proximité (AE, 129). Pour prévenir un malentendu probable, il faut souligner que dans la période où il met l'accent sur la proximité, il ne quitte pas entièrement la logique de séparation, seulement il privilégie la logique de proximité par rapport à celle de séparation.

Que signifie la proximité ? N'aboutissant point à l'union ou à la fusion, la proximité est différence, mais une « *différence qui est non-indifférence* » (AE, 218). La proximité, c'est la proximité du sujet approchant le prochain. Elle est « *fraternité* » (AE, 132) se produisant dans cette approche. Donc, avant de prendre une signification passiblement géométrique, la proximité a une signification humaine ou humanitaire (AE, 129). La proximité s'exprimant dans l'un-pour-l'autre serait même la signification même. D'une façon pareille à l'approche heideggérienne qui pense la spatialité non pas sur un modèle géométrique et physico-mathématique, objectivant et homogénéisant, mais à partir de l'existentialité du *Dasein*, Lévinas pense l'espace non pas selon les déterminations passiblement géométriques, mais à partir de la proximité déterminant la subjectivité éthique. Heidegger qui recourt aux notions existentielles comme l'é-loignement (*Ent-fernung*) et l'aiguillage (*Austrichtung*) dans l'analyse de la spatialité, fait dériver la spatialité géométrique de la spatialité existentielle qu'est, à ses yeux, primordiale.¹¹⁸ Lévinas, de son côté, suivrait une pareille voie :

« On peut même se demander si la contiguïté [géométrique] elle-même serait compréhensible sans proximité – approche, voisinage, contact – et si l'homogénéité de cet espace serait pensable sans la signification humaine de la justice contre toute différence et, par conséquent, sans toutes les motivations de la proximité dont la justice est le terme. L'espace et la nature ne peuvent pas être posés dans une impassibilité géométrique et physique initiales pour recevoir de la présence de l'homme... » (AE, 129)

¹¹⁷ Cf. « Et c'est probablement à partir de la proximité qu'il faut aborder le difficile problème de la subjectivité incarnée » (AE, 136).

¹¹⁸ Cf. Heidegger, M., **Etre et Temps**, § 19-24.

Comme nous avons déjà indiqué, nous constatons une certaine convergence entre Heidegger et Lévinas à propos de la critique de la conception géométrique, objectivante et homogénéisante, où la subjectivité ne joue aucun rôle déterminant. En effet, nous rencontrons à la fois chez Heidegger et chez Lévinas une conception en un sens « subjectif » de l'espace, car l'un pense l'espace à partir de l'existentialité du *Dasein* et l'autre le pense à partir de la proximité, détermination du sujet. Dans tous les deux cas, ce qui donne son sens primordial à l'espace, c'est l'humanité de l'homme, comme si sans l'homme (sans *Dasein* ; sans le sujet lévinassien) l'espace restait foncièrement privé de sens. Pensant l'espace à partir de la proximité qui inspire ou motive la justice où surgit la mesure, la comparaison et la symétrie, et par là, la conscience thématique et objectivante qui s'opère par le rassemblement, la synchronisation et la synthétisation, Lévinas situe l'espace (et la nature et l'univers [cf. AE, 188n]) dans la perspective de la subjectivité qu'est éthique, en menant, comme Heidegger, mais à sa façon, une critique du primat de la conception géométrique reposant au fond sur le *res extensa* cartésien, une conception qui dés-subjectivise, c'est-à-dire dés-humanise l'espace en privilégiant la contiguïté physico-mathématique au détriment de la proximité. Or Lévinas qui prend la proximité comme base dans la compréhension de l'espace, maintiendrait que même la conception de l'espace géométrique où dominant la thématisation et l'objectivation se fonde sur le plan de justice motivé par la proximité primordiale et an-archique. La proximité signifie avant la conscience, et par là, avant la représentation. Comme fraternité, comme humanité de l'homme, la proximité est signifiante même. Donc, même la représentation de la signification découlerait de la proximité, source de la signification. Ce qui rend possible ce découlement, c'est le truchement de la justice où la pureté de la relation éthique est troublée avec l'entrée du tiers, et dont naît – avec une « *naissance latente* » – la conscience, le savoir, la thématisation et l'objectivation qui ne sont pas découpés du plan éthique, mais y sont liés par le truchement de la justice portant la trace de l'éthique.¹¹⁹

¹¹⁹ Par des voies tortueuses, l'éthique comme philosophie première embrasserait ainsi tous les autres plans. Éthique qui ne laisserait rien au dehors ! Comme nous avons déjà indiqué, il nous semble que Lévinas tend à ramasser tous les plans d'être ou d'expérience sous le patronage de l'éthique. Éthiquement « construits », ces plans prendraient leur sens primordial à partir de l'éthique ou par rapport à l'éthique. Lévinas est-il entièrement exempt à la contamination de la logique de totalisation ? Sa façon de philosopher ne s'effectue-t-elle pas parfois de façon à *totaliser autrement* ?

« La subjectivité du sujet approchant est donc préliminaire, an-archique, avant la conscience, une implication – une prise dans la fraternité. Cette prise dans la fraternité qu'est la proximité, nous l'appelons signifiance. Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement sans le soi) qui, au lieu de se représenter la signifiance en elle, signifie en se signifiant. La représentation de la signifiance naît elle-même dans la signifiance de la proximité dans la mesure où signifiance de la proximité dans la mesure où un tiers côtoie le prochain » (AE, 132).

Lévinas maintient que l'humanité de l'homme ne peut pas être comprendre primordialement par rapport à la spontanéité de la conscience, au savoir, et par là, au pouvoir, mais par rapport à la proximité dans l'approche du sujet approchant le prochain en termes de la responsabilité – proximité comme Dire an-archique et diachronique qui, avant de se montrer dans le Dit, dans le savoir, dans l'énoncé, dans le thème, dans le récit, constitue la subjectivité du sujet comme nouée à autrui pour ainsi dire avant sa naissance. La proximité signifie différence, mais aussi non-indifférence entre les termes. Autrement dit, elle veut dire la différence qui est non-indifférence. C'est *« l'obsession où la différence frémit comme non-indifférence »* (AE, 133). Ainsi, Lévinas va jusqu'à exprimer la proximité comme obsession. Dans la *proximité comme obsession*, la relation ne serait pas réciproque et réversible, contrairement à ce que réclame l'intelligibilité de l'être se montrant comme corrélatif de la conscience où, n'étant pas immédiatement unique, le moi fait partie d'un système universalisant, et donc, dé-singularisant : *« La conscience est peut-être le lieu même du retournement de la facticité de l'individuation en concept d'individu et ainsi conscience de sa mort où sa singularité se perd dans son universalité. Dans la conscience, aucune différence spécifique supplémentaire, aucune négation de l'universalité ne peut arracher le sujet à l'universalité »* (AE, 133). Dans l'économie générale de la conscience qui s'opère de façon à transformer l'individu en concept d'individu en le dé-sensibilisant, et par là, en le dé-singularisant par la médiation et la généralisation – le Dit refoule ou suspend le Dire qui résiste à se réduire à un objet, à un thème, à un énoncé ou à un récit, et qui s'exprime dans l'un-pour-l'autre, dans la proximité, dans l'obsession, dans la substitution, dans l'exposition à autrui. Non pas dans la conscience qui se fonctionne par des concepts qui médiatisent et universalisent et qui, par là, dé-singularisent sous le régime du présent privilégiant la représentation, mais dans l'affection par autrui qui est pensée jusqu'au bout dans la notion d'obsession par autrui, et qui est pensée en deçà ou au-delà du psychologique

se montrant dans l'expérience et dans le connaissable – que se produit anarchiquement et diachroniquement l'individuation de l'individu.

Lévinas souligne que cette affection par autrui qu'est diachronique n'est pas réciproque, n'est pas donc réversible, car si elle était réversible, elle virerait en simultanéité des termes se ramassant dans un système, dans une totalité où la différence s'évanouirait dans le Même. Etant à sens unique, l'obsession comme façon primordiale de l'affection par autrui, repose sur la non-réciprocité, car s'il s'agissait de la réciprocité, cela engendrerait une réversibilité débouchant sur l'égalisation des termes dans un tout effaçant la différence pré-originelle et pré-naturelle, et par là, sur l'évanouissement de l'immédiateté et de la singularité des termes. De même, Lévinas écrit :

« L'obsession comme la non-réciprocité même et que ne soulage aucune possibilité de souffrir en commun – affection à sens unique irréversible comme la diachronie du temps qui coule entre les doigts de Mnemosyne – se noue en moi se disant à la première personne, s'échappant du concept du Moi, en ipséité, non pas en ipséité en générale, mais en moi. Nœud dont la subjectivité consiste à aller à l'autre sans se soucier de son mouvement vers moi, ou, plus exactement, à approcher de manière telle que, par delà toutes les relations réciproques qui ne manquent de s'établir entre moi et le prochain, j'aie toujours accompli un pas de plus vers lui (ce qui n'est possible que si ce pas est responsabilité) » (AE, 134)

Chez Lévinas, l'irréversibilité – asymétrie – est intrinsèque à la nature de la relation éthique qu'est à sens unique. Je suis responsable de l'autre avec une responsabilité illimitée. Mais, autrui est-il, à son tour, responsable de moi ? Lévinas dirait qu'introduire un élément de réversibilité gâterait la relation éthique reposant sur une conception de la responsabilité allant du moi à autrui, mais non point nécessairement d'autrui à moi. Contrairement à la symétrie entraînant la synchronisation des termes dans un temps récupérable, l'asymétrie tient les termes en deux temps, c'est-à-dire dans la temporalité diachronique. Être en deux temps en raison de l'asymétrie, c'est ne pas s'absorber dans la simultanéité, et par là, c'est conserver son ipséité ayant sa propre temps. Dans la responsabilité qui se temporalise diachroniquement, chacun a son temps, c'est-à-dire chacun a son ipséité dans une non-appartenance au même temps, à la même totalité ou au même temps totalisant. L'irréversibilité de la responsabilité qui ne permet pas le ramassement des termes

dans un temps, dans un tout, rend possible en fin de compte l'ipséité s'individualisant dans cette responsabilité comme « *un soi-même irremplaçable* » (AE, 135). Le sujet responsable est irremplaçable dans son rôle auquel il est assigné comme élu. Ce rôle constitue le noyau même de son ipséité, de sorte que personne ne peut se mettre à la place de lui. Le sujet s'individualise ou se singularise ainsi dans la responsabilité irremplaçable, inaliénable et irrésiliable. Le sujet n'a son temps que, n'a son ipséité que, comme responsable avec une responsabilité où il se trouve dans la proximité à autrui comme obsédé par lui. Par conséquent, le fait que le sujet est irremplaçable dans la responsabilité, *d'une part* et, le fait qu'autrui est au dessus du moi, *de l'autre part*, éclaircissent l'asymétrie et la non-réciprocité intrinsèques à la relation éthique – proximité – qui est au fond inégalité en faveur de l'autre, et qui est non-égalisation où les termes ne s'égale pas dans un système en y perdant leur singularités.

La proximité qui est « *rapport et terme de ce rapport* » (AE, 137) n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter au sujet, mais le lieu ou non-lieu où la subjectivité même du sujet se produit anarchiquement c'est-à-dire avant la conscience, la liberté et l'engagement. De ce fait, loin d'être simplement « *l'état d'âme du Moi qui approche du prochain* », elle est l'intrigue pré-originelle de la subjectivité se nouant à autrui par delà la culture, l'histoire et, même la nature, de sorte que ce n'est à partir de ce point an-archique qu'on peut comprendre l'état d'âme dont il s'agit, et non l'inverse. Plus simplement, la proximité qu'est pré-naturelle et réfractaire au savoir ne peut pas se réduire à un phénomène psychologique de la « nature humaine » que le savoir thématissant médiatiserait par des concepts et transformerait ainsi en un Dit, un récit ou un donné. Or, échappant à la prise du savoir, la proximité dans son immédiateté irréductible est « *plus ancienne que l'abstraction de la nature* » (AE, 137). Non-maîtrisable par le savoir objectivant et par la mémoire récupérante, la proximité est anarchique et diachronique ; elle est donc non-représentable dans le présent, et par là, non-synthétisable dans un système où les singularités des termes s'effacent en s'égalisant, et où les termes vire l'un en l'autre dans un régime d'indifférence. La proximité signifie le *contact* des termes, de sorte que les termes, le moi et l'autre, restent absolus sans s'absorber l'un dans l'autre dans ce contact, sans s'y inverser l'un dans l'autre, et sans y perdre leur singularité : « *Etre en contact : ni investir autrui pour annuler son altérité, ni me supprimer dans l'autre. Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant,*

toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun. Comme si sa singularité, ainsi non-anticipable et, par conséquent, non représentable, ne répondait qu'à la désignation » (AE, 137). La proximité, ou le contact, ou la proximité comme contact est la « *différence qui est non-indifférence* » où le moi approchant autrui ne fusionne pas avec lui, n'entre pas en simultanéité avec lui, mais reste séparé dans cette approche. *Comme si la relation éthique était tout à fait asymptotique !* Il s'agit en effet d'un contact où la différence est conservée comme non-indifférence, où l'approche s'effectue à travers la séparation, et où la différence du moi et d'autrui ne trouve sa signification que dans la non-indifférence à autrui, puisque la différence qui n'est pas accompagnée par la non-indifférence serait inéluctablement privée de sens et de justification au point de vue éthique.

Dans l'approche, il y a, d'une part, celui qui approche, c'est-à-dire le moi et, de l'autre, celui que le moi approche, c'est-à-dire autrui qu'est prochain. Ce qui donne le caractère asymétrique à cette approche, c'est le fait que moi, approchant le prochain, je ne peux pas espérer du prochain un pas correspondant vers moi. La proximité veut dire donc proximité du moi à autrui, de sorte qu'elle n'implique pas nécessairement la proximité d'autrui à moi, car cela aboutirait à la mutualité étrangère à la nature asymétrique et irréversible de l'éthique. Et nous venons par là à un difficile problème. Qui est en vérité le prochain par delà cette analyse formelle ? Qui est autrui ? Autrui est-il prochain ou étranger ? S'il est à la fois prochain et étranger, comment les entendre dans l'unité de la notion d'autrui ? Les mots *prochain* qui évoque d'emblée et plutôt proximité et rapprochement, et *étranger* qui évoque, à son tour, d'emblée et plutôt séparation et distance sont utilisés par Lévinas dans les différents contextes pour nommer autrui : autrui comme étranger, autrui comme prochain, autrui comme à la fois étranger et prochain. Généralement parlant, la notion d'autrui implique ou même exige ces deux dénominations à la fois, même si l'accent change d'un livre à l'autre ou d'une période à l'autre. Alors que le mot *étranger* nous fait penser autrui comme celui qui n'a rien commun avec moi, et par là, qui est absolument *séparé* de moi, le mot *prochain* nous invite à prendre autrui plutôt dans la logique de proximité, une logique qui n'annulerait pas pourtant la logique de séparation, mais qui la balancerait en un sens.

Lévinas utilise-t-il les mots autrui, prochain, étranger (d'ailleurs veuve et orphelin) dans un sens phénoménal, c'est-à-dire culturel, sociologique et anthropologique ou, au contraire, dans un sens « *trans-phénoménal* » et « *énigmatique* » ?¹²⁰ Sans doute, dans le deuxième sens. Car Lévinas sous-entend à plusieurs reprises que l'altérité d'autrui n'est pas situable dans un contexte ethnique, culturel ou générique, elle est avant la culture, l'histoire, et même la nature. L'altérité dont Lévinas fait la *métaphysique* sur un plan où elle ne se montre pas encore sur le plan culturel, sociologique ou anthropologique, est ce qui échappe à la maîtrise du savoir objectivant et thématissant, elle n'est pas réductible à un donné de la conscience, elle n'est pas convertible en un thème ou un objet. Elle résiste à la vision, à l'intuition et à la compréhension, car elle *n'apparaît pas* dans un horizon. Bref, elle est transcendance éclatant l'ordre de l'immanence, dépassant la phénoménalité, interrompant et bouleversant l'ordre de ontologie et de la conscience. Trans-phénoménale et énigmatique, l'altérité de l'autre est donc abstraite et absolue. Venant du dehors, *elle n'est pas du monde*. Penser autrui dans les catégories culturelles, sociologiques et anthropologiques, cela reviendrait à le réduire au niveau de la phénoménalité où il apparaîtrait et, à relativiser son absolutité. Or Lévinas affirme que la meilleure manière de rencontrer autrui, c'est ne pas remarquer même les couleurs de ses yeux (EI, 89). Donc, la rencontre éthique, c'est la rencontre où j'approche autrui en dehors de ses propriétés physico-psychologiques, même personnelles, en dehors de son statut social et juridique et, sans prendre en considération son identité politique, ethnique et culturelle. Ainsi, rencontrer autrui, c'est le rencontrer dans sa réalité nue et abstraite, réalité suprême et ultime, antérieure aux autres réalités qui sont phénoménales, c'est-à-dire aux réalités physiques, psychologiques, sociologiques ou anthropologiques où autrui est pris en considération toujours comme situé dans un horizon où il apparaîtrait comme phénomène et, où il se trouverait ainsi dépouillé de son absolutité. Egalement, il faut entendre dans ce contexte ou plutôt dans ce *non-contexte* la nudité du visage qui perce sa plasticité, qui résiste au regard regardant d'un œil objectivant, et qui ne se montre pas comme phénomène, c'est-à-dire comme visible, connaissable, et compréhensible. N'étant pas du monde, de l'ordre familier, le visage qui est avant la culture, l'histoire et la nature signifie dans son absolutité abstraite. Certes, le visage peut être objet du savoir, de la vision et de l'intuition, mais le visage n'est visage au

¹²⁰ Cf. Bernasconi, R. « *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Lévinas ve Ötekilik Politikası* », p. 115.

sens primordial que dans son éclatement de sa plasticité, dans son débordement de sa phénoménalité, dans son bouleversement de l'ordre ontologique, bref dans sa réalité ultime qu'est trans-phénoménale. Le visage est « *la défection même de la phénoménalité* » (AE, 141). De même, dans une relation éthique, autrui en tant qu'autrui est celui qui me révèle, dans son absoluité abstraite, avant ou par-delà sa phénoménalité. Dans l'« expérience » éthique, je ne rencontre pas autrui comme ayant de tel ou tel statut social, de telle ou telle nationalité, comme ayant de telle ou telle propriété personnelle, physique ou psychologique, mais je le rencontre, avant ou par-delà tout cela, comme autrui en tant qu'autrui ou autrui en tant qu'absolument autre. Appartenant à un ordre an-archique, c'est-à-dire à un ordre pré-culturel, pré-historique et pré-naturel, l'éthique interrompt et déborde le phénoménal. C'est dans cette interruption, dans ce débordement que pointe la signifiante même de la signification qu'est trans-phénoménale et énigmatique. Dans la relation éthique, la phénoménalité d'autrui est *entre parenthèse* : je n'aperçois même pas les couleurs des ses yeux, je ne lui demande pas d'où il vient, ni même son nom, même si ses yeux sont de telle ou telle couleur, même s'il est de tel ou tel pays, même si il porte un nom comme tout le monde. Toutes ces choses phénoménales sont entre parenthèse dans une relation éthique, sans être annulées. Autrui me révèle ainsi en deçà ou au-delà de sa phénoménalité, comme le visage se révèle en éclatant sa plasticité.

Les mots autrui, prochain et étranger (et d'ailleurs veuve, orphelin, pauvre) devraient être pris non pas au sens courant, mais au sens technique indiquant leur caractère trans-phénoménal. Comme Bernasconi attire notre attention, il faut dire que Lévinas les utilise au sens « *technique* »¹²¹ pour décrire celui qui vient du dehors et trouble ma bonne conscience, qui met en question ma liberté, mon savoir et ma possession et, qui m'ordonne dans sa misère en m'invitant à, avec sa présence, l'éthique, c'est-à-dire à m'arracher à moi-même et, par là, à l'essence. C'est celui qui me révèle dans sa nudité humaine où les particularités phénoménales de toute sorte sont déjà mises entre parenthèse, de sorte que je suis là en face d'un homme nu dans sa singularité immédiate. Cette révélation d'autrui à moi m'arrache au plan de la phénoménalité et, me confronte avec la réalité non-phénoménale, réalité ultime, où je me découvre an-archiquement noué à autrui par delà la culture, l'histoire et la nature,

¹²¹ Cf. Bernasconi, R. « *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Lévinas ve Ötekilik Politikası* », p. 116

mais aussi par delà toute appartenance ethnique, culturelle, générique ou sociologique. Il n'est pas nécessaire que l'étranger soit d'une autre ville ou d'un autre pays ; il n'est pas nécessaire que le pauvre soit celui dont le statut social est plus bas que le mien ; il n'est pas nécessaire que le prochain soit celui à qui je suis lié par un lien de parenté et, il n'est pas nécessaire qu'autrui soit celui de qui je me différencie par une altérité ethnique, culturelle, politique etc. On pourrait dire la même chose autrement : celui qui ne m'est pas étranger sur le plan ethnique, culturelle, sociologique etc. peut être étranger pour moi dans une « expérience » éthique, à condition d'entendre cette étrangeté au sens méta-physique, c'est-à-dire trans-phénoménal. De même, selon une formulation hyperbolique, celui à qui je suis lié par une parenté sanguine peut être autrui pour moi, dans la mesure où la sensibilité éthique précède et déborde la communauté parentale. Ainsi, on pourrait dire suivant la même logique que même un nouveau-né serait autrui pour sa mère, un nouveau-né qui obsède sa mère dans la proximité, dans la mesure où la maternité biologique est fondée au sens primordial sur la maternité pré-naturelle dans laquelle signifie la responsabilité pour les autres (cf. AE, 121). Nous savons déjà que même s'il est de son père par une parenté biologique, le fils est autrui par rapport à son père, et que le père trouve la possibilité de la transsubstantiation, c'est-à-dire de la transcendance dans la filialité (cf. TI, 310). Cela nous permet de concevoir l'altérité du nouveau-né par rapport à sa mère. L'altérité à travers filialité ! Mais une telle altérité est-elle éthique ? Nous pensons que dans la mesure où elle déborde le biologique et en passe au delà, elle peut prendre une signification pré-naturelle et trans-phénoménale, c'est-à-dire éthique. La parenté n'est ni condition ni suppression de la relation éthique. An-archiquement antérieure au liens parentaux, l'éthique les surpasse énigmatiquement ; et pourtant cela n'exclue pas la possibilité de la relation éthique entre les personnes qui sont liées l'une à l'autre par la parenté.

« Autrui est prochain qui n'est pas nécessairement parent, mais qui peut être parent. En ce sens, si vous être pour autrui, vous être pour prochain »¹²²

Le désir éthique qu'est méta-physique s'adresse à autrui comme « *étranger dans le prochain* » (AE, 195), tout comme il s'adresse à autrui comme *prochain dans l'étranger*, et, dans tous les deux cas, ce dont il s'agit c'est autrui dans son absoluité

¹²² « Emmanuel Lévinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset » trad.: C. Haşimi et Ö. Gözel, **Tezkire**, n. 38/39, 2004, p. 153

abstraite, mais aussi dans sa concrétude sensible – autrui qui *signifie* par delà le culturel, le sociologique, l'anthropologique, le parental etc., en interrompant l'ordre phénoménal, en le dépassant ou en le mettant entre parenthèse : « *autrui est métaphysique* » (TI, 86)

Dans le terme prochain, ce qui est peut être déroutant, c'est l'insistance de Lévinas d'opérer la logique de séparation au sein même de la proximité. Le prochain est paradoxalement étranger : « *Plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin* » (AE, 149). Dans l'approche est conservée la distance. Proximité à autrui est contact, mais c'est un *contact sans coïncidence* (AE, 144). Plus j'approche du prochain, plus mon obligation à son égard augmente : la proximité ne comble pas la distance. C'est dans cet écart infranchissable que la proximité comme la responsabilité illimitée se glorifie.

Lévinas maintient qu'initialement, il n'y a rien de communauté (au sens trans-phénoménale) entre moi et autrui. Et pourtant, une question s'impose : le moi et l'autre ne sont-ils pas liés l'un à l'autre par un *lien de créaturalité* ? Lévinas qui admettrait la créaturalité comme l'*en-deçà* an-archique et dia-chronique de l'humain peut-il nier le caractère trans-phénoménal de ce lien pré-naturel, pré-historique et pré-culturel ? Nous pensons qu'au cas où la créaturalité est prise en compte, il faudrait supposer une communauté an-archique et pré-originelle entre le moi et l'autre. L'éthique serait dans ce cas le *rappel* et le rétablissement de cette communauté initiale que le plan phénoménal éclipse ou fait oublier. Au lieu de supposer problématiquement une absence de communauté entre le moi et les autres, prendre la créaturalité (qui, au-delà de toute phénoménalité, me rapporte aux autres), comme base pour l'éthique, permettrait de penser la proximité plus profondément. Si on cherche une référence véritablement *trans-phénoménale* pour la proximité (et la fraternité) entre les hommes, une référence qui échappe à la thématization du logos, de la conscience et du savoir, cela peut trouver dans le fond de la créaturalité qui précède et déborde la nature, l'histoire et la culture et, qui rend possible une fraternité humaine – avant ou – par-delà la phénoménalité et ses formes de proximité. Création comme *matrice* pré-originelle de la fraternité et de la proximité ! Mais Lévinas qui ne semble pas aborder la question de ce point de vue, insistera sur l'absence d'une communauté initiale.

Selon Lévinas, ce qui fait commencer la communauté entre le moi et l'autre, c'est mon obligation envers lui. D'où naît fraternité (au sens non-biologique et trans-phénoménal, c'est-à-dire au sens primordial). Fraternité qui est différence comme non-indifférence.

« Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, 'contre toute logique'. Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne. Il est précisément autre. La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard. Le prochain est frère » (AE, 138).

Par conséquent, l'altérité de l'autre doit être comprise dans le contexte de la philosophie lévinassienne non point au sens ordinaire et phénoménal où elle se relativise en perdant son sens primordial et an-archique, mais au sens trans-phénoménal où le phénoménal est entre parenthèse. Cette approche disparaîtrait en une mesure l'ambiguïté de la notion de l'altérité ou d'autrui, ambiguïté qui devient si souvent source des malentendus autour de cette notion extrêmement cruciale.¹²³

¹²³ Pour un exemple très remarquable de ce malentendu, on doit voir dans l'entretien de Lévinas avec Shlomo Molko et Alain Finkielkraut sur 'Israël et éthique juive' à l'occasion du massacre commis contre les palestiniens à Sabra et Shatila en Octobre 1982. Molko demande à Lévinas si l'autre d'un Israélite n'est pas avant tout un Palestinien. La réponse de Lévinas à cette question est déroutante : « *Ma définition d'autrui est tout à fait différente. Autrui est prochain qui n'est pas nécessairement parent, mais qui peut être parent. En ce sens, si vous être pour autrui, vous être pour prochain* ». Voir « *Emmanuel Lévinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset* », **Tezkire**, n. 38/39, 2004, p. 153. (Faute de l'original, le passage est traduit du turc). Cette réponse et surtout le fait que Lévinas n'a pas condamné explicitement le massacre et qu'il a exposé une attitude plutôt indifférente concernant cette tragédie, a fait commencé un débat intéressant sur la conception d'autrui de Lévinas. Bernasconi maintient à juste titre que l'attitude de Lévinas en ce qui concerne le massacre doit être critiquée. Mais nous ne pouvons pas insister ici sur ce sujet ; on peut voir pour les détails dans l'article de Bernasconi et ses renvois dans les notes. A l'occasion du débat dont il s'agit, Bernasconi se focalise de nouveau sur la conception de l'altérité de Lévinas. Il fait une interprétation remarquable sur le passage ci-dessus qui constituerait le point essentiel de l'entretien : « *Ce passage immédiat d'autrui au prochain était un scandale pour les lecteurs qui entendent autrui lévinassien comme étranger, et l'étranger comme le contraire du prochain ; mais, il est claire que leur sentiment selon lequel Lévinas s'écarte de l'idée fondamentale de son éthique à cause de l'urgence politique, provient du fait qu'ils ne comprennent pas sa conception de l'altérité* ». Voir Bernasconi, R., « *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Lévinas ve Ötekilik Politikası* », p. 112. Il faut insister d'ailleurs sur les raisons du passage d'autrui comme étranger à autrui comme prochain. Ici, nous nous contentons pour l'instant de souligner que la dénomination de prochain porte probablement le risque d'entendre autrui comme phénoménal, car elle fait évoquer *a fortiori* la parenté ou communauté ethniques, culturelles, anthropologiques etc. Mais on peut trouver également des raisons dans les textes lévinassiens pour l'entendre au sens trans-phénoménal. Le fait à souligner ici est que, contrairement à sa déclaration en 1962, Lévinas commence plus tard à nommer autrui prochain.

Abstractivité et absoluité serve en effet à souligner le caractère trans-phénoménal de l'altérité. Malgré le fait qu'elle est absolue et abstraite, l'altérité n'est pas d'un ordre idéal, représentatif ou suprasensible. Au contraire, elle réside dans le concret, le sensible et l'immédiat et, elle se révèle en éclatant, en débordant et en bouleversant la phénoménalité. Sa sensibilité immédiate et concrète s'échappe au savoir, à la thématization et à l'intelligibilité cognitive ; elle résiste à la représentation, à la médiatisation, à la conceptualisation et à la généralisation. Autrui n'est pas dans ma pensée, dans mon esprit ou dans mon imagination. Il est en face de moi ; et je le rencontre dans une relation concrète et face-à-face, dans un contact immédiat. La relation éthique se passe « *entre êtres de chair et de sang* » (cf. AE, 119). Autrui n'est pas un homme 'abstrait', idéal, fictif ou représentatif. Il est sensible est concret : il est, par exemple, affamé, nu, besogneux. La concrétisation éthique se produit de telle manière qu'elle me fait sortir de la phénoménalité familière et, me confronter avec l'absoluité irréductible de l'altérité. Autrui que je rencontre dans la relation éthique est *abstrait* au sens où il me révèle de telle manière que sa phénoménalité (sa couleur, son âge, son sexe, sa provenance, ses idées politiques etc.) est suspendu éthiquement ; mais il est en même temps *concret* au sens où, en tant qu'un homme de chair et de sang, il a des besoins auxquels je dois répondre : il est affamé, il a soif, il est sans logis, sans vêtements. La relation éthique se produit donc d'un homme sensible à un homme sensible, à travers la matérialité ou « *par l'entremise des choses* » (TI, 74). « *Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître autrui – c'est donner* » (TI, 73). On n'accueille pas autrui avec « *les mains vides* » (TI, 42), avec la maison dont la porte est fermée. Aucune relation éthique ne s'effectue pas, en dehors de l'économie, sur un plan purement spirituel. En fin de compte, la philosophie de Lévinas est en même temps une apologie du concret, du sensible et de l'immédiat, contre l'abstrait, le représenté et le médiat.

L'éthique, c'est approcher autrui en hospitalité et en générosité. Elle est proximité à autrui en termes sensibles et concrets, de telle sorte que dans cette approche, dans cette proximité, je me vide de moi-même, je me dé-substantifie, en m'arrachant à l'intéressement et, par là, à l'essence. C'est dans cette approche qu'autrui devient mon prochain. Ou plutôt, c'est dans cette approche que je

‘découvrir’ autrui comme prochain, car je découvre ainsi moi-même comme noué anarchiquement à autrui, avant noué à mon corps. On peut apercevoir ainsi pourquoi Lévinas s’est adressé ultérieurement et définitivement à dénommer autrui prochain. Il paraît que la proximité comme « *différence qui est non-indifférence* » résume bien le geste éthique dans l’approche dia-chronique et non-synchronisable (AE, 149) où la distance est conservée. La proximité est la différence entre le moi et autrui, mais une différence qui se produise comme non-indifférence. Elle est *asymptotique* : plus j’approche autrui, plus je suis loin de lui ; et, là, se glorifie l’Infini. Le désir métaphysique se nourrit de cet écart qui n’est pas comblée dans l’approche.

L’un-pour-l’autre c’est la signifiante même de la signification. L’un devient pour l’autre dans la proximité. C’est donc à partir de la proximité, de la proximité jusqu’à substitution à autrui, qu’il faut penser la naissance latente de la subjectivité qui, par l’hétéro-affection, s’expulse hors de soi et, par là, hors de l’être. La subjectivité qui s’affecte *par autrui* devient dans la proximité *pour autrui*. Ce virement de *par* en *pour* détermine ainsi le caractère éthique de la subjectivité du sujet qui se trouve noué anarchiquement à autrui. Mais nous allons voir la subjectivité éthique de plus près dans le chapitre à venir.

Chapitre III

SUBJECTIVITE ETHIQUE

Section I – Conscience et Obsession

Lévinas critique la primauté de la conscience dans la définition de la subjectivité. Définir la subjectivité par rapport à la conscience – à la connaissance – revient dans la philosophie occidentale à la définir en même temps par rapport à l'essence de l'être, et, en fin de compte, comme une modalité de l'être, dans la mesure où l'être apparaît à la conscience égalisant ce qui lui apparaît en le thématissant sous un régime de présence. Or, tout l'effort de Lévinas dans *Autrement qu'être* réside d'un certain point de vue en ceci qu'il décrit la subjectivité avant la conscience et hors de l'être et, qu'il la situe ainsi en deçà ou au-delà de la corrélation de l'être et de la conscience, là où la conscience ne s'opère pas encore « *à travers l'idéalité et à partir d'un Dit* » (AE, 157), là où l'onto-logie qui réduit ce qui est autre ou ce qui est extérieur à ses termes ne règne pas encore. Par conséquent, Lévinas situe la subjectivité dans l'an-archie pré-originelle où le sujet se trouve noué à autrui, antérieurement à la conscience, la liberté, la volonté, le contrat et l'engagement. Il décrit ainsi la subjectivité en des termes de la sensibilité entendue non pas comme savoir, mais comme proximité jusqu'à l'obsession par autrui et jusqu'à la substitution à autrui. La subjectivité est décrite par là comme irréductible à la conscience, l'objectivation et la thématisation.

Se subjectivisant avant la conscience et hors le geste d'être, la subjectivité ne commence pas dans un temps récupérable et mémorable où il appartiendrait au train de l'essence, mais elle se produit dans l'an-archie diachronique, dans un passé immémorial, avant l'histoire, la culture et la nature. Cela veut dire que, parce qu'elles

sont soumises à la thématization de la conscience ou de la connaissance, ni l'histoire, ni la culture, ni la nature n'embrasseraient l'intrigue de la subjectivité qui se produit non pas selon la temporalité de la conscience, mais selon une dia-chronie an-archique non-récupérable et, qui offre par là un surplus par rapport à la conscience qui tend à l'absorber en ses termes, à la réduire à sa mesure et à la traduire en savoir, coextensif à l'être, pour, enfin, l'introduire dans le geste d'être. Fissure, éclatement ou surplus dans l'être, la subjectivité précède et déborde le cadre de la conscience où, sous le régime de lumière, l'être est dévoilé à la mesure de la conscience. Or, l'anarchie qui n'est pas le fait du désordre opposé à l'ordre, mais qui est antérieur à ces alternatives et, où se produit la subjectivité – bouleverse l'ordre de la conscience : « *L'anarchie trouble l'être par-delà ces alternatives. Elle arrête le jeu ontologique qui, précisément en tant que jeu, est conscience où l'être se perd et se retrouve et, ainsi, s'éclaire* » (AE, 160).

Lévinas met en question la tendance dominante de la philosophie occidentale qui interprète la subjectivité à partir de la conscience et à travers l'idéalité comme « *articulation d'un événement ontologique* » où la subjectivité devient thème à conceptualiser à partir d'un principe idéal, à partir « *d'une ἀρχή dans son exposition thématique* » et, où la subjectivité trouve son identité, sa coïncidence avec soi, en se perdant et en se retrouvant à travers l'aventure ontologique – aventure qui n'est pas pourtant digne de ce nom, car « *ce qui peut lui arriver d'inconnu est à l'avance dévoilé, ouvert, manifeste, se moule dans du connu et ne saurait surprendre absolument* » (AE, 157). Par contre, la subjectivation éthique du sujet se produit en deçà ou au-delà de l'aventure ontologique et an-archiquement, c'est-à-dire avant l'ἀρχή de la conscience, corrélat de l'être, en bouleversant l'ordre de la conscience. La subjectivité qui n'appartient pas ainsi au train d'être se subjectivise non pas selon l'ordre idéal et connaissable, mais à travers la sensibilité comme proximité à autrui irréductible à la conscience, l'objectivation et la thématization. Loin d'être idéelle, idéale et abstraite, la subjectivité qu'est au fond sensibilité se concrétise dans la proximité où le sujet se noue anarchiquement à autrui d'une façon antérieure à la liberté, la volonté, l'acte, le contrat et l'engagement, avec une passivité plus passive que toute passivité.

« Anarchiquement la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité.

Concrètement, à cette description correspond ma relation avec le prochain, signifiante distincte de la fameuse 'donation de sens', puisque la signification c'est cette relation même avec le prochain, l'un-pour-l'autre. Cette incommensurabilité par rapport à la conscience, qui se fait trace de je ne sais où, n'est pas inoffensive relation du savoir où tout s'égalise, ni l'indifférence de la contiguïté spatiale ; c'est une assignation de moi par autrui, une responsabilité à l'égard des hommes que nous ne connaissons même pas. 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. Antériorité 'plus ancienne' que l'a priori » (AE, 158-159)

Dans la proximité, le sujet est anarchiquement obsédé par autrui. L'obsession qui ne se fait pas thème et re-présentation est une affection par autrui dont la source est irréductiblement antérieure à la conscience. *« 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'arche qui se produit dans toute lueur de la conscience »* (AE, 159). Lévinas affirme ainsi que le mouvement de l'obsession est, au sens originel du terme, an-archique, et que, de ce fait, l'obsession ne devrait pas prendre pour un événement hypertrophique de la conscience. Dans l'obsession, autrui exerce une emprise sur le moi au point d'interrompre sa mêmeité, de le laisser sans parole : l'anarchie se produit comme persécution. *« L'obsession est persécution : la persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenu folie ; elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité »* (AE, 160). Alors que la conscience s'opère en activité comme l'emprise du moi sur l'autre au point que l'autre s'y absorbe, l'obsession est inversement l'affection du moi par l'autre en passivité, affection qui se produit comme persécution où le moi est détrôné de son impérialisme jusqu'à se vider de soi-même, jusqu'à se dé-substantifier.

La conscience exerce sa souveraineté par identification à travers la différence. Après tant d'aventures où elle s'écarte de soi, elle revient toujours à soi : *« Ce jeu dans l'être est la conscience même : présence à soi par la différence qui est, à la fois, la perte de soi et les retrouvailles dans la vérité »* (AE, 162). Le mouvement de la conscience est toujours de soi vers soi, mouvement qui se cristallise comme *pour soi* où l'autre en tant qu'autre reste, au sens véritable, comme ignoré. Et dans cette

ignorance, la conscience s'égalise à soi, se récupère dans une présence à soi et s'exerce comme spontanéité. C'est sur cette conscience où l'être s'exhibe à lui-même comme vérité et, qui mène son train en se récupérant malgré l'écart qu'elle prend par rapport à soi et en s'égalisant ainsi à soi – que tranche l'obsession se produisant dans la proximité comme l'inversion de l'ordre de la conscience. Méta-ontologique et méta-logique, l'obsession est cette anarchie défaisant le Logos, troublant l'apologie de la conscience, anarchie où persécution par autrui vire en persécution pour autrui : « *Comme si la persécution par autrui était au fond de la solidarité avec autrui* » (AE, 162). Etant l'interruption de la conscience comme présence à soi, l'obsession comme persécution trouve ainsi son expression éthique dans le pour-autrui de la responsabilité où le sujet se désinter-esse dans l'arrachement à soi.

Section II – Récurrence et Soi-même

Lévinas maintient que, contrairement à ce que l'idéalisme enseigne, le sujet n'équivaut pas à la conscience comme savoir de soi par soi. Par delà ou avant la conscience et l'être qu'elle thématise, le sujet est le *qui* ou l'*un* comme « *terme d'une irréversible assignation* » (AE, 162) : « *Terme irréductible à la relation et cependant en récurrence – Moi en soi-même comme un son qui résonnerait dans son propre écho ; nœud d'un ondolement qui n'est pas, à nouveau conscience* » (AE, 162-263). Le terme *en récurrence* qui, sous l'effet d'une expulsion, est « *en soi comme en exil* », précède la conscience et son jeu et, surgit ainsi hors l'être. Par cette expulsion, « *je suis assigné sans recours, sans patrie, déjà renvoyé à moi-même, mais sans pouvoir m'y tenir – astreint avant de commencer* » (AE, 163). Ainsi, la responsabilité pour autrui surgit en moi avant la conscience. Elle est antérieure à l'engagement ; je me trouve un et irremplaçable, *un* en tant qu'irremplaçable dans la responsabilité. Je suis responsable dans une responsabilité irremplaçable et, par là, je suis *un* dans cette assignation comme responsable – ce qui me constitue comme sujet hors l'être et avant la conscience.

La philosophie occidentale qui tient la corrélation de la conscience et de l'être comme l'essentiel, a généralement tendance à réduire la subjectivité à la conscience et, à la prendre pour une modalité de l'essence. De même, établissant une

identification entre substance et sujet, Hegel s'efforce de surmonter le dualisme de l'être et de la pensée, dans ce même cadre. Toujours s'opérant à l'intérieur de la corrélation dont il s'agit, l'onto-logie occidentale est incapable de concevoir le sujet en dehors de l'être et du logos. L'idée de la subjectivité qui se produit hors l'être et par delà – ou avant – la conscience, comme défend Lévinas, reste impensé au long de la philosophie occidentale, à l'exception de quelques « *instants merveilleux* » où on entrevoit un effort de penser le sujet autrement, de le penser comme autrement qu'être, comme l'unité kantienne du 'je pense' avant sa réduction à une forme logique, le Moi pur de Husserl comme transcendant dans l'immanence, et l'homme nietzschéen dans le passage au surhomme etc. (HAH, 106 ; cf. DVI, 185). Quand il cherche à penser le sujet, le soi-même, hors l'être et avant la conscience, la réflexion ou le savoir, Lévinas continue en un sens cette ligne qui a resté faible et non développée dans la philosophie occidentale caractérisée par la pensée du Même.

Comprenant le soi-même dans le cadre du concept de récurrence qui précède le *retour à soi* propre à la conscience et, qui ne ressemble pas en effet à ce retour, Lévinas précise la récurrence du soi-même : « *La réflexion sur soi de la conscience, le Moi percevant le Soi, ne ressemble pas à la récurrence pré-alable du soi-même, à l'un sans dualité aucune, de soi-même, d'emblée acculé à soi, au pied du mur, ou tordu sur soi dans sa peau, en soi déjà hors de soi* » (AE, 164). Il précise également que la récurrence irrésiliable du soi-même dans le sujet est antérieure à l'activité synthétisante de la conscience qui s'opère par l'identification à travers la multiplicité des 'silhouettes psychiques', en se perdant et en se retrouvant phénoménalement dans le jeu temporel des retentions et de protentions (AE, 164-165). Or le soi-même se produit antérieurement au plan du phénoménal ou du Dit comme une fissure, comme une an-archie dans ce plan. Contrairement à la conception qui pense le soi-même comme spontanéité et activité, Lévinas le rapporte à la passivité, passivité matricielle du se :

« Le se du 'se maintenir' ou de 'se perdre' ou du 'se retrouver', n'est pas un résultat, mais la matrice même des relations ou des événements qu'expriment ces verbes pronominaux. Et l'évocation de cette maternité dans cette métaphore nous suggère le sens propre du soi-même. Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue, et, dans ce sens, victime d'une persécution paralysant toute assomption qui pourrait s'éveiller en lui pour le poser pour soi, passivité de l'attachement déjà nouée comme irréversiblement passée, en deçà de

toute mémoire, de tout rappel... La récurrence est plus passée que tout passé remémorable, que tout passé convertible en présent » (AE, 165).

La récurrence du soi-même est antérieur au présent et, donc, elle est hors de l'ordre de la présence et de la re-présentation où se joue la conscience par rappel et attente ou par rétention et protention, en s'écartant de soi, mais en se reprenant de nouveau. Lévinas trouve derrière tous ces mouvements de la conscience la récurrence du soi-même qui appartient au passé immémorial et non-récupérable. Ainsi, la conscience suppose le soi-même qui s'hypostasie diachroniquement dans la responsabilité pour les autres. Dans la vulnérabilité, dans l'exposition à l'autre, dans la responsabilité, « *le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le 's'offrir' – pour souffrir et donner – et, ainsi, un et unique d'emblée dans la passivité... ; un, réduit à soi et comme contracté, comme expulsé en soi hors l'être* » (AE, 167). Dans la responsabilité, le sujet est assigné et élu, et, dans cette assignation, dans cette élection, il est irremplaçable et unique. Expulsé en soi hors l'être, exilé en soi sans condition ni soutien (AE, 167), le soi-même s'expose comme hypostase sous le mode d'un accusatif et non pas d'un nominatif et, porte ainsi son nom comme nom d'emprunt, comme pseudonyme, comme pro-nom, avant de se montrer dans la conscience. Avant de devenir actif dans la conscience, le soi-même qu'est passivité plus passive que toute passivité, plus passive que celle des choses, est source matricielle des événements se produisant dans la conscience. En deçà du retour à soi de la conscience, le soi-même 'se montre' comme responsable, c'est-à-dire comme assigné et élu, comme irremplaçable dans cette assignation et élection ; et, par cette responsabilité, par cette assignation, et par cette élection, le soi-même est d'emblée acculé à soi, tordu sur soi dans sa peau, mal dans sa peau, en soi déjà hors de soi, et hors de l'être : « *En soi, le soi-même est l'un ou l'unique séparé de l'être* » (AE, 168). La responsabilité qui se temporalise à partir d'un passé immémorial et irrécupérable par le présent et, au sein de laquelle le sujet se subjectivise comme l'un ou l'unique, se produit par delà – ou avant – la conscience à laquelle l'être s'apparaît dans la présence et la re-présentation. Irréductible à la conscience, au présent de la conscience, le sujet est fait de la passivité de la responsabilité dans un temps « *plus vieux que le temps de la conscience accessible au souvenir, dans son 'profond jadis, jadis jamais assez'* » (AE, 167-168). Le retour à soi de la conscience ne peut s'accomplir que parce que, avant l'apparition de l'être à la conscience dans la vérité,

s'est déjà produite diachroniquement une récurrence de l'ipséité, comme un *repliement passif sur soi* (AE, 173), comme une « *retraite en soi qui est un exil en soi – sans fondement en rien d'autre* », comme une « *retraite exclusive de toute spontanéité et, par conséquence, toujours déjà faite, déjà passé* » (AE, 168-169). L'ipséité n'est pas un pôle idéal ou abstrait qui s'identifie dans le présent à travers les mouvements d'écart et de reprise, d'éparpillement et de ramassement de la conscience. L'ipséité s'identifie au contraire *du dehors* dans un temps plus vieux que le temps de la conscience, dans un temps qui n'est pas accessible pour la conscience.

N'entrant pas dans le Dit où il serait un récit s'éparpillant en mots et, où il deviendrait une partie d'un système de signes verbaux, en s'y immanentisant et en perdant ainsi son caractère *du dehors*, l'ipséité est « *indiscible* », elle n'est pas contournable par le savoir ou la conscience dans un thème, n'est pas épuisable comme récit ou fable dans le Dit, n'est pas justifiable logico-syntaxiquement par le logos, parce qu'elle confirme « *l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique – c'est-à-dire in-dividuelle – du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer, et, par conséquent, pour se montrer si se n'est sous un masque de comédie pour se nommer autrement que par un pro-nom* » (AE, 169). Cette unité du soi-même (de l'ipséité) qui est en deçà du particulier et de l'universel, n'est pas repos, mais torsion et inquiétude. Comme souligne Lévinas, le soi-même ne repose pas en paix, et cependant son in-quiétude, son malaise dans sa peau, n'est pas scission dialectique, n'est pas un processus égalisant la différence (AE, 170), car l'unité du soi-même où l'*un* est malgré soi assigné comme *pour l'autre* dans un passé immémorial et irrécupérable est avant la conscience où le *pour-soi* règne dans le présent par l'identification à travers la différence. La récurrence du soi-même où le sujet se trouve assigné malgré soi et sans dérobaie et, où « *il est pourchassé en soi, en deçà du repos, en soi, en deçà de sa coïncidence avec soi* » (AE, 171), précède le retour à soi de la conscience et, par conséquent, le rend possible. Que signifie cette précédence de la récurrence par rapport au retour à soi ? Il nous semble que par là Lévinas cherche à soustraire le soi-même à l'emprise de la conscience et, enfin, à trouver une voie de décrire l'ipséité avant la conscience et hors l'être, c'est pour cela que Lévinas pose l'ipséité comme venant d'un passé immémorial que le présent de la conscience ne peut pas récupérer et, comme venant du dehors de l'être s'apparaissant – dans la vérité – à la

conscience. Enfin, critiquant la tendance dominante de la philosophie qui pense le sujet à partir de la conscience, Lévinas tend à décrire le sujet à partir d'un point où la conscience – et le logos et le savoir – ne surgit pas encore, à partir d'un passé qui ne fut jamais présent et, à partir d'un non-lieu que l'Essence ne contamine en aucune façon.

Lévinas nous disait qu'autrui vient de l'*au-delà*, il faudrait donc élargir cette proposition vers une théorie du soi-même. Par conséquent, Lévinas dirait qu'il faut penser l'humanité de l'homme comme éclatement ou fissure dans l'être. C'est la conception éthique – trans-ontologique et trans-phénoménologique – de la subjectivité où « *le soi-même en dehors de tous les tropes de l'essence, serait la responsabilité pour la liberté des autres* » (AE, 173). Il ne s'agit pas ici d'un sujet à qui viendrait s'ajouter plus tard la responsabilité, au contraire, le sujet est, d'emblée et avant tout, structuré, dans la responsabilité, comme pour-l'autre ; autrement dit, il s'est déjà individualisé dans la responsabilité *an-archique* antérieure à l'ἀρχή de la conscience et, corrélativement, antérieure à la liberté, la volonté et l'engagement.

Lévinas décrit le soi-même non pas au nominatif où il se posséderait en soi comme pôle d'activité, mais à l'accusatif où, « *sans trouver recours dans l'être* », il est « *expulsé de l'être, hors l'être comme l'un dans la première hypothèse du Parménide, sans fondement : précisément 'en réduit à soi' et, ainsi, sans condition* ». Mal dans sa peau, le soi-même à l'accusatif n'est pas en paix, il est « *encombré et comme bouché par soi* », il s'étouffe sous soi-même jusqu'à se dé-prendre de soi, jusqu'à se dé-posséder, jusqu'à se perdre (AE, 175). Mais cette passivité, cette passion, cette souffrance extrêmes que subit le sujet se vidant de soi-même entraînerait « *une altération de l'essence qui s'inverse – ou s'invertit – dans une récurrence où l'expulsion de soi hors soi est sa substitution à l'autre* » (AE, 175). Dans la récurrence où le sujet se replie sur soi en passivité, en s'étouffant sous soi-même dans la souffrance et, où il s'expulse ainsi de soi hors soi et, par là, hors l'être même, se produirait en fin de compte comme substitution de soi à autrui. Bref, antérieure au repliement actif sur soi de la réflexion, au retour à soi de la conscience, la récurrence signifie l'expulsion de soi hors soi aboutissant à la substitution de soi à autrui et, par là, signifie autrement qu'intéressement, autrement qu'essence. La

subjectivité qui se subjectivise à partir de la récurrence du soi-même, se dés-intéresse ainsi en s'arrachant à soi et, par là, à l'essence.

La passivité où le sujet éthique se subjectivise est une passivité sans fond où le sujet se trouve dépossédé intégralement jusqu'à se vider de tout son être sous l'effet d'un « *traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience* » (AE, 175). C'est une passivité de traumatisme et de persécution, une passivité intégrale et absolue allant jusqu'au point où « *le persécuté est susceptible de répondre du persécuteur* », et où le persécuté se voit responsable même pour les fautes qu'il n'a jamais commises. Dans la patience absolue comme modalité de la passivité, souffrir *par* autrui vire en souffrir *pour* autrui. Ce mouvement de la souffrance par autrui à la responsabilité pour autrui, n'est pas quelque chose qui vient s'ajouter au sujet, mais le mouvement même de la récurrence, détermination fondamentale du soi-même. Comme nous avons déjà indiqué, le sujet éthique est initialement structuré comme vulnérabilité, comme exposition à autrui jusqu'à substitution à lui et, par conséquent, comme l'un-pour-l'autre. La notion de récurrence reprend cette structure, en insistant plutôt sur l'*un* dans l'un-pour-l'autre, mais sur l'*un* toujours déterminé anarchiquement par pour-l'autre. Mais Lévinas ne se contente pas de décrire la subjectivité comme structurée pour l'autre et il va jusqu'à la décrire comme l'*autre dans le même*, à la différence des analyses dans *Totalité et Infini* où, en raison de la logique de séparation, l'autre est toujours posé comme en dehors du moi qui, *d'abord*, ignore autrui et, dans cette ignorance, est pour soi et, qui est, *ensuite*, pour autrui, après avoir rencontré avec lui – comme s'il s'agissait d'une genèse à deux étapes dans la subjectivité du sujet. Or, dans *Autrement qu'être* où pèse la logique de proximité, la subjectivité est pensée en même temps selon le modèle de l'*autre-dans-le-même* que Lévinas nomme inspiration et, qui permet la mise en question de toute conception de la subjectivité reposant sur un modèle autonome et autarchique du soi-même.

A la différence de la définition du sujet par rapport à la conscience, à sa spontanéité active qui se cristallise dans le pour soi, Lévinas souligne, dans la description de la subjectivité, le pour-l'autre qui se concrétise dans la responsabilité gratuite. Le sujet puise ainsi son unicité dans la responsabilité où il est à l'accusatif avec une passivité illimitée, passivité qui s'exprime dans la persécution :

« L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui. Dans la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif... Accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution, mais aussi persécution qui se retourne en expiation. Sans la persécution, le Moi relève la tête et couvre le Soi. Tout est au préalable à l'accusatif – condition exceptionnelle ou in-condition-du soi, signification du pronom Se... » (AE, 177 ; nous soulignons sauf le 'Se')

La récurrence du soi-même qui se produit dans la responsabilité illimitée pour autrui, dans l'exposition à autrui où le sujet se trouve vidé de soi, se différencie du retour à soi de la conscience qui se trouve confirmée, dans ce retour, comme liberté, volonté et égoïsme : « Plus je reviens à Moi, plus je me dépouille – *sous l'effet du traumatisme de la persécution – de ma liberté de sujet constitué, volontaire, impérialiste – plus je me découvre responsable ; plus je suis juste – plus je suis coupable* » (AE, 177-178 ; nous soulignons). Dans la responsabilité comme exposition à autrui, *je reviens en deçà de ma liberté, de ma volonté, de mon égoïsme* où je me dépouille de mon impérialisme, en me trouvant expulsé de moi-même, en me trouvant à la fois exposé à l'extérieur et obsédé par les autres dans cette exposition nue (AE, 178). C'est le lieu ou le non-lieu an-archique où la récurrence du soi-même se produit passivement dans traumatisme, persécution, souffrance, passion et patience, comme l'autre dans le même¹²⁴ et, par conséquent, comme le même pour l'autre, en deçà de la coïncidence avec soi, en deçà du retour à soi et, en deçà du pour soi, bref, avant la conscience comme acte, liberté, volonté et égoïsme et, comme corrélat de l'être.

Section III – Substitution à Autrui

Dans la notion de la substitution, nous voyons la radicalisation et l'approfondissement de la notion de proximité. Car, dans la description de la subjectivité éthique, Lévinas mène la proximité jusqu'à la substitution où, littéralement, le moi se met à la place d'autrui dans une passivité plus passive que toute passivité. Autrement dit, on pourrait dire que, dans la substitution qui n'a rien de volontaire et qui est hors l'initiative, le sujet se trouve mis à la place d'autrui, au sens où il se trouve malgré soi responsable pour les souffrances et les fautes des

¹²⁴ Mais sans aliéner le même (AE, 178).

autres, pour les souffrances et les fautes qu'il n'a jamais commises. La substitution qui détermine la subjectivité pré-naturelle et an-archique du sujet ne ressemble jamais à la disposition naturelle et sentimentale où le sujet s'adresse à autrui par la sympathie allant jusqu'à l'intropathie. Lévinas dirait que la substitution est plus fondamental que l'intropathie restant en fin de compte sur le plan psychologique, sans en passer au-delà et, qu'elle est, par conséquent, ce qui rend possible intropathie, sympathie, compassion, pitié, pardon etc., par son ancienneté an-archique précédant la nature psychologique.¹²⁵ La notion de substitution qui est une avec celle d'otage serait ainsi condition préalable de tout sentiment de solidarité (cf. AE, 186). D'ailleurs, la substitution n'est pas transsubstantiation où le sujet entrerait dans une autre substance pour s'y poser. Car dans la substitution, relation avec autrui reste en discontinuité, dans la dia-chronie et dans la non-coïncidence. N'étant pas simplement un état vécu, la substitution est une détermination trans-ontologique de la subjectivité : *« comme un processus à l'envers de l'essence qui, elle, se pose ; la substitution, où la responsabilité ne cesse pas, reste donc autrement qu'être »* (DMT, 218).

La substitution est sens ultime de la responsabilité à partir de laquelle la subjectivité éthique se produit. Elle se réfère à un fond d'an-archique passivité où la création *ex-nihilo* a eu lieu dans un passé dia-chronique réfractaire au rassemblement en présent et en représentation, dans un passé immémorial que la conscience ne peut pas récupérer par la mémoire et, donc, ne peut pas thématiser en Dit, en récit ou en fable. Par-delà ses implications théologiques, l'idée de création nous fait penser, dans le contexte lévinassien, l'« origine pré-originelle » de l'homme, l'« origine » énigmatiquement an-archique, c'est-à-dire, pré-onto-logique et pré-phénoménale et, par là, pré-naturelle, pré-historique et pré-anthropologique de l'homme. Lévinas pense ainsi l'humanité de l'homme à partir de ce point *u-topique* que le logos, la conscience, le savoir et le langage comme Dit ne peut pas contourner et maîtriser, puisque, ainsi comprise, celle-ci offre toujours un *surplus* irréductible et inapprivoisable par rapport à la nature, la culture et, l'histoire, en dépassant et interrompant le plan onto-logique ou phénoménal. Donc, contrairement à la conception onto-logique qui comprend l'« essence » de l'homme dans la

¹²⁵ Cf. « Substitution qui n'est pas l'événement psychologique de la compassion ou de l'intropathie en général, mais qui rend possible les paradoxales possibilités psychologiques du se-mettre-à-la-place-d'un-autre » (AE, 228).

phénoménalité s'apparaissant à la conscience qui la thématiserait dans une adéquation noético-noématique, Lévinas cherche cette « essence » ou plus exactement cette non-essence au-delà de la phénoménalité, donc, dans un *non-lieu* pré-naturel, pré-historique, pré-culturel et pré-logique. Comprendre le sujet comme *créature*, comme celui qui n'a pas son commencement, son arché ou son principe en soi et, par conséquent, comme celui qui ne se coïncide pas avec soi, permettrait de penser le sujet en dehors du modèle substantiel et autonome supposant la présence à soi qui veut dire en même temps suffisance à soi (cf. AE, 180). Ce modèle qui aboutit à prendre la conscience (et donc, autonomie, liberté et volonté) comme essentielle dans la définition de la subjectivité, concevrait la subjectivité comme close sur soi, comme revenant toujours à soi et, par conséquent, comme ignorant autre que soi, puisqu'il est fondé sur soi-même, qu'il ne prend ainsi sa justification et son sens qu'à soi-même dans un jeu du Même. Comprendre le sujet comme créature ayant un fond d'an-archique passivité reviendrait à le penser à partir d'un modèle hétéronome selon lequel le sujet qui « a » son « origine » hors soi dans une non-coïncidence de soi avec soi, est structuré comme l'autre-dans-le-même ou – ce qui revient à dire la même chose – comme l'un-pour-l'autre. Ainsi, se-mettre-à-la-place-d'autrui comme susception pré-originelle (cf. AE, 195) de la subjectivité éthique serait plus compréhensible, quand on prend en considération le fond de créaturalité supposant dia-chronie, an-archie, passivité et hétéronomie. Enfin, soulignons que la conception du sujet comme créature supposerait l'idée de l'extériorité et permettrait ainsi de rapporter le sujet au dehors et à l'au-delà, ce qui permettrait de le concevoir éthiquement en dehors de l'être et de la conscience.

Lévinas explicite la structure de la subjectivité à l'aide de la notion de récurrence à soi qui peut *aller en deçà de soi* et, qui ne ressemble pas ainsi au retour à soi de la conscience partant de soi pour revenir enfin à soi, mais qui précède et rend possible ce retour. La récurrence se concrétise dans la responsabilité pour autrui, mais aussi dans la substitution comme « *sens ultime de la responsabilité* » (DVI, 130) :

« La récurrence à soi peut ne pas s'arrêter à soi, mais aller en deçà de soi, dans la récurrence à soi aller en deçà de soi. A ne revient pas, comme dans l'identité, à A, mais recule en deçà de son point de départ. La signification de la responsabilité pour autrui – non assumable par une liberté quelconque – ne se dit-elle pas selon ce trope ? Loin de se

reconnaître dans la liberté de la conscience qui se perd et se retrouve, qui en tant que liberté, détend l'ordre de l'être pour le réintégrer dans la libre responsabilité, la responsabilité pour l'autre, la responsabilité de l'obsession, suggère la passivité absolue d'un soi qui n'a jamais eu à s'écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier en se reconnaissant dans son passé, mais dont la récurrence est ma contraction, une allée en deçà de l'identité, rongant cette identité même – identité se rongant – dans un remords » (AE, 180)

Lévinas maintient que, noué inextricablement à autrui, le sujet éthique n'est pas autonome, n'est pas libre, n'est pas indépendant, n'est pas exempt de la responsabilité pour autrui, à la différence radicale de Gygès qui, trouvant sa fondation et, par là, sa justification en soi, ne dépend que de soi, qui, dans son monde égologique, se suffit à soi dans la complaisance en soi et, qui n'est que pour soi, en ignorant autre que soi. Le sujet éthique est hétéronome dans sa passivité : il se trouve dans *me voici* répondant de tout et de tous ; n'ayant rien fait et pourtant étant toujours en cause, il est persécuté sous une responsabilité illimitée allant jusqu'à prendre en charge les souffrances et les fautes des autres, sous une responsabilité irréversible allant jusqu'à se substituer à autrui dans ses malheurs et douleurs ; obsédé et persécuté par autrui, « *dans sa passivité sans arché de l'identité* » (AE, 180), le sujet est otage. Ainsi structuré comme l'un-pour-l'autre et/ou comme l'autre-dans-le-même, le sujet s'individualise et se singularise à partir de la responsabilité (et donc, de la proximité et de la substitution). Dans la responsabilité dans laquelle puise le sujet son unité et unicité, il s'agit de la récurrence comme non-coïncidence de soi avec soi, comme allée en deçà de soi et, comme « *crispation irrebutable que les limites de l'identité ne peuvent pas retenir* » (AE, 181), – mais non pas du retour à soi que la conscience comme liberté et autonomie suppose.

La récurrence éclaire la structure du moi se substituant aux autres : « *Cette anarchie de la récurrence à soi, ... cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'un identité trahie – que peut-elle d'autre sinon la substitution du moi aux autres ?* » (AE, 181). Dans la substitution, il ne s'agirait pas d'aliénation : malgré le fait qu'il se met à la place des autres, le moi demeure pourtant en soi. En plus, il puise son unicité ou singularité dans la substitution comme responsabilité où il est *irremplaçable* : personne ne peut, à ma place, se mettre à la place d'autrui. Je suis assigné pour la responsabilité allant jusqu'à la substitution à autrui, en sorte que

je me singularise à partir de cette assignation irrésiliable. Par une « *susception pré-originelle* », je me trouve, dans la substitution, otage de l'autre : malgré moi, je trouve sur mes épaules la charge des malheurs et des fautes de l'autre, comme si je portait l'autre dans mon corps, comme si j'avais l'autre dans ma peau : L'autre-dans-le-même, mais sans aliénation, car le *dans* ne signifie pas une assimilation (DVI, 130). Tel est le psychisme inspiré du sujet éthique qui signifie à partir de l'incarnation de l'autre-dans-le-même. « Par *l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau* » (AE, 181). L'inspiration, c'est ce qui me domine en dehors de mon initiative mais qui, selon l'expression de Lévinas, ne m'aliène pas. Ne se faisant pas dans l'autonomie et la liberté et, par conséquent, n'ayant pas son commencement en soi, le sujet est fait d'an-archique passivité du *par l'autre* virant en le *pour l'autre* dans la substitution comme l'autre-dans-le-même où l'autre inquiète ou éveille ou inspire le même (DVI, 130), en sorte que par cette in-quiétude, par cet éveil et par cette inspiration le sujet *s'élève* en se libérant de soi et, s'ouvre à la bonté du Bien.

Dans la substitution qui n'a rien de volontaire et qui est d'an-archique passivité plus passive que toute passivité, « *l'identité s'invertit* » et « *le soi s'absout de soi* » (AE, 181) au point que le soi échappe à la passivité et, par là, à la relation – c'est la liberté, mais autre que celle de la conscience ou de l'initiative. Comment se produit-elle cette liberté éthique au sein même de la responsabilité (et donc, de la proximité, de la substitution) qui est initialement la sujétion à autrui ?

« Dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques. Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement, se libère de tout autre et de tout soi. Sa responsabilité pour l'autre – la proximité du prochain ne signifie pas soumission au non-moi, elle signifie une ouverture où l'essence de l'être se dépasse dans l'inspiration – est une ouverture dont la respiration est une modalité ou l'avant-goût ou, plus exactement, dont elle garde l'arrière-goût. En dehors de toute mystique, dans cette respiration – possibilité de tout sacrifice pour autrui – activité et passivité se confondent » (AE, 181-182).

« Mais en le sujet irremplaçable, unique est élu en tant que responsabilité et substitution – un mode de liberté, ontologiquement impossible, rompt l'indéchirable essence » (AE, 198).¹²⁶

Dans le *se substituer à...*, dans le souffrir et le subir pour l'autre, dans le porter les malheurs et les fautes de l'autre, dans l'obsession et persécution accusatrice de l'autre, le sujet vient « *au bout de la passivité* » (AE, 181) : ainsi, il s'absout de soi et se libère de tout autre et de soi ; il va en deçà de son identité où son identité n'est plus égalité à soi et il se vide de son être et de son impérialisme ; il échappe, par conséquent, à la *relation*, mais aussi à la passivité que la relation suppose. Au bout de la passivité, le sujet se libère de tous les poids de son être, mais aussi de tous les poids des autres, car au bout de la passivité – au bout de la Passion de soi – l'essence vire en désintéressement (AE, 239) où l'insupportable lourdeur de l'être laisse sa place à l'ouverture de la respiration suscitée par l'inspiration où le sujet se vidant de soi s'allège comme une grâce. Liberté éthique. Mais ce n'est pas une liberté sans responsabilité, une liberté de l'initiative ou du jeu. C'est une liberté qu'apporte la responsabilité qui ne peut s'effectuer que sans choix et avant l'engagement. C'est une liberté dans laquelle le sujet va en deçà du couple liberté et non-liberté, là où se confondent activité et passivité. C'est une liberté qui serait incompréhensible sans prendre en compte la responsabilité.

Dans la responsabilité pensée à son extrémité, le soi répond de tout et de tous. Il supporte tout l'univers. Car tout me regarde, tout m'incombe, comme si l'univers trouvait son unité sous ma responsabilité impériale: « *Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout* » (AE, 183), Responsabilité illimitée qui ne laisse rien en dehors ! Par la responsabilité qui est antérieure à la liberté, le pour soi devient pour les autres et, par conséquent, pour tous. Avant la liberté, vient la fraternité reposant sur responsabilité : « *Cette façon de répondre sans engagement préalable – responsabilité pour autrui – est la fraternité humaine elle-même,*

¹²⁶ A propos de la liberté éthique, on peut consulter aussi ce passage : « *C'est pourquoi la liberté finie n'est simplement une liberté infini opérant dans un champs limité. Le vouloir qu'elle anime veut dans une passivité qu'il n'assume pas. Et la proximité du prochain dans son traumatisme ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève et, au sens littéral du terme, m'inspire. Inspiration, hétéronomie – le pneuma même du psychisme. Liberté portée par la responsabilité qu'elle ne saurait endosser, élévation et inspiration sans complaisance – le pour l'autre du sujet ne saurait s'interpréter ni comme complexe de culpabilité (qui suppose une liberté initiale), ni comme bienveillance naturelle ou 'instinct' divine, ni comme un je ne sais quel amour ou une je ne sais quelle tendance au sacrifice – tout à l'opposé de la conception fichtéenne où toute souffrance due à l'opposé du non-moi sur le moi est, au préalable, la position de cette action du non-moi par le moi* (AE, 198 ; nous soulignons sauf 'initiale').

antérieur à la liberté » (AE, 184). Dans la proximité comme fraternité, j'approche autrui en misère et en malheur, je l'approche en prenant en charge ses souffrances et ses douleurs : je me substitue à lui. Ma substitution à autrui est irremplaçable : personne ne peut, à *ma place*, se substituer à autrui. Mienneté éthique ! « *C'est en tant que mienne que la substitution au prochain se produit* » (AE, 200). Ainsi, je m'individualise dans *ma* substitution et, j'y puise mon unicité, puisque là je me trouve irremplaçable : « *Le non-interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. Rien n'est jeu* » (AE, 184). Par cette substitution, par cette prise en charge des souffrances et des fautes de l'autre, par cette proximité et fraternité allant jusqu'à se mettre à la place d'autrui s'effectue, dans la Passion de soi, l'allée de soi en deçà de soi où l'identité s'invertit et, où le soi se trouve expulsé de l'être. Par cette récurrence à soi où, loin de se coïncider avec soi, le soi se trouve déphasé par soi, dans une inégalité à soi, l'être se transcende et s'ouvre sur l'autre de l'être (cf. AE, 184-185). Ainsi, se libérer de soi serait accompagné par le « *désintéressement de l'essence* » (AE, 239). Mais il faudrait indiquer que l'essence ne se des-intéresserait que par et/ou pour le Sub-jectum éthique qui est « *responsable de tout* », qui, dans sa responsabilité, « *support[e] tout être* », et dont la condition rend possible l'« *unité de l'univers* » et « *confère un sens à l'être lui-même* » (AE, 183). Subjectivisme éthique !

Mais ce qui est à retenir ici c'est que le sujet lévinassien est déjà placé dans la perspective d'autrui, en sorte qu'à la différence de la conception de subjectivité qui prend comme base la conscience et, par conséquent, l'autonomie, l'acte et la liberté, et où le soi comme présence à soi revient à soi dans une coïncidence de soi avec soi, d'une façon à confirmer ainsi le pour soi comme persévérance dans l'être – le sujet éthique se subjectivise à partir de la responsabilité pour autrui allant à la substitution à autrui, à l'expiation pour autrui, à l'être-otage-d'autrui où, dans une passivité anarchique, le soi va – dans la récurrence – en deçà de soi, dans une inégalité à soi, en se trouvant vidé de soi et expulsé de l'être, comme si l'être se dés-intéressait dans la récurrence de soi et comme si les catégories de l'onto-logie éclatait dans ce geste pré-logique, pré-synthétique et pré-identitaire.

Structuré comme pour l'autre, le sujet lévinassien est hétéronome. Son centre de gravitation est en dehors de soi, comme si, pour 'revenir' à soi, il fallait d'emblée

passer par autrui : « *Le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même* » (AE, 189). Cette précédence de l'autre explicite la structure hétéronome de la subjectivité éthique qui, tout à l'opposé du sujet-substance, ne se coïncide pas avec soi dans une présence à soi, mais qui peut aller en deçà de soi où il se trouverait noué à autrui comme sujet-otage.

« Subjectivité comme otage. Cette notion renverse la position d'où la présence du moi à soi apparaît comme le commencement ou comme l'achèvement de la philosophie. Cette coïncidence dans le même où je serais origine – ou recouvrement, par la mémoire, de l'origine – cette présence est, d'entrée de jeu, défaite par l'autre... Déjà la position du sujet est dé-position, non pas conatus essendi, mais d'emblée substitution d'otage expiant la violence de la persécution elle-même. Il faut penser jusque là la dé-substantiation du sujet, sa dé-réification, son désintéressement, sa sujétion, sa subjectivité » (AE, 202)

Structuré comme pour l'autre, le sujet éthique se subjectivise, hors le geste de l'être, là où la responsabilité pour autrui se produit anarchiquement avant le principe de la liberté où le sujet est fondé sur lui-même autarchiquement comme présence à soi. Dans la responsabilité, le soi se vide de l'égoïsme de la persévérance dans l'être et, s'ouvre ainsi à l'autrement qu'être dans le désintéressement – le sens est introduit ainsi dans l'être : « *Le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se détermine, au contraire, à partir du sens* » (AE, 205). *L'un-pour-l'autre qui détermine la subjectivité éthique deviendra ainsi la signifiante même de la signification.* Mais cette signification ne signifie qu'à travers la sensibilité. A cet égard, le fait que Lévinas décrit constamment la subjectivité à l'aide des termes concrets et sensibles comme responsabilité, vulnérabilité, proximité, substitution, expiation, otage etc., n'est en aucune façon accidentel (cf. AE, 119 ; 124)

Lévinas cherche à penser le sujet non point sur un niveau où il serait représenté dans un système qui l'engloberait et, où il serait médiatisé par les concepts neutralisants, c'est-à-dire dé-personnalisants, mais sur un niveau concret et immédiat où il se singulariserait ou s'individualiserait comme *pour l'autre*. Et, c'est seul dans ce deuxième niveau que résiderait la signification ultime.

Section IV – Sujet et Infini

Contrairement au *Dasein* heideggérien qui se subjectivise à partir de la finitude, le sujet lévinassien se rapporte à l'Infini au double sens :

« Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans-fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. Dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini : l'en-deçà et l'au-delà » (AE, 219).

Avant la liberté, l'engagement et la décision où le moi se retourne à soi en se confirmant comme présence à soi, je suis obligé envers autrui sans que cette obligation ait commencé en moi. Ma responsabilité pour autrui est diachronique, et donc, n'est pas *re-présentable*, n'entre pas dans mon présent et, ne se présente pas à la thématization de la conscience. La responsabilité se temporalise à partir d'un passé immémorial que le temps du présent qui s'opère par la re-présentation – réminiscence et anticipation – ne peut pas récupérer ou ramasser. Donc, étant surplus inenglobable et inapprivoisable par rapport à l'ordre ontologique où règne la synchronisation et la représentation, la responsabilité anarchique et diachronique déborde et bouleverse cet ordre (cf. AE, 22-25). Dans la responsabilité, le sujet s'ouvre sur l'Infini : l'en-deçà et l'au-delà de l'être.

La responsabilité qui n'a rien de volontaire n'est pas engagement qui suppose le libre arbitre et le choix. Elle ne remonte pas à aucun principe convertible en le présent par la remémoration. Elle échappe au geste synchronisant, ramassant et, par conséquent, synthétisant et intégrant de l'être. Venant d'un passé anarchique et diachronique, la responsabilité comme désintéressement interrompt l'ordre de l'être et lui confère un sens.

« Me voilà dans cette responsabilité rejeté vers ce qui n'a jamais été de ma faute, ni de mon fait, vers ce qui n'a jamais été en mon pouvoir, ni en ma liberté, vers ce qui n'a jamais été ma présence et ne m'est jamais venu en souvenir. Signifiante éthique dans cette responsabilité, sans le présent rappelé d'un quelconque engagement, dans cette responsabilité anarchique. Signifiante d'un passé qui me concerne, qui 'me regarde', qui est 'mon affaire' en dehors de toute réminiscence, de toute ré-tention, de toute re-présentation, de toute référence à un présent remémoré. Signifiante, à partir de la responsabilité pour l'autre homme, d'un passé immémorial, venu dans l'hétéronomie d'un ordre » (EN, 177)

Dans la responsabilité, l'Infini m'ordonne à autrui ; et, dans cette ordonnance, il ne se montre pas à moi, mais seulement il s'annonce « *par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain* », « *par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée* » (AE, 220). Par la *trace*, l'Infini et/ou l'illéité comme transcendance inconvertible en immanence et en présence s'annonce énigmatiquement dans la phénoménalité en la troublant. L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. (HAH, 64-65). La trace comme manière de s'annoncer sans s'apparaître de l'Infini, de l'illéité ou de l'au-delà, c'est ce qui n'est pas présent, n'est pas visible, n'est pas objectivable ou thématizable, parce qu'il vient d'un passé immémorable, irrécupérable, irréversible et, par conséquent, irréprésentable. La trace n'est pas déchiffrable comme un signe, mais reste comme énigme, comme surplus ou comme excès dans l'ordre du monde qui est incapable de l'assimiler, de l'appriivoiser et de la familiariser. Seul un être transcendant le monde peut laisser trace. Par la trace, l'autrement qu'être signifie au sein même de l'être qu'elle trouble.

Par la responsabilité comme dés-intér-essement où l'impérialisme du Moi est abrogé et, où l'essence se défait en signification, en Dire d'au-delà de l'être, le sujet est à la trace de l'Infini. La responsabilité pour autrui est l'exposition de moi à autrui, préalable à toute liberté, à tout engagement, à toute décision. Dans cette exposition, le noyau substantielle du Moi éclate : le pour-soi laisse sa place au pour-l'autre où, abdiquant son impérialisme, le moi s'arrache à soi et, par là, à l'essence. La responsabilité pour autrui, c'est la « *revendication du Même par l'autre au cœur du moi-même* », c'est la « *tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi* », c'est l'« *emprise traumatique de l'Autre sur le Même* » (AE, 221). Dans la responsabilité, dans l'exposition de moi à autrui, le moi s'altère, mais sans s'aliéner. « *Par cette altération l'âme anime le sujet. Elle est le pneuma même de la psyché. Le psychisme signifie la revendication du Même par l'Autre ou l'inspiration* » (AE, 221). L'inspiration du moi par l'autre, c'est ce qui anime le psychisme, comme si la relation du moi à l'autre était sa relation à l'aire : l'inspiration suscite la respiration. Le sujet est structuré, à partir de la responsabilité allant jusqu'à la substitution, comme l'autre-dans-le-même, c'est-à-dire qu'il est inspiré et, par là, animé par l'autre, comme si l'Infini se passait dans cette inspiration animante (AE, 235). La respiration comme inspiration par l'autre qui est ouverture de soi à l'autre est une possibilité de dé-clausturation pour le sujet qui s'étouffe dans l'être, parce qu'il se

trouve, dans l'être, rivé à soi. Concept biologique, la respiration prend ainsi un sens purement éthique.

Par l'inspiration, le sujet se trouve assigné, d'une assignation irrécusable dans laquelle il va puiser son unicité. Il est irremplaçable dans cette assignation, personne ne peut répondre d'autrui à sa place : il est unique dans sa responsabilité inaliénable ; il s'agit ici d'une unicité naissant de la responsabilité inaliénable où, sous l'accusation persécutrice d'autrui, le sujet se dé-substantialise en abdiquant son impérialisme et en brisant son égoïsme. De même, le sujet est à l'accusatif dans l'exigence éthique où il se trouve exposé à autrui dans une passivité plus passive que toute passivité. La responsabilité se produit à travers la concrétude, car à la fois le moi qui est responsable et l'autre à qui le moi s'adresse comme responsable sont des personnes de chair et de sang. Au-delà d'être un sentiment que j'éprouve envers autrui, la responsabilité c'est *donner*, comme dé-substantiation signifie en même temps dé-position et dé-possession (cf. AE, 222). Lévinas affirme que la corporéité implique le donner. Comme nous avons indiqué à plusieurs reprises, l'éthique signifie à travers la sensibilité et par la médiation de la matérialité. Donner le pain dans sa bouche à autrui ou ouvrir la porte de sa maison à autrui, c'est à la fois l'exigence et l'expression de la proximité à autrui : on n'aborde pas autrui avec les mains vides. Comme la substitution n'est pas empathie ou intropathie, la responsabilité n'est pas un état d'âme contournable par la psychologie. Il faut comprendre la responsabilité et la substitution dans sa concrétude éthique.

De même, l'inspiration ne serait pas une simple expérience spirituelle que le sujet éprouve accidentellement. Mais dans l'inspiration, le moi est revendiqué par l'autre et, dans cette revendication qui est aussi l'emprise traumatique de l'autre sur le même, le moi se dé-substantifie et devient pour l'autre. Donc, loin de s'ajouter accidentellement à la vie psychique du moi, l'inspiration appartient à la définition même de la subjectivité éthique. Par l'inspiration, le même s'éveille à l'autre et se dégrise de son identité et de son être (DVI, 57). C'est la dénucléation du dur noyau du Moi. C'est l'exposition sans réserve – sans quant à soi – à l'autre. C'est le point où les cadres de l'ontologie se brise et, où le Dire se signale comme *sincérité*. « *L'ouverture du moi exposé à l'autre, c'est l'éclatement ou la mise à l'envers de l'intériorité. La sincérité et le nom de cette extra-version. Mais que peut*

signifier cette inversion ou extra-version, sinon une responsabilité pour les autres telle que je ne garde rien pour moi ? (DVI, 121).¹²⁷ La sincérité est du Dire sans Dit, en sorte qu'aucun Dit n'égale la sincérité, car, antérieure à la langue comme système de signes verbaux, elle est un langage muet et pré-réflexif, inséparable du donner : « *Dire sans paroles, mais non pas les mains vides* » (DVI, 121-122). La sincérité est le nom de l'extra-version du moi qui, *inspiré* par l'autre, se trouve dé-substantifié sous l'emprise traumatique de l'autre, en sorte que, mis à l'envers, le moi se dégrise de son être et s'éveille ainsi à l'autre, et par là, à l'Infini. La sincérité qui ne peut comprendre qu'en des termes de la responsabilité et du donner, c'est cet dégrisement, cet éveil où l'Infini se passe.

« *Le signe donné à autrui est sincérité, véracité selon laquelle la gloire se glorifie. L'Infini n'a de gloire qu'à travers l'approche de l'autre, par ma substitution à l'autre ou par mon expiation pour autrui. Le sujet est, dans son psychisme même, inspiré par l'Infini, contenant ainsi plus qu'il ne peut contenir* » (DMT, 233 ; nous soulignons)

« *La gloire de l'Infini, c'est l'identité anarchique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui – dont je suis responsable et devant qui je suis responsable – de cette donation même du signe, c'est-à-dire de cette responsabilité : 'me voici'. Dire d'avant tout dit, qui témoigne de la gloire* » (AE, 226 ; nous soulignons)

Lévinas affirme que « *la gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet* » (AE, 226), comme si la passivité an-archique du sujet où se joue responsabilité, proximité et substitution était le lieu (ou le non-lieu) où l'Infini se glorifie exclusivement, comme si la subjectivation éthique ne se produisait qu'en compagnie de l'infinition de l'Infini. Nous avons déjà souligné, dans la partie précédente,¹²⁸ la tendance de Lévinas d'imputer la transcendance *exclusivement* à la relation éthique, comme si l'Infini – ou Dieu – ne signifiait rien en dehors de l'éthique et comme si l'éthique épuisait la signification de la transcendance (TI, 76 ; TI, 211 ; AE, 235 ; DMT, 226). Ici nous n'allons pas insister à nouveau sur cette question. Ce qui importe ici, c'est que, d'une part, l'Infini *ne* se glorifie *que* dans une relation éthique du moi à l'autre, et que, de l'autre, la subjectivité éthique qui est d'une passivité an-archique est *par définition* susceptible de témoigner de l'Infini. Pour exprimer plus directement, la question de la subjectivité et celle de Dieu sont

¹²⁷ « *La sincérité n'est pas un attribut que, éventuellement, reçoit le dire ; c'est par le dire que la sincérité – exposition sans réserve – est seulement possible* » (DVI, 121 ; cf. AE, 224).

¹²⁸ Voir notre section intitulée « *Dieu et Ethique* » dans la deuxième partie.

liées l'une à l'autre chez Lévinas.¹²⁹ C'est sous le régime de l'*à-Dieu* que se produit l'approche d'autrui que la subjectivité éthique exige. (cf. DVI, 253). Par conséquent, la subjectivité éthique implique, chez Lévinas, une certaine religiosité qui s'accuse là où le discours philosophique s'articulerait avec une « théologie » qui veut demeurer en dehors du langage théologique¹³⁰ soumis aux critères de l'ontologie.

Lévinas affirme que le sens de la sincérité comme Dire renvoie à la gloire de l'Infini. Dans la sincérité où le moi est inspiré par l'autre, le moi se dégrise, sous l'effet de l'inspiration, de son être et s'ouvre ainsi à l'altérité que l'ordre de l'être n'égalerait pas. Ainsi, la gloire se glorifie dans la sincérité – dans la responsabilité – anarchiquement, c'est-à-dire en interrompant et en bouleversant l'ordre de l'être, corrélatif de la conscience. La glorification de l'Infini comme Dire ou comme sincérité se produit comme un excès ou comme un surplus dans le monde phénoménal, car elle ne se livre pas à la conscience, à la thématization et au savoir. Dans la sincérité où le sujet est inspiré par l'autre comme l'autre dans le même, le sujet contient plus qu'il ne peut contenir : dans la sincérité, l'*idée de l'Infini*¹³¹ a été mis en moi sans que cela détruise ou aliène l'intériorité du moi. Ainsi, l'idée de l'Infini en nous servirait à décrire l'homme en termes théologiques. Elle permettrait ainsi de comprendre l'humanité de l'homme comme théologie (TrI, 29). Enfin, on pourrait dire que Lévinas tend à penser le sujet à partir de l'*à-Dieu* en l'homme, qui se concrétise dans la responsabilité pour autrui ; autrement dit, il tend à le penser à partir du Messie en l'homme : « *Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie* » (DL, 129).

Dans le « *me voici* » que le sujet dit à autrui, dans ce Dire avant tout Dit, dans cette sincérité faisant signe à autrui, l'Infini se passe en se glorifiant. L'Infini qui m'ordonne à autrui. Le « *me voici* »¹³² à partir duquel la subjectivité éthique qui se

¹²⁹ « *Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle – vont ensemble* » (AE, 33).

¹³⁰ Mais aussi, en dehors du langage de la foi et de l'opinion.

¹³¹ L'Infini signifie chez Descartes Dieu. Nous pensons que, pour Lévinas aussi, l'Infini (« *infini vivant* » ! [AE, 223]) signifie Dieu qui, loin d'être un concept abstrait, est personnel et invisible ; cela devrait être valable pour le Bien qui, selon l'expression de Lévinas, ne dort pas et qui ne somnole pas. Sur l'idée de l'Infini en moi, cf. notre section intitulée « *Idée de l'Infini* » dans la deuxième partie.

¹³² Cf. « *L'infini n'est pas 'devant' moi ; c'est moi qui l'exprime, mais précisément en donnant signe de la donation du signe, du 'pour-l'autre' – où je me dés-interesse : me voici. Accusatif*

trouve, par une susceptibilité pré-originelle, au service de l'autre, se produit – c'est témoignage de l'Infini qui n'est pas expérience, c'est-à-dire qui ne se résout pas en manifestation. Dans cette témoignage, celui qui témoigne ne thématise pas ce dont il témoigne. Car l'infini échappe à la vision, à l'intuition, à la représentation et au dévoilement. « *L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne* » (AE, 229). Et pourtant, l'Infini s'annonce en se glorifiant par celui qui en témoigne, c'est-à-dire par le sujet inspiré par l'autre. « *C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie* » (AE, 229). Cela veut dire que, dans la sincérité du témoignage qui se produit à partir de l'ouverture du sujet à l'autre (à partir de sa proximité à l'autre, de sa responsabilité pour lui, de sa substitution à lui), – l'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité (AE, 229).

« *La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi ou devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche... Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix 'intérieur', mais voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui – signe de cette donation même du signe. Voie tortueuse* » (AE, 229-230).

L'Infini m'ordonne par ma voix même. L'infiniment extérieur se fait ainsi infiniment intérieur, comme si je recevais l'ordre à partir de moi-même. Lévinas souligne que *ce retournement de l'hétéronomie en autonomie* est la façon même dont l'Infini se passe. Retournement qui est inspiration ou prophétisme où je suis « *auteur de ce qui m'avait été à mon insu insufflé* » (AE, 232) et où j'obéis au commandement avant que je ne l'écoute, comme si, par une susception pré-originelle, j'obéissais à l'ordre qui m'ordonne à autrui, comme si le *pour-l'autre* de l'ordre m'inscrivait sur mon front, hors mon initiative, an-archiquement. Dans l'inspiration ou le prophétisme où l'Infini m'ordonne à autrui par ma bouche, je me trouve à la fois auteur et truchement : auteur, parce que l'ordre vient pour ainsi dire de moi-même, puisque l'Infini m'ordonne par *ma* bouche ; truchement, parce que, même si l'Infini m'ordonne par ma bouche, l'ordre me vient *du dehors et hors mon initiative*.

En fin de compte, je suis à la fois auteur et truchement, c'est-à-dire à la fois autonome et hétéronome. Mais ce qui pèse dans la subjectivité éthique, c'est plutôt

l'hétéronomie avant l'autonomie. Car, contrairement à la conception kantienne du sujet moral selon laquelle, en l'absence de l'Infini non-thématisable et non-représentable dont l'ordre proviendrait, le sujet est l'auteur de l'obligation à laquelle il se soumet. Chez Kant, le sujet moral est tout à fait autonome, car il se soumet en vérité à l'obligation qu'il assume délibérément et volontairement. Le sujet lui-même institue la loi à laquelle il obéirait. Chez Kant, l'obligation (et donc, la loi) commence en moi, en mon présent, donc, elle est *représentable*. Par contre, Lévinas maintient que l'obligation qui est avant ma liberté, ma volonté et mon engagement ne commence pas en moi, n'entre pas dans mon présent et, par là, n'est pas représentable. Ce n'est pas moi qui institue l'obligation ; seulement je me trouve obligé d'y obéir hors mon initiative, hors ma volonté et par une susception pré-originelle (AE, 234-235).¹³³

Enfin, pour Lévinas qui conçoit le sujet éthique à partir de la responsabilité an-archique qui précède l'*arché* de la conscience, l'autonomie n'est pensable qu'à travers l'hétéronomie comme détermination fondamentale de la subjectivité éthique selon laquelle, loin de trouver son commencement, son principe, son *arché*, son fondement en soi, dans une présence à soi, dans une suffisance à soi et dans une coïncidence de soi avec soi, le sujet va *en deçà de soi* dans une passivité plus passive que toute passivité – en deçà de soi, où le sujet se trouve, dans l'hétéronomie de la créaturalité, noué à l'autre (à l'Autre) avant noué à son corps. Cet être-noué-à-l'autre pré-originel et irréprésentable, c'est ce qui rend possible la subjectivité éthique comme l'autre-dans-le-même où le même est inspiré par l'autre, c'est-à-dire qu'il contient plus qu'il ne peut contenir, comme l'idée de l'Infini nous suggère.

La signification qui ne fonde pas sur l'intériorité et qui n'est pas un jeu du Même commence là où le sujet s'ouvre à l'altérité. Lévinas pose l'éthique, relation avec autrui, comme modalité privilégiée ou même unique d'une telle ouverture. Par la relation avec autrui, le sujet sort de l'atmosphère étouffante de l'être où il se trouve rivé à soi. Ne cherchant la signification ni dans l'intériorité, ni dans l'être, Lévinas la trouve dans la relation avec l'altérité qui dépasse et trouble ou dépasse en troublant l'ordre de l'ontologique dominé par le Même. De ce point de vue, la signification pointe la où cet ordre est interrompu. Le fait que Lévinas pose l'un-

¹³³ C'est par la susceptibilité pré-originelle que mon obéissance précède l'écoute de l'ordre (AE, 235).

pour-l'autre comme « *signifiance même de la signification* » est rapporté directement au fait qu'il voit la subjectivité éthique – qui se produit à partir du *pour-l'autre* – comme éclatement dans l'être, c'est-à-dire comme ouverture à l'altérité. C'est à partir de cette ouverture que se glorifie l'Infini. De même, c'est à partir de cette ouverture que se produit la signification ultime.

CONCLUSION

Dans ce travail nous avons cherché à éclaircir et analyser la relation entre l'altérité et la signification à travers la concrétisation éthique chez Emmanuel Lévinas. En vérité, altérité et signification se rejoignent dans la concrétisation éthique : l'éthique est la relation avec l'altérité et, la signification provient d'une telle relation. Ainsi, l'éthique où le même s'ouvre à l'autre est le lieu ou le non-lieu de la signification. L'éthique qui interrompt l'ordre du Même qu'est l'ordre de l'ontologique annonce – dans son geste de dés-inter-essement – l'au-delà qui signifie autrement qu'être. Elle est la possibilité de la transcendance pour le moi qui s'absorbe dans l'être. Par l'éthique, le moi se dés-interesse et, s'élève au dessus de l'être : c'est dans ce dés-inter-essement, dans cette élévation que surgit la signification comme signification. La signification se produit là où l'être est interrompu et, par conséquent, là où l'altérité pointe. C'est dans la concrétude de l'éthique comme relation avec l'altérité qu'on peut dépasser l'insignifiance de l'être.

Notre travail qui analyse les notions de l'altérité et de la signification dans leurs relations réciproques, a exigé en même temps l'analyse des notions de la subjectivité et de la sensibilité, car ces deux notions sont intimement liées aux notions de l'altérité et de la signification : la subjectivité est rapportée, d'une part, à l'altérité, vu que la subjectivité lévinassienne ne se produit que dans la relation avec autrui et, d'autre part, à la signification, vu que la subjectivité éthique signifie l'éclatement dans l'être où pointerait la signification ; de même, la sensibilité est rapportée, d'une part, à l'altérité, vu que la sensibilité signifie, selon Lévinas, l'altérité irréductible et inapprivoisable par rapport au connaissable, au réflexif et au représenté, et d'autre part, à la signification, vu que la signification au sens primordial réside non pas dans le plan idéal et/ou idéal médiatisé par des concepts, mais dans le plan sensible et, donc, immédiat et concret. De plus, il faut ajouter que les notions de la subjectivité et de la sensibilité aussi sont directement liées l'une à l'autre, vu que Lévinas pense le sujet et sa relation avec autrui toujours en termes sensibles et concrets. En fin de compte, altérité, signification, subjectivité et

sensibilité jouent un rôle crucial dans la philosophie éthique de Lévinas et dans sa critique de l'ontologie. Par conséquent, traiter les relations entre l'altérité et la signification à travers la concrétisation éthique a exigé en même temps l'analyse de la subjectivité et de la sensibilité.

Il faut souligner que, selon Lévinas, la signification qui n'est pas un jeu des structures internes de la raison ou de la conscience et, qui n'est pas liée au fonctionnement immanent du langage comme système de signes verbaux, provient de la relation avec l'extériorité, en sorte que dans cette relation l'intériorité est interrompue et, s'ouvre ainsi à l'extériorité. La signification vient de l'autre (et de l'au-delà) et trouble l'ordre du Même qui ignore l'autre ou qui tend à le réduire à ses catégories. Selon Lévinas, la conscience, le savoir et logos s'opèrent d'une façon à confirmer l'ordre du Même ; ils cherchent la signification dans l'immanence où ce qui est extérieur s'absorbe dans une totalité, en s'y trouvant dépouillé de son extériorité. Nous avons cherché, dans notre travail, à exposer la critique de l'ontologie de Lévinas, critique qui a ouvert la voie menant à sa propre philosophie. Lévinas critique l'ontologie qui est caractérisée, selon lui, par une philosophie du Même où le sujet se résorbe dans l'immanence de l'être, en sorte qu'il y est neutralisé ou dépersonnalisé. Rejetant la primauté de l'ontologie dans laquelle tout puiserait son sens ultime, Lévinas ne voit pas le sujet comme une modalité de l'être : la subjectivation du sujet n'est possible qu'au fur et à mesure que le sujet se désintéresse à travers la relation éthique. Le sujet lévinassien qui signifie en termes éthiques n'est pas réductible aux catégories de l'ontologie et, de ce fait, n'y puise pas son sens.

Nous avons insisté dans notre travail sur le fait que, selon Lévinas, la signification ne pointe que là où l'éthique interrompt et dépasse l'ontologie et que, comme l'interruption et le dépassement de l'ontologie, l'éthique précède et fonde celle-ci. A cet égard, il n'est point accidentel que l'éthique lévinassienne est en même temps une critique de l'ontologie : l'éthique – et par là, la signification – n'est possible que dans la mesure où le sujet déborde ou éclate les catégories de l'être. Et, selon Lévinas, c'est seulement par la relation avec autrui que le sujet peut le réaliser. C'est par sa relation avec l'altérité que le sujet atteint la signification ultime provenant de l'au-delà de l'être. De ce fait, nous avons constaté que Lévinas pose

l'un-pour-l'autre à la fois comme signifiante même de la signification et comme définition de la subjectivité éthique. Donc, nous avons conclu que c'est par la subjectivation éthique que la production de la signification s'effectuerait et, que la subjectivation éthique n'est autre chose que l'ouverture du sujet à l'altérité où il s'arrache à soi et, par là, à l'être. Ainsi, insister sur la subjectivité éthique dans notre recherche qui veut examiner la relation de l'altérité et de la signification, nous a paru nécessaire.

Notre recherche a exigé la prise en compte de la philosophie lévinassienne en son ensemble. Ainsi, nous avons cherché à donner un panorama général de la pensée philosophique de Lévinas, en insistant sur les caractéristiques de cette pensée. C'était pour situer notre sujet de recherche dans le contexte général de cette pensée. D'ailleurs, pour pouvoir montrer le développement de la pensée philosophique de Lévinas nous avons fait recours à une périodisation triple, comme nous avons indiqué dans l'Introduction. Chaque partie de notre travail correspond ainsi à une période. Sommairement parlant, la première partie intitulée « Etre et Altérité » a traité les premiers livres de Lévinas pour pouvoir exposer les tendances et les orientations initiales de la pensée du philosophe. Au cours de notre travail nous avons aperçu que Lévinas a resté fidèle en grande mesure aux idées qui ont commencées à pointer dans cette période, au long de sa carrière philosophique. A cet égard, les continuités entre *De l'Evasion* (1935) et *Autrement qu'être ou Au-delà de l'Essence* (1974) sont remarquables. Généralement parlant, la critique de l'être et l'accent mis sur l'altérité traverse toutes les œuvres philosophiques de Lévinas depuis le commencement. Dans la deuxième partie intitulée « Altérité et Transcendance », nous nous sommes focalisé sur *Totalité et Infini* (1961) et sur quelques écrits contemporains tissés autour de cette œuvre majeur. C'est la période où la pensée philosophique de Lévinas a atteint une maturité remarquable, car avec *Totalité et Infini* Lévinas a déterminé, dans ses grandes lignes, le cadre et la direction de sa philosophie. La troisième et dernière période, c'est la période d'*Autrement qu'être* à laquelle nous avons consacré la troisième et dernière partie intitulée « L'un-pour-l'autre ou la Signification », et où Lévinas a cherché avant tout à élaborer la notion de la subjectivité éthique en termes concrets et sensibles, en exposant les rapports du sujet, d'une part, à l'être, et de l'autre, à l'autre. *Autrement qu'être* qui contient quelques nouveautés et révisions par rapport à *Totalité et Infini* est

l'expression ultime et la plus élaborée de la philosophie lévinassienne. Dans la troisième partie nous avons insisté, entre autres, sur la relation de la sensibilité et de la signification, et nous avons cherché à montrer comment Lévinas cherche la signification non pas dans le réflexif, le représenté et l'abstrait, mais dans le concret et l'immédiat, et par là, dans le sensible ; ainsi, nous avons souligné que l'éthique comme l'un-pour-l'autre signifie à travers la sensibilité, puisque l'éthique n'est possible, selon Lévinas, qu'entre les personnes « *de chair et de sang* ». D'ailleurs, dans cette même partie, nous avons abordé quelques notions fondamentales comme vulnérabilité, proximité, substitution, expiation et otage dans lesquelles la subjectivité éthique se concrétise. Certes, cette périodisation selon laquelle nous avons déterminé les parties de notre travail n'est pas définitive, mais elle a une valeur heuristique. En effet, elle nous a donné la possibilité de mieux voir les continuités et les discontinuités entre les périodes qui déterminent le développement de la pensée du philosophe, et de faire comparaison entre ces périodes.

Nous avons cherché à aborder notre sujet de recherche selon cette périodisation, en prenant en compte autant que possible l'ensemble de la philosophie de Lévinas. Les écrits politiques et confessionnels du philosophe ne sont pas abordés de près dans ce travail ; et pourtant on y a fait recours même rarement, quand on en a besoin. Nous croyons qu'un travail ultérieur qui mettrait en lumière le rapport de ces écrits à la pensée philosophique de Lévinas permettrait de comprendre plus profondément la nature de la philosophie lévinassienne. A cet égard, il est extrêmement important de savoir la prépondérance du rôle que les sources bibliques et judaïques jouent dans cette philosophie. La pensée éthique de Lévinas comme critique de l'ontologie qui provient originellement de la philosophie grecque, a été largement inspirée par la pensée biblique. Mais, étant donné que nous nous sommes limité méthodologiquement à la pensée 'purement' philosophique du philosophe, nous nous sommes contenté de faire quelques allusions concernant les sources non-philosophiques (non-grecques) de la pensée lévinassienne. Nous espérons élargir et enrichir plus tard ce travail d'une façon à prendre en compte les sources bibliques et judaïques du penseur, ce qui permettrait de mettre en valeur la pensée lévinassienne dans toute sa richesse et dans toute sa profondeur.

Nous pouvons maintenant regarder de plus près dans le développement de notre recherche.

Comme nous avons dit, la première partie a abordé les premiers livres de Lévinas comme *De l'Évasion* (1935), *De l'Existence à l'Existant* (1947), *le Temps et l'Autre* (1948). Dans ces œuvres où la critique de l'être et la question de l'altérité sont dominantes, nous trouvons les premières esquisses de la philosophie de Lévinas. *De l'Évasion*, ce livre de jeunesse, est la critique de l'ontologisme : il faut sortir de l'être, de la pensée de l'être et, plus spécifiquement, de la pensée heideggérienne « *par une nouvelle voie* ». C'est dans l'éthique que Lévinas trouvera plus tard la voie unique de sortir de l'être. Lévinas ne parle pas encore de l'éthique dans *De l'Évasion* qui fait sentir seulement le besoin profond de la sortie de l'être, sans indiquer le vers-où et le comment d'une telle sortie. Les réponses de ces questions ne se trouvent pas dans ce livre qui se contente de souligner le besoin d'excendance du sujet qui s'étouffe dans l'être où se trouve rivé à soi. Comme nous avons cherché à montrer, de *De l'Évasion* (1935) jusqu'à *Autrement qu'être* (1974) ce qui caractérise la trajectoire philosophique de Lévinas, c'est la dés-ontologisation de la pensée. Ainsi, Lévinas critique la pensée heideggérienne qui pose l'ontologie fondamentale comme philosophie première et, qui situe l'homme dans l'horizon de l'être. A la différence de Heidegger, il décrit l'être en termes négatifs : l'être est, selon les descriptions de Lévinas, quelque chose dans laquelle on s'étouffe, dont on souffre, envers laquelle on a le sentiment de nausée, quelque chose à écarter, à surpasser, à dépasser etc., comme si l'être était un mal qui arrive à l'homme, un mal capital dont l'homme souffre. D'où naît le besoin d'évasion. Nous avons indiqué que cette caractérisation négative de l'être et le besoin d'évasion de l'être sont rapportés en quelque façon à l'atmosphère politique et intellectuelle de l'époque qui a devenu de plus en plus étouffante et insupportable pour le philosophe. Il faut s'évader. Lévinas nomme ce dont on doit s'évader – être. Et, il critique la pensée de l'être ou plus exactement la pensée de Heidegger. Mais il faut souligner que *De l'Évasion* surpasse le contexte historique où il a été écrit par son contenu philosophique et, donne les premiers signes de la position philosophique mûre de Lévinas. C'est pour cela que nous avons cherché à analyser de près ce livre de jeunesse par lequel a commencé la critique de l'être et de l'ontologie qui va s'ouvrir ultérieurement sur une philosophie originale, sur une philosophie de l'Autre.

Dans *De l'Évasion*, le mot d'*il y a* n'apparaît pas. Et pourtant, les descriptions de l'être dans ce livre évoquent quelque chose d'ilyatique, même si ce mot n'y existe pas explicitement. Quant à *De l'Existence à l'Existant* (1947) et à *le Temps et l'Autre* (1948), dans ces livres nous rencontrons fréquemment le concept d'*il y a* comme une figure de l'être. Ainsi l'*il y a* désigne le pure événement d'être, le pure fait d'être ou l'être en tant qu'événement. Comme pure événement d'être, l'*il y a* c'est l'être sans étant ou l'existence sans existant. Lévinas insiste sur le caractère impersonnel et neutre de l'*il y a* qui se produit comme verbalisation pure où l'étant comme substantif n'existe pas. L'*il y a* est non seulement sans étant, mais en même temps sans néant. C'est une pure exercice de l'être sans étant ni néant où l'être se produit dans une remue-ménage sans cesse. A la différence de Heidegger qui pense que le néant se néantise au sein même de l'être et, que le néant et l'être s'appartiennent l'un à l'autre comme s'ils se réclamaient réciproquement, chez Lévinas il n'y a pas de place de néant dans l'*il y a*. De même, Heidegger pense l'être à partir de la finitude, alors que Lévinas objecte la finitude de l'être en affirmant que l'être est sans limite au sens où il n'y a aucune chose extérieure à limiter l'être : l'être s'exerce sans être interrompu.

Nous avons donné une description large de l'*Il y a* comme une figure de l'être chez Lévinas. Dans son exercice comme un remue-ménage sans cesse de l'*il y a*, le sujet se trouve renfermé dans une irrespirable intériorité sans dehors. Pour le sujet qui s'étouffe sous une atmosphère infernal de l'*il y a*, c'est-à-dire de l'être anonyme, il n'y a rien à faire, il n'y a aucun lieu à se réfugier : on est exposé à l'hégémonie impériale de l'être, en sorte qu'on ne peut même pas mourir, on n'a même pas le pouvoir de se suicider – on est dans l'absurde. On est condamné à une existence sans étant ni néant. Dans notre travail, nous avons attiré l'attention au fait que d'une part, Lévinas décrit l'*il y a* comme sans étant, c'est-à-dire sans sujet et, de l'autre, il parle de l'*il y a* comme s'il était quelque chose qui arrive au sujet, c'est-à-dire comme s'il s'agissait implicitement d'une subjectivité ilyatique. Nous avons indiqué que supposer une telle subjectivité contredirait la description de l'*il y a* comme sans étant. Si l'*il y a* – être anonyme et impersonnel – signifie la situation où le sujet ne surgit pas encore, il serait inconvenable d'en parler comme quelque chose qui arrive au sujet. D'autre part, étant donné que l'*il y a* est sans dehors, le sujet devrait surgir à

l'intérieur de l'*il y a*. Comment le sujet peut-il surgir au sein même de l'être anonyme en le maîtrisant ? Nous pensons qu'il est difficile de trouver une réponse satisfaisante à cette question, car Lévinas n'insiste pas sur le comment de ce surgissement.

D'ailleurs, nous avons abordé l'*Il y a* au point de vue du sens. L'être anonyme n'est pas seulement étouffant et sans limite, donc sans échappatoire, mais aussi privé de sens. Il est caractérisé en même temps par l'insignifiance ou l'absence de sens. On peut dire que trouver un sens à l'existence, c'est peut-être la préoccupation principale du jeune philosophe, comme on peut le voir dans ses analyses des tragédies shakespeariennes. De même, on pourrait dire que, d'un certain point de vue, toute la philosophie de Lévinas peut être lue comme une recherche de sens contre l'insignifiance foncière de l'être. Le surgissement du sujet – de l'étant – va mettre fin à l'insignifiance de l'être : le sujet qui naît en maîtrisant l'être anonyme interrompt l'absurde bourdonnement ilyatique. L'interruption de l'être par le sujet qui le maîtrise, va mettre fin au remue-ménage privé de sens et rendre possible une première signification, même si cette signification n'est pas encore à caractère éthique. Lévinas va trouver la signification ultime dans l'éthique comme relation avec autrui. Mais nous pouvons dire pour l'instant que, dans tous les cas, il cherche la signification toujours en dehors de l'être et en rapport avec l'altérité ou l'extériorité, comme si l'être et le sens ne pouvaient pas se trouver ensemble. Dans l'analyse de l'*Il y a*, nous avons voulu montrer que la conception ilyatique de l'être voit l'être comme privé de sens et, que le philosophe tend ainsi à chercher le sens en dehors de l'être.

Un autre concept important que nous avons abordé dans la première partie, c'était l'hypostase qui apparaît dans *De l'Existence à l'Existant* et dans *le Temps et l'Autre*. Le surgissement de l'étant au sein même de l'être anonyme est désigné par Lévinas comme l'hypostase. On est passé, par l'hypostase, de l'être à l'étant. Ainsi, l'étant maîtrise son être, en en émancipant. Autrement dit, c'est le surgissement du substantif au sein même de la verbalisation fatale de l'être anonyme. Par l'hypostase, le sujet porte l'être en tant qu'attribut : c'est la maîtrise du sujet sur son attribut. Ainsi, Lévinas fait commencer la subjectivité par l'hypostase comme une première libération de l'être et par là comme une première signification pour le sujet qui

s'étouffe dans le fonctionnement insignifiant de l'être anonyme. Ainsi libéré, le sujet est en dehors des catégories de l'être et du néant : il est substance, parce qu'il est indépendant, ou plus exactement parce qu'il ne dépend que de soi-même. Il est position, parce qu'il se pose comme position. C'est à partir de soi que le sujet hypostatique suspend l'être anonyme qui l'a déjà absorbé. L'hypostase par laquelle le sujet interrompt l'hégémonie étouffante reposant sur une fatalité insignifiante de l'être anonyme est une véritable inversion qui rend possible une première signification. Autrement dit, par l'hypostase qui suspend l'absurdité du bourdonnement ilyatique, le sujet se trouve en dehors de l'être anonyme et de son remue-ménage privé de sens.

L'hypostase, c'est l'« *à partir de soi* », mais aussi un « *retour à soi* ». Cela veut dire qu'à partir de soi, le sujet maîtrise l'être qui l'a déjà englobé, mais une fois que le sujet s'émancipe de l'être se trouve, cette fois-ci, enchaîné à soi-même : l'à partir de soi implique un retour à soi. En fin de compte, l'hypostase par laquelle le sujet se libère de l'être, n'est qu'une première liberté. Il lui faut encore se libérer de soi-même et, pour cela, il faut attendre l'avènement d'autrui. Dans l'hypostase, le sujet qui surgit à partir de soi en déchirant l'ilyatique est seul dans son monde égologique où, rivé à soi, il ignore autrui. Lévinas pose l'événement de l'hypostase comme le présent. Selon lui, le présent hypostatique ne signifie pas encore l'introduction du temps dans l'être. Autrement dit, le présent, temps du sujet seul, ne signifie pas le temps véritable. Ce temps véritable va se produire dans l'être par la relation avec autrui qui signifie, selon Lévinas, l'avenir. Voyant le présent synchronique comme le jeu immanent du Même où le sujet seul se retourne constamment à soi, Lévinas va décrire la relation avec autrui comme avenir diachronique où le sujet trouverait la possibilité de sortir de son égologie. Sortir de son égologie n'est possible qu'en s'ouvrant à l'altérité dans laquelle résiderait seule la possibilité de la signification.

Comme nous avons analysé d'une façon plus détaillée dans notre travail, chez Lévinas le monde est égologique, c'est-à-dire qu'il précède l'avènement d'autrui. Le monde, c'est la relation aux objets dans laquelle le sujet trouverait une possibilité de s'oublier. Lévinas pense que la relation aux objets relâche et allège le rapport du moi à soi qui se trouve rivé à soi et, lui donne la possibilité de s'oublier même

précairement. De ce point de vue, loin d'être une chute ou une décadence, la vie quotidienne et ses préoccupations ordinaires peuvent être salutaires pour le sujet qui est comblé de soi et, qui est renfermé sur soi. Contrairement à Heidegger qui pense que l'être-au-monde appartient à l'existentialité de *Dasein*, nous avons constaté que Lévinas suppose une certaine relation d'extériorité d'abord entre le sujet et le monde, et puis entre, le sujet et autrui, en prenant le sujet, le monde et autrui non pas comme des éléments d'une même totalité ou d'un même système, mais séparément. Notre recherche nous a montré que la logique de séparation s'opère à travers la philosophie de Lévinas depuis le commencement. Il faut ajouter que même si l'idée de proximité pèse ultérieurement dans cette philosophie, cela n'annulerait pas la logique de séparation.

La relation du sujet au monde implique une relation avec l'altérité ; et pourtant, l'altérité du monde ne signifie pas l'altérité en tant qu'altérité échappant à l'emprise du sujet, puisque le sujet peut transformer le monde par la possession, le travail et le temps. Par conséquent, le monde – relation aux objets – n'offre pas au sujet la possibilité de sortir de soi, seulement il lui assure les moyens de s'oublier soi-même précairement. Le sujet seul est encore rivé à soi dans le monde ; la première libération qu'il a obtenue par l'hypostase n'est pas définitive. Ainsi, Lévinas insiste sur un fait : pour le sujet solitaire qui est renfermé sur soi, le salut ne peut venir que d'autrui ; autrement dit, c'est la socialité qui va faire sortir le moi de soi et, qui va le libérer une deuxième fois, mais définitivement de ses chaînes. Par la socialité comme temps, c'est-à-dire comme diachronie, le sujet sort de l'atmosphère étouffante du Même et s'ouvre à l'altérité.

Dans la première partie où nous avons abordé les premières livres de Lévinas, nous avons distingué trois sortes d'altérité : altérité du temps, altérité de la mort et altérité du féminin. A cette première période, il ne s'agit pas encore de l'altérité éthique qui ne va apparaître que dans la deuxième période et, qui va être dès lors extrêmement déterminant pour la philosophie de Lévinas. Donc, dans la première période, la conception d'altérité du philosophe est à caractère non-éthique. Comme nous avons cherché à exposer dans notre travail, Lévinas rapporte le temps diachronique comme avenir à l'altérité, parce qu'il trouve dans l'avenir quelque chose échappant à l'emprise du Même, quelque chose qui ne se soumet pas au

présent, à la re-présentation, à l'anticipation et, par là, à la thématization, quelque chose que le savoir ne peut pas traduire en ses termes. Lévinas définit le temps par la socialité comme relation du soi avec autre que soi, car la socialité est structurée selon le modèle dia-chronique où le moi est en relation avec l'autre, sans être assimilé dans cette relation. Quant à l'altérité de la mort, il s'agit de la même chose : elle échappe à notre emprise et elle est réfractaire à l'appréhension ; on n'a pas le pouvoir sur la mort ; elle signifie un excès dérangeant et inapprivoisable pour le savoir ; par conséquent, Lévinas décrit la relation avec la mort comme relation avec mystère, relation s'ouvrant à une possibilité de transcendance, puisque la relation avec elle est une relation avec l'absolument autre.

Enfin, l'altérité féminine. Selon Lévinas de la première période, le féminin, c'est « *l'autre par excellence* » (EE, 145). Même si, dans *De l'Existence à l'Existant*, Lévinas cite le pauvre, la veuve et l'orphelin comme des figures d'altérité, ce qu'il privilégie dans ce livre, mais aussi dans *le Temps et l'Autre* comme altérité par excellence, c'est l'altérité féminine. Comme nous avons indiqué dans notre travail, dans la première période, il ne s'agit pas encore de l'altérité éthique comme thème dominant. Ainsi, l'érotique est présenté comme le modèle privilégié de la relation avec autrui. De même, c'est dans la caresse que Lévinas cherche la possibilité de transcendance. Mais cela va ultérieurement changer et, il va chercher cette possibilité, cette fois-ci et définitivement, dans le visage d'autrui. De l'érotique à l'éthique, mais sans changer le thème fondamentale : relation avec autrui comme une recherche de sens. Loin de considérer la relation érotique comme une fusion ou union, Lévinas trouve dans l'éros une dualité insurmontable des êtres. De même, par l'éros où la structure unitaire de l'être serait brisée, le sujet arriverait à une existence multiple. Donc, dans sa première période, Lévinas pense que l'être peut surmonter par la relation érotique. Mais, renonçant à cette idée précoce, il va condamner, dans la deuxième période, la relation érotique comme « *égoïsme à deux* » (TI, 298) et, admettre l'éthique comme possibilité ultime de dépasser l'être. Et, à la fin de la première partie, nous avons finalement abordé la question de fécondité dans laquelle Lévinas trouve une existence plurielle, car le sujet comme substance qui est fatalement rivé à lui-même transcende sa substantialité par la fécondité – c'est la transcendance de la transsubstantiation. Par conséquent, tout au long de la première partie, ce que nous avons cherché à faire, c'était décrire la voie qui a mené le

philosophe à l'altérité éthique, source ultime de la signification. La première partie était préparatoire, nous pensons qu'elle a facilité la compréhension des questions traitées dans les deux autres parties.

La deuxième partie de notre travail correspond à la période au centre de laquelle se trouve *Totalité Infini* (1961). Renonçant à tenir l'éros comme le modèle privilégié de la relation avec autrui, Lévinas a commencé à penser l'altérité en termes en un sens exclusivement éthiques. Dans *Totalité et Infini*, la relation éthique avec autrui est présentée comme la possibilité unique de la transcendance qui veut dire en même temps le dépassement de l'être. Lévinas nomme la relation du Même avec l'Autre – relation avec la transcendance – le désir métaphysique. Le désir se différencie du besoin en ce sens que le besoin aboutit à la satisfaction où le sujet assimile et absorbe ce dont il a besoin dans son intériorité, alors que, dans le désir qu'est inassouvable et inapaisable, le désirant et le désiré ne se coïncident point et restent toujours séparés. La logique de séparation pèse dans la relation avec autrui comme possibilité de transcendance ; ainsi, la participation où les termes de la relation se confondent et ainsi perdent leur singularité, est condamnée par Lévinas. Dans la relation éthique, le moi et l'autre restent séparés l'un de l'autre, sans s'absorber dans la relation.

Comme nous avons montré d'une façon plus détaillée au début de la deuxième partie, la relation éthique signifie le désir. Le désir se produit comme un surplus de sens qui se trouve au-delà de l'adéquation que suppose l'intentionnalité entre la pensée et la chose. Nous disons surplus de sens, car, dans une relation qui est structuré selon le désir, il s'agit d'une inadéquation, d'une non-coïncidence et donc d'une démesure entre le pensant et le pensée. Ainsi, contrairement à ce qu'on constate dans l'intentionnalité supposant l'adéquation noético-noématique, dans la structure de désir, le désir échappe toujours à l'emprise du désirant et, offre ainsi un surplus inenglobable, inassimilable et inapprivoisable – ce qui rend possible une relation de transcendance où les termes restent séparés dans la relation. Le désir qu'est métaphysique ouvre ainsi une dimension de hauteur découlant de cette démesure et de ce surplus grâce auxquels devient possible la relation avec l'altérité dans un rapport sans rapport non-totalisant. La démesure ici signifie que le désiré déborde les mesures du désirant, parce qu'il n'est pas commensurable avec lui, c'est-

à-dire que le désiré et le désirant n'appartiennent pas au même genre, au même communauté ou au même système. Ainsi, la signification résiderait dans ce débordement, dans cette démesure ou dans ce surplus qui éclate ou bouleverse la corrélation noético-noématique. Dans le travail, nous avons cherché à montrer que chez Lévinas le sens originel, qu'est signification éthique et métaphysique, naît de la relation du moi et de l'autre ; il n'est pas un jeu intérieur des structures impersonnelles de la raison solitaire, mais vient toujours de l'extériorité ou de l'altérité ; et il est un débordement, un éclatement, un bouleversement, un surplus ou un démesure par rapport à la conscience cognitive et intentionnelle. La signification s'exprime formellement dans l'idée de l'infini comme désir. Le désir métaphysique est l'expression de l'ouverture du moi satisfait et séparé à l'extériorité et l'altérité et donc à la signification.

D'ailleurs, nous avons cherché à exposer l'importance centrale de l'idée de l'Infini dans la compréhension des thèses de *Totalité et Infini*. En effet, Lévinas a tenté de dépasser l'idée de totalité par l'idée de l'Infini qu'il a emprunté à Descartes. L'idée de l'Infini dans laquelle le philosophe voit la structure formelle de la relation éthique, suppose la pensée qui pense plus qu'elle ne peut penser. Lévinas pense la relation avec la transcendance qu'est une relation éthique à partir de cette idée de l'Infini où la pensée et le pensé ne se coïncident pas dans une adéquation. Car, dans la relation entre Cogito et Infini, la séparation est conservée, c'est-à-dire que ni l'intériorité du Cogito, ni l'extériorité de l'Infini ne sont compromises par cette relation où les termes restent absolus et ne se totalisent pas. De même, le philosophe critique l'intentionnalité husserlienne reposant sur une corrélation noético-noématique à partir de l'idée de l'Infini. Nous avons insisté longuement sur cette façon de critiquer l'intentionnalité objectivante à l'aide de l'idée cartésienne de l'Infini ; de plus, nous avons cherché à montrer le rôle de cette critique dans la formation de la philosophie propre de Lévinas. Enfin, soulignons que la critique de l'intentionnalité husserlienne a rendu possible à tel ou tel degré la conception de la signification comme extériorité.

L'homme lévinassien n'est pas abstrait, mais sensible et concret. Lévinas pense le moi seul et séparé qui ignore autrui, mais qui est capable de le reconnaître, en des termes de jouissance. Et, il définit la jouissance comme façon de se rapporter

aux contenus de la vie : jouissance, c'est jouir de..., c'est vivre de... Lévinas affirme que la jouissance a sa propre intentionnalité différente de l'intentionnalité théorétique de l'acte objectivant comme Husserl l'appelle. Chez Husserl, l'intentionnalité repose sur la représentation. Or Lévinas critique cette approche intellectualiste qui néglige l'existence concrète et, pense la jouissance sur une base autrement que théorétique. De l'autre part, séparant de l'approche intellectualiste de son maître Husserl, Heidegger affirme que l'étant se donne comme « *en chair et en os* », non pas dans l'attitude théorique, mais en usage et maniabilité ; c'est pour cela que Heidegger privilégie la *Zuhandenheit* par rapport à la *Vorhandenheit*. Dans notre travail, nous avons explicité que, partageant en grande mesure la critique de l'intellectualisme avec Heidegger, Lévinas pense la relation au monde non pas sur les outils (*Zeug*), mais – par la médiation du concept de la jouissance – sur les nourritures et il nie la finalité ontologique que Heidegger cherche dans le réseau de renvois des outils.

Dans notre travail nous avons insisté sur le fait que la logique de représentation suppose une pleine intelligibilité où tout se livre à la clarté et, où rien n'échappe à la lumière. Dans cette intelligibilité, il s'agit de l'adéquation du pensant au pensé qui perdrait son extériorité dans cette adéquation et, deviendrait à la mesure du pensant. Ainsi, la maîtrise ou plus exactement la violence du pensant sur le pensé se produit comme donation de sens (*Sinngebung*) qui signifie la noématisation du pensé. Dans ce processus, la pensée englobe et assimile ce qu'il pense, en lui donnant un sens, c'est-à-dire en le constituant dans la conscience. Dans la représentation, ce qu'on pense est déjà familier, puisqu'il est dépourvu de son altérité et apprivoisé par la conscience. La pensée fonctionne ainsi d'une façon maïeutique : elle ne trouve rien de nouveau en dehors, car il ne découvre que ce qui se trouve déjà en elle. Cela est valable pour la question de la signification : en dernière analyse, la conscience cherche la signification dans ses structures internes. Dans ce contexte, nous avons attiré l'attention au fait qu'à l'aide du concept de la jouissance Lévinas pose le corps comme irréductible aux structures de la conscience, comme échappant à la noématisation. Le corps résiste à la *Sinngebung* et, offre toujours un surplus de sens par rapport à la conscience qui tend à le constituer dans son immanence. Il faut souligner que ce surplus de sens existe aussi, quand il s'agit du monde. Car le monde est antérieur à la conscience qu'il contient et conditionne. En fin de compte, Lévinas maintient que le sens n'est pas un jeu intérieur de la conscience, mais il le déborde

par son extériorité et, que la conscience ne peut pas l'épuiser, ni le constituer dans son immanence. Ainsi, dans le contexte de ces questions, nous avons cherché à montrer que la philosophie de Lévinas comme respect envers l'altérité et comme critique de l'immanence cherche le sens en dehors, contrairement à l'approche intellectualiste qui privilégie la conscience et, par là, la représentation.

Lévinas ne cherche pas la signification dans l'intériorité et, par là, dans l'immanence où le moi ne découvre que soi-même et ce que se trouve en soi, mais il la cherche là où le moi s'ouvre à l'extériorité ou à l'altérité. Donc, la signification c'est ce qui vient du dehors et, qui ouvre le moi à ce qui est autre que soi. C'est pour cela qu'elle est quelque chose qui interrompt l'intériorité du moi et qui éclate et bouleverse l'ordre de l'immanence, en s'y offrant comme excès ou surplus. Ainsi, la relation éthique dont l'élément est la responsabilité pour autrui est le modèle privilégié de cette ouverture du moi à l'altérité. L'éthique est la (seule) possibilité de la signification.

Nous avons montré, dans notre travail, comment Lévinas explicite la relation éthique à l'aide de la notion de Discours. Le discours est la « *relation originelle avec l'être extérieur* » (TI, 61) dans lequel le moi s'expose à l'interrogation d'Autrui de qui il se trouve obligé de répondre. Avec l'avènement d'autrui, le moi passe du plan de la phénoménalité où se joue l'égoïsme et la solitude au plan de la chose en soi ou de la réalité dernière où se joue la responsabilité pour autrui. Autrui apporte la parole au « *monde silencieux* » et « *an-archique* » de l'existence phénoménale. Donc, c'est la parole venant d'Autrui qui met fin à l'an-archie des faits qui règne dans l'existence phénoménale. L'expression du visage, c'est la parole d'Autrui qui introduit la positivité et le principe dans l'anarchie phénoménale et, qui fait commencer le Discours où le moi s'ouvre à l'enseignement d'autrui dans l'Expression qui est décrite par Lévinas comme « *événement originel de la signification* » (TI, 92).

Nous avons montré que Lévinas rapporte la signification originelle à l'expression entendue comme enseignement du visage qui thématise le monde et qui met fin ainsi à son anarchie privé de sens. Si Lévinas met l'accent sur l'expression, c'est pour affirmer que la source de la signification ne réside pas dans le donné et, par là, dans l'intuition et la réflexion, car la signification vient de l'extérieur, en sorte

que l'immanence de la conscience ne peut pas la réduire à ses termes. Dans toute signification, pointe « *l'au-delà du donné* » (HAH, 56) et la signification précède tout donné. La signification vient du visage qui n'est point un objet donné à l'intuition. C'est à partir du visage que la signification jaillit et, toutes les autres significations devraient supposer cette origine pré-originelle de la signification. L'être prend un sens à partir du visage.

Le visage n'est pas donné à la conscience qui suppose l'adéquation du noème à la noèse, car il éclate et déborde la noématisation qui confirme et affermit l'ordre du Même. Il s'offre ainsi comme un surplus par rapport à la conscience qui ne peut le comprendre qu'en le réduisant. Comme nous avons cherché, dans notre travail, à exprimer à plusieurs reprises que Lévinas cherche la signification dans ce surplus, dans ce débordement, dans cet éclatement qui interrompt l'intériorité spontanée et arbitraire du Moi et la met en question. Le visage parle. Il parle en enseignant et commandant. Cet enseignement et ce commandement mettent en question ma liberté arbitraire qui commence en moi et qui est dépourvue du principe. C'est par la parole du visage – par l'Expression – apportant le principe, l'affirmation et la positivité que le monde, déjà phénoménale, devient un thème et acquiert objectivité. Par conséquent, autrui donne un sens et une orientation au monde qu'il thématise. A partir de là, devient possible l'objectivité des objets.

Après avoir exposé comment Heidegger fait commencer l'objectivité à partir de l'interruption ou de la suspension de la significativité pratique, nous avons explicité l'objection de Lévinas à cette approche qui pose la signification pratique se basant sur la finalité immanent au réseau de renvois des outils, comme le domaine originel du sens, objection qui est adressée principalement à l'opinion de Heidegger selon laquelle la signification renvoie en fin de compte au *Dasein* qui vit en vue de lui-même, c'est-à-dire à la jouissance du moi. Lévinas conteste ainsi cette approche qui rapporte la signification en dernière analyse au plan de la jouissance qui est, selon lui, déjà dépourvu de l'objectivité. En fin de compte, Lévinas cherche la signification non pas dans la finalité pratique, mais dans l'interruption de la satisfaction et de la jouissance qui entraînerait la mise en question de l'intériorité. La présence d'autrui qui signifie la mise en question du moi jouissant et satisfait, est l'interruption de l'intériorité. C'est l'exposition du moi à l'interrogation d'autrui.

C'est par l'avènement d'autrui que le monde où le moi vivait dans une jouissance égoïste et dans une liberté injustifiée sortirait de l'anarchie dépourvue de sens et du principe et, deviendrait thème et objet. Ainsi, comme nous avons exposé au déroulement de notre travail, Lévinas maintient que la signification originelle et l'objectivité ne découlent pas de l'intériorité du moi existant en vue de lui-même, mais d'Autrui qui fait commencer le Discours et, qui met fin ainsi à la phénoménalité anarchique et dépourvue de parole. Donc, à partir de l'avènement de l'Autre à qui je peux me mesurer, la possibilité de l'objectivité pointe, car le monde est maintenant un thème ou un objet que je peux désigner à autrui. D'ailleurs, nous avons tiré l'attention au rôle du langage dans l'objectivité. Selon Lévinas, un être n'est objet que s'il devient un thème dont je peux parler avec quelqu'un. Nous avons souligné que Lévinas cherche l'objectivité non pas dans les structures impersonnelles de la raison solitaire, mais dans le discours interpersonnel où Autrui dont vient la parole et qui apporte le principe de thématization joue un rôle privilégié. Donc, c'est à partir du langage ou du discours et, non pas à partir de la raison ou de la pensée que l'objectivité commence. Par conséquent, la présence de l'Autre qui signifie l'extériorité par rapport au Moi, est la condition d'à la fois de la signification et de l'objectivité.

A la fin de la deuxième partie, nous avons critiqué la réduction éthique que nous avons constatée dans la philosophie de Lévinas. Ces lignes peuvent bien résumer ce que nous avons nommé la réduction éthique : « *Il n'y a pas de modèle de la transcendance en dehors de l'éthique. La seule manière dont un autrement qu'être peut signifier, c'est la relation avec le prochain* » (DMT). Nous avons cherché à montrer que Lévinas a une conception de Dieu qui est modelé selon l'éthique et qui ne signifie rien en dehors de l'éthique, en sorte que le Dieu de Lévinas prend sa signification ultime dans l'interhumain. De même, selon Lévinas, on n'acquiert la connaissance de Dieu que par l'éthique. Nous avons affirmé que si Dieu est transcendant, si sa transcendance est au-delà de toute restriction et de toute limitation, si Dieu est autre avec une altérité totale, il serait alors non seulement au-delà de l'être, mais aussi au-delà de l'éthique au sens double : au-delà de l'éthique comme discours philosophique comme celui de Lévinas et, au-delà de l'éthique comme une « expérience » interhumaine. Nous avons cherché à montrer qu'alors que Lévinas souligne la transcendance absolue de Dieu, c'est-à-dire sa transcendance au-

delà de toute limitation, il réduit Dieu au cadre de l'éthique, en affirmant par exemple que Dieu atteint sa suprême et ultime présence en la justice rendue aux hommes (TI, 71) et, que Dieu *ne* se révèle *qu'*à travers l'interhumain. L'intelligibilité éthique épuise-t-elle la signification de Dieu ? Dieu ne transcende-t-il pas toute intelligibilité, y compris celle d'éthique ? La philosophie éthique de Lévinas ne réduit-elle pas la signification de Dieu aux « catégories » de l'éthique ? Nous avons discuté ces questions et nous avons conclu que Lévinas tend à déterminer Dieu en termes éthiques et, que cette détermination éthique de Dieu compromet son altérité et transcendance. Ainsi, nous avons discuté l'opinion fondamentale du philosophe selon laquelle l'éthique comme « *optique spirituelle* » (TI, 76) est la mesure de toute spiritualité, ce qui, selon nous, porte en soi le risque de totalisation au sein même d'un discours qui objecte violemment l'idée de la totalité. Ainsi nous avons demandé si le discours éthique de Lévinas est entièrement exempt du risque de totalisation et de réduction, s'il peut vraiment échapper à réduire les autres plans d'être ou bien les autres niveaux d'expérience aux critères de l'éthique comme philosophie première, si la signification éthique embrasse tous les autres significations jusqu'à la signification de Dieu, enfin si Lévinas thématise Dieu autrement, en raison de l'optique éthique ? Par conséquent, nous avons constaté, dans le discours philosophique de Lévinas qui pose l'éthique comme philosophie première, une tendance qui veut absolutiser l'intelligibilité éthique, une tendance qui porte probablement le risque de totalisation.

Dans la troisième et dernière partie, nous nous sommes focalisé, du point de vue de notre sujet, sur *Autrement qu'être* (1974) où la philosophie éthique de Lévinas a atteint sa maturité ultime et a pris sa forme définitive. Ainsi, il ne serait peut-être pas faux de dire que tous les autres écrits philosophiques qui sont postérieurs à la publication de ce chef d'œuvre serviraient plutôt à expliciter et à illustrer les idées qui s'y trouvent explicitement ou implicitement.

Dans notre travail, nous avons insisté sur le fait que Lévinas pense la subjectivité du sujet non pas par rapport à l'être, comme on voit chez Heidegger qui nomme l'homme être-là, mais par rapport au Bien qui signifie au-delà de l'être et, que la subjectivité signifie ainsi la possibilité d'arrachement à l'essence (*esse*) et à l'intéressement (*interesse*). La subjectivation éthique ne s'effectue que comme sortie de l'être. Le sujet éthique est structuré comme pour l'autre ; et être pour l'autre, c'est

être vers le Bien qui signifie autrement qu'être. L'éthique comme désintéressement du sujet envers autrui signifie en ce sens le dés-intér-essement du sujet qui sort, par la relation avec autrui, de l'intéressement et, par là, de l'être. Comme nous avons cherché à montrer dans notre travail, contrairement à un Heidegger qui comprend le *Dasein* (être-là) dans l'horizon de l'être et, donc à partir de l'être, Lévinas pense le sujet qu'est éthique à partir de la rupture de l'être. Et, c'est le sujet qui donnerait un sens à l'être, et non pas l'inverse, car l'un-pour-l'autre qui donne la définition de la subjectivité éthique est, selon Lévinas, source de la signification ultime. Si l'être a une signification, il la prend à partir de l'éthique qui ne se concrétise que dans la responsabilité dia-chronique et an-archique du sujet à l'égard d'autrui.

Nous avons d'ailleurs abordé dans notre travail la question du Dire et du Dit qui est un des thèmes centraux dans *Autrement qu'être* et qui est extrêmement important pour comprendre les relations entre l'être, l'éthique et la justice. On peut rapporter le Dire au plan éthique où se joue diachroniquement la responsabilité comme désintéressement et, le Dit au plan ontologique où se joue synchroniquement l'essence et l'intéressement. Et, on peut distinguer deux niveaux concernant les relations du Dire et du Dit : le Dire sans Dit et, le Dire en corrélation avec le Dit. Le premier niveau signifie l'éthique au sens pur et, le deuxième signifie la justice que l'éthique inspire et fonde. Dans notre travail, nous avons cherché à éclaircir les relations complexes entre le Dire et le Dit et, par là, entre l'éthique et l'ontologique ; et, nous avons surtout explicité comment Lévinas subordonne l'être à l'éthique par le biais de la notion de justice.

Dans la troisième partie, nous avons insisté à nouveau sur la critique de l'intellectualisme de Lévinas qui, par cette critique, privilégie ce qui est sensible comme source de la signification par rapport au réflexif et au présenté. A la différence de l'approche intellectualiste qui absorbe le sensible en des termes du savoir et qui nie ainsi son irréductibilité, Lévinas maintient que le sensible offre un surplus inenglobable par rapport à la connaissance et, qu'il a ainsi une altérité irréductible que la connaissance ne peut pas traduire en ses termes et, ne peut pas résorber sous la lumière de l'intelligibilité cognitive. Ainsi, le sensible signifierait autrement que savoir et, donc, autrement qu'être, coextensif au savoir. C'est pour cela que Lévinas voit la sensibilité comme source de la signification au détriment de

l'idéalité. Et, l'éthique comme relation avec autrui *signifie*, selon Lévinas, à travers la concrétude sensible, et par conséquent, le donner et la matérialité, comme nous avons souligné à plusieurs reprises.

Nous avons insisté sur le fait que chez Lévinas la sensibilité dans laquelle réside la signification précède et dépasse le plan du savoir qui est rapporté à l'essence de l'être et, que, loin de se livrer à la conscience, à la connaissance et au logos, la signification comme telle les trouble, les éclate et les bouleverse, puisqu'elle offre un surplus inapprivoisable par rapport à eux et, qu'elle échappe à leur critères. Nous avons montré que, dans la sensibilité, lieu privilégié de la signification, Lévinas trouve une possibilité de rapporter la signification à l'autrement que savoir et, donc, à l'autrement qu'être. Cela revient à dire que, par là, Lévinas rapporte la signification à l'altérité au-delà du savoir et de l'être et au-delà de l'immanence et de la mêmeté : le signifiant c'est l'autre, dirait Lévinas. C'est dans ce contexte qu'on peut mieux comprendre cette proposition fondamentale du philosophe : « *Seul l'humain rencontré a un sens* » (EDE, 185). L'humain rencontré, c'est-à-dire humain de « *chair et de sang* », et non pas l'humain abstrait, sujet de réflexion.

Dans la troisième partie, nous avons exposé les notions de la jouissance et de la vulnérabilité qui sont deux moments de la sensibilité. La jouissance signifie la sensibilité sur le plan égologique, comme nous avons déjà vu. Et la vulnérabilité signifie la sensibilité sur le plan éthique. Dans la jouissance, le sujet est pour soi, mais dans la vulnérabilité il est pour autrui. Nous avons montré que la jouissance est la condition de la vulnérabilité : pour que le sujet devienne pour autrui, il faut d'abord qu'il soit pour soi, car pour s'arracher à soi-même dans un mouvement vers autrui, il faut d'abord exister un soi auquel on est collé. C'est donc dans l'interruption de la jouissance (du pour-soi) que se produit l'éthique comme vulnérabilité (comme pour-l'autre). La jouissance est exigée par la vulnérabilité qui l'interrompt. Autrement dit, la vulnérabilité n'est possible que comme interruption de la jouissance qui la conditionne. Ainsi, nous avons montré qu'en tout cas, dans chacune de ces deux modalités de la sensibilité, il s'agit du concret, du corporel et du matériel, antérieurs à l'abstrait, au réflexif et au représenté. Par conséquent, contrairement au savoir, corrélatif de l'être, qui s'opère passiblement sur le plan

d'idéalité, l'éthique comme l'un-pour-l'autre signifie à travers la concrétisation sensible.

Nous avons d'ailleurs examiné le concept de proximité avec celui de prochain. C'est un concept qui, comme responsabilité, vulnérabilité, substitution, expiation et otage, joue un rôle crucial dans la définition de la subjectivité éthique. Comme nous avons remarqué, Lévinas pose la proximité comme une différence qui est non-indifférence en ce sens que le moi approchant autrui ne fusionne pas avec lui, n'entre pas en simultanéité avec lui, mais reste séparé dans cette approche. La proximité s'exprimant dans l'un-pour-l'autre est signifiante même de la signification.

Ainsi, même la proximité géométrique puiserait sa signification dans cette proximité éthique. A cet égard, nous avons trouvé un parallélisme entre l'approche de Lévinas qui pense l'espace à partir de la subjectivité éthique et celle de Heidegger qui pense la spatialité à partir de l'existentialité. Dans tous les deux cas, nous avons constaté un certain « subjectivisme » accompagné par une critique de la conception physico-mathématique de l'espace. Ainsi, nous avons remarqué que Lévinas pense l'espace, l'univers, la nature et, plus généralement, l'être à partir du sujet qui est déjà dans la perspective d'autrui. Le sujet supporte l'univers dans sa responsabilité qui répond du tout, au point que, selon Lévinas, rien n'échappe à cette responsabilité, élément éthique. Nous avons souligné le caractère d'englobant de l'éthique à partir de laquelle tout prend son sens et devant laquelle les autres plans d'être ou d'expérience se trouvent obligés de se justifier. Par conséquent, nous avons exprimé que le discours éthique de Lévinas qui se veut philosophique et qui pose l'éthique comme philosophie première tend parfois à être un discours totalisant qui veut ne pas laisser aucune chose en dehors de sa portée, en cherchant à « mesurer » les autres niveaux d'être ou d'expérience par rapport à l'éthique et à les fonder à partir de l'éthique. Nous avons contesté ainsi la tendance de Lévinas de voir l'éthique comme « *optique spirituelle* », tendance qui va parfois jusqu'à nier ou sous-estimer l'originalité irréductible des autres niveaux d'être ou d'expérience, comme si l'intelligibilité éthique pouvait épuiser toute intelligibilité et comme si le discours éthique n'était pas en fin de compte un discours philosophique. Selon nous, comme tout discours philosophique qui se veut philosophie première, le discours éthique

lévinassien revendique tendanciellement l'ampleur d'une compréhension totale à tel ou tel degré et de telle ou telle façon. Il nous a paru que malgré sa critique si subtile de l'idée de la totalité, la philosophie de Lévinas n'est pas entièrement exempte du risque de totalité, comme nous avons cherché à montrer dans la question de Dieu et de l'art.

Dans la troisième partie, nous avons insisté d'ailleurs sur un problème crucial : Lévinas utilise-t-il les termes autrui, prochain, étranger etc. dans un sens phénoménal, c'est-à-dire culturel, sociologique et anthropologique, ou dans un sens trans-phénoménal antérieur à la nature, la culture, l'histoire ? Certes, dans la deuxième sens. Nous avons souligné ainsi le caractère trans-phénoménal de l'altérité qui ne peut pas être située dans un contexte phénoménal où elle serait thématisée et objectivée et, par là, apprivoisée et absorbée. Ainsi, rencontrer autrui, c'est le rencontrer dans sa réalité nue et abstraite, antérieure aux autres réalités qui sont phénoménales, c'est-à-dire aux réalités physiques, sociologiques, ethniques, culturelles où autrui est situé dans un horizon ou dans un contexte. Dans une relation éthique, autrui en tant qu'autrui est celui qui me révèle dans sa réalité nue et abstraite, avant ou par delà sa phénoménalité : dans une relation éthique, la phénoménalité d'autrui est entre parenthèse. Trans-phénoménale et énigmatique, l'altérité de l'autre est donc abstraite et absolue. Penser autrui dans les catégories culturelles, sociologiques et anthropologiques, reviendrait à le réduire au niveau de la phénoménalité où il *apparaîtrait* et, à relativiser ainsi son absoluité. Donc, nous voyons chez Lévinas une conception méta-physique de l'autre, et plus généralement, de l'homme, une conception qui précède et fonde le niveau phénoménal de la réalité humaine. Les lectures politiques, sociologiques et culturelles de la philosophie de Lévinas qui ne prennent pas en considération ce point cardinal seraient déroutantes.

Après la notion de proximité, nous avons abordé celle de substitution qui peut être voir comme radicalisation ou approfondissement de la proximité et, qui joue un rôle central dans la compréhension de la subjectivité éthique. Lévinas mène la proximité jusqu'à la substitution où le moi se met à la place d'autrui dans une passivité plus passive que toute passivité. Autrement dit, dans la substitution qui n'a rien de volontaire et qui est an-archique et diachronique, le moi se trouve hors son initiative à la place d'autrui, au sens où il se trouve malgré soi responsable pour les

souffrances et les fautes des autres. Ainsi, la substitution est sens ultime de la responsabilité à partir de laquelle la subjectivité éthique se produit.

D'ailleurs, nous avons insisté sur le fait que le sujet lévinassien est déjà placé dans la perspective d'autrui et, par là, de l'altérité, de sorte que Lévinas explicite la subjectivité qui se concrétise dans la substitution comme l'autre dans le même, au sens où le sujet qui, dans la passivité extrême, se substitue à autrui, est inspiré par autrui, comme s'il le portait dans sa peau. La subjectivité éthique qui se produit à partir de ce *se substituer à*, c'est-à-dire de ce porter les souffrances et les fautes des autres et, qui peut ainsi aller en deçà de la conscience, corrélative de l'être – est différente de la conception de subjectivité qui prend comme base la conscience et, par conséquent, autonomie, acte et liberté et, où le soi comme présence à soi revient à soi dans une coïncidence de soi avec soi, d'une façon à confirmer ainsi le pour soi comme persévérance dans l'être. Or, comme nous avons souligné dans notre travail, le sujet éthique se subjectivise à partir de la responsabilité pour autrui allant jusqu'à la substitution à autrui, à l'expiation pour autrui, à l'être-otage-d'autrui où, dans une passivité an-archique, le soi va en deçà de soi, dans une inégalité à soi, en se trouvant vidé de soi et expulsé de l'être, comme si les catégories de l'onto-logie éclataient dans ce dés-intér-essement. La subjectivité éthique où se glorifie l'Infini confère un sens à l'être qu'elle a éclaté, un sens que la conscience ne peut pas contourner. Par conséquent, nous avons cherché à préciser la subjectivité lévinassienne à la lumière des notions comme sensibilité, altérité et signification – notions qui se jouent dans un contexte où il s'agit d'une critique radicale de l'onto-logie et de l'intellectualisme.

Le but de notre travail était éclaircir et analyser les relations entre l'altérité et la signification à travers la concrétisation éthique chez Lévinas. Pour cela, à part le problème de l'être et de l'ontologie, nous nous sommes focalisé principalement sur l'altérité et la signification, mais aussi, corrélativement, sur la sensibilité et la subjectivité. Finalement, il serait utile de récapituler brièvement, mais plus analytiquement les relations intimes entre ces quatre notions cruciales. L'analyse de ces relations complexes que nous avons entreprise dans cette recherche nous a permis en effet de comprendre mieux le discours éthique de Lévinas et sa critique de l'onto-logie et de l'intellectualisme.

« *La subjectivité est sensibilité* » (AE, 124) ; « *La signification est sensibilité* » (AE, 110). Et, quand ces deux propositions sont pensées ensemble, nous obtenons une troisième proposition qui complète les deux autres : « *La subjectivité est signification* », au sens où la subjectivité (au sens éthique) est structurée comme l'un-pour-l'autre qui est, selon Lévinas, signifiante même de la signification (AE, 158). En fin de compte, la subjectivité, la sensibilité et la signification sont liées intimement l'une à l'autre, puisque, d'une part, la subjectivité est toujours pensée en termes de la sensibilité qui est source de la signification, et que, d'autre part, la subjectivité ainsi comprise est posée comme l'un-pour-l'autre qui est, selon l'expression de Lévinas, signifiante même de la signification. Il faut d'ailleurs tirer de cette analyse une quatrième proposition : « *La signification vient de l'altérité* » puisque, *d'une part*, la sensibilité, source de la signification, exprime l'altérité que la conscience, le savoir et le logos ne peuvent pas résorber dans ses termes et, donc, signifie le surplus de sens qui, inapprivoisable, trouble ou bouleverse l'ordre idéal du connaissable, et que, *d'autre part*, la signification de l'un-pour-l'autre implique logiquement le fait que la subjectivité éthique n'est possible que comme relation à l'altérité. Enfin, une dernière proposition : « *La signification, la sensibilité et la subjectivité qui sont rapportées à l'altérité n'appartiennent pas au train de l'être* ». D'où nous tirons quelques conclusions :

Premièrement, comme nous avons montré surtout dans l'analyse de l'*Il y a*, l'être est insignifiant en soi et, il ne prend de sens qu'à partir de l'éthique se concrétisant dans la subjectivité éthique qui ne subjectivise qu'à partir de la relation avec autrui ; donc, il faut penser l'être à partir de la signification comme l'un-pour-l'autre et, non pas la signification à partir de l'être. Il faut ajouter que la signification ne se produit pas sur un plan d'idéalité comme un jeu interne des structures impersonnelles de la raison, mais elle se montre sur un plan sensible, à travers la concrétisation éthique, dans la relation d'homme à homme.

Deuxièmement, la sensibilité – comme à la fois jouissance et vulnérabilité – n'est pas de l'ordre de l'être (Lévinas dit : par la jouissance le moi s'élève au dessus de l'être ; et par la vulnérabilité le sujet s'arrache à l'intéressement et, par là, à l'être), n'est pas réductible à la conscience, corrélatrice de l'être. La sensibilité est source de la signification au sens double : d'une part, parce qu'elle signifie une

altérité comme surplus de sens par rapport à la conscience, corrélative de l'être ; d'autre part, parce qu'en tant que vulnérabilité, elle signifie l'arrachement à l'être et, donc, à son bourdonnement insignifiante.

Troisièmement, la subjectivité n'est pas une modalité de l'être, mais un éclatement, un excès, un surplus dans l'être. Il ne faut pas penser le sujet à partir de l'être, mais il faut le penser à partir de l'éthique, à partir de l'autrement qu'être. L'éthique, c'est la relation du sujet avec autrui, relation où, s'ouvrant à l'altérité, le sujet interrompt et dépasse l'ordre du Même, c'est-à-dire l'ordre ontologique et, c'est dans cette interruption, dans ce dépassement que la signification se produit. N'étant pas un jeu du Même, la signification vient du *dehors* et trouble l'ordre immanent de l'être.

Alterité – Signification – Sensibilité – Subjectivité. Ces quatre notions se rejoignent en ceci qu'elles se trouvent, dans la philosophie de Levinas, en dehors ou au-delà ou au dessus de l'être, c'est-à-dire que le philosophe les exclue de l'être. Et, il vient par là à une insolite conception d'être. C'est une conception de l'être qui est déterminée tendanciellement en termes négatifs. Dépourvu de l'altérité, de la signification, de la sensibilité et de la subjectivité, l'être deviendrait naturellement *monolithique, insignifiant, dé-sensibilisé et dés-humanisé*. Le discours éthique de Lévinas qui est en dernière analyse un *dit* philosophique, ne compromet-il pas l'« altérité » même de l'être, en le dé-finissant selon les exigences de sa *prima philosophia* ? Et, une dernière question : A quelle conception d'être arriverait-on, si on pensait l'être par et à travers les quatre notions dont il s'agit ? Est-il certain que, dans ce cas, on retomberait nécessairement dans l'onto-logie ?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Lévinas

- LEVINAS, E., *Altérité et transcendance* [1989], Fata Morgana, 1995
- LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Kluwer Academic.
- LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée* [1982], Vrin, seconde édition revue et augmentée troisième tirage, Paris, 1998
- LEVINAS, E., *De l'évasion* [1935], Fata Morgana, 1982
- LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant* [1947], Vrin, 2. édition, 7. tirage, Paris, 1998
- LEVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps* [1976], Ed. le Livre de Poche, Paris, 993
- LEVINAS, E., *Difficile liberté* [1976], 3. édition, Albin Michel, Paris, 1976
- LEVINAS, E., *Entre nous* [1991], Editions le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1991
- LEVINAS, E., *Ethique et infini* [1982], Fayard, 1982
- LEVINAS, E., *Humanisme de l'autre homme* [1972], Fata Morgana, 1972
- LEVINAS, E., *Le Temps et l'Autre* [1947], Quadrige/P.U.F, 5. édition, Paris, 1994
- LEVINAS, E., *Les imprévus de l'histoire* [1980], Fata Morgana, 1994
- LEVINAS, E., *Liberté et commandement* [1953], Fata Morgana, 1994
- LEVINAS, E., *Noms propres* [1976], Fata Morgana, 1976
- LEVINAS, E., *Sur Maurice Blanchot* [1975], Fata Morgana, 1975
- LEVINAS, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [1930], Vrin, 7. édition, Paris, 1994
- LEVINAS, E., *Totalité et infini* [1961], Kluwer Academic.
- LEVINAS, E., *Transcendance et intelligibilité* [1983], Labor et Fides, Geneve, 1996
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967], Vrin, 2. 1994 édition, 5. tirage, 1994
- LEVINAS, E., « Fenomenolojiden Etiğe – Emmanuel Lévinas ile Söyleşi », entretien avec R. Kearney, trans. Ö. Gözel, in *Emmanuel Lévinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, pp. 260-283.
- LEVINAS, E. « Emmanuel Lévinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset », entretien avec A. Finkelkraut et Sh. Malka, trad. par C. Haşimi et Ö. Gözel, *Tezkire*, n. 38/39, 2004, pp. 147-157; le même entretien peut se trouver également in *Emmanuel Lévinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, pp. 284-294. (L'entretien d'Emmanuel Levinas avec A. Finkelkraut et Sh.Malka, « Israël: éthique et politique », *Les nouveaux cahiers* 71, 1982-83).
- LEVINAS, E. « Transcendance et Hauteur », *Bulletin de la Société Française de la Philosophie*, v. 3, 1962.

Autres Œuvres

- ADORNO, T. W., *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1997, p. 21.
- BERNASCONI, R. « *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Lévinas ve Ötekilik Politikası* », trad.: Z. Direk, *Tezkire*, n.: 38/39, 2004, pp. 110-125. (Bernasconi, R., « Stranieri e schiavi nella terra d'Egitto. Levinas e la politica dell'alterità » traduit en italien par B. Tonelli, *Paradigmi*, 20, 60, 2002, pp. 587-598).
- BUBER, M., *Je et Tu*, trad. par G. Bianquis, Aubier, Paris, 1999.
- DERRIDA, J., *L'Écriture et la Différence*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- DESCARTES, *Les Méditations Métaphysiques*, PUF, Paris, 1956.
- DESCARTES, R., *L'Entretien avec Burman*, PUF, Paris, 1981.
- GÖZEL, Ö. « Bu sayıda / Levinas : öteki, etik ve siyaset », *Tezkire*, n : 38-39, août, 2004, pp. 5-22.
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I., La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- HEGEL, G. W. F., *Science de la logique*, tome I, trad. par S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1949.
- HEIDEGGER, M., « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, trad. de l'allemand J. Beaufret et autres, Gallimard, Paris, 1996, pp. 65-127.
- HEIDEGGER, M., « Identité et Différence », in *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 253-310.
- HEIDEGGER, M., « Qu'est-ce que la Métaphysique », in *Question I et II*, trad. K. Axelos et autres, Gallimard, Paris, 1968, pp. 21-84.
- HEIDEGGER, M., *Etre et Temps*, trad. par F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- HEIDEGGER, M., *Introduction à la métaphysique*, traduit de l'allemand et présenté par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967.
- HUSSERL E., *Méditations Cartésiennes*, trad. par G. Peiffer & E. Lévinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, I. tome : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1998.
- Le MAGNEN, Jacques, *Odeurs et Parfums*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, p. 25.
- MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, Quadrige/PUF, Paris, 1991.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1995.
- PEPERZAK A. T., « Preface » to *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*, edited by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996, pp. vii-xv.
- PEPERZAK, A., T., *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston/Illinois, 199.
- POMERAND, G. *Le Petit philosophe de poche*, textes réunis, Le Livre de Poche, Paris, 1962.
- RICOEUR, P. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- RICOEUR, P., *A l'Ecole de la phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998.
- ROBBINS, J. « Aesthetic totality and ethical infinity: Levinas on art », in *Emmanuel Lévinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Claire Katz with Lara Trout, v. IV, Routledge, London & New York, 2005, pp. 356-368.
- SARTRE, J-P., *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.

Curriculum Vitae

Özkan Gözel

Date of Birth : 15. 03. 1973 / **Birthplace:** Osmaneli/Bilecik

Education

- **MA**, University of Mimar Sinan, Sociology-1999, İstanbul
- **BA**, University of Marmara, Departement Francophone des Sciences Politiques et Administratives -1997, İstanbul
- Arifiye Öğretmen Lisesi - 1990, Sakarya

Research Interests

- Modern Philosophy, Contemporary French Thought, Poststructuralism, Postmarxism, Phenomenology, Existentialism, Political Theory, Sufi Thought.

Selected Publications

Academics Journals

- Özkan Gözel, “Pas Sanatı “, trans. from Nicolas Bourriaud, *Sanat Dünyamız*, YKY, n: 83, 2002, pp. 71-77.
- Özkan Gözel, “Kliniğin Doğuşu’na Önsöz”, (in *la Naissance de la Clinique, une archéologie du regard medical*), trans. from Michel Foucault, *Toplumbilim*, s: 13, July 2001, pp. 119-124.
- Özkan Gözel, “Küçük Arkeoloji Antolojisi”, (Passages translated from Platon, Rabelais, Pascal, Bacon, Voltaire, Rubens, Raffaello, Diderot), *Cogito*, YKY, n: 28, summer 2001.
- Özkan Gözel, “Bir Diyalog(suzluk)un Öyküsü: Habermas versus Foucault”, *Tezkire*, n: 17, Ekim/Kasım 2000, pp. 149-157.
- Özkan Gözel, “İnsanbilimlerinin Söyleminde Yapı,Gösterge ve Oyun” (in *l’Ecriture et la Différence*), trans. from Jacques Derrida, *Toplumbilim*, Ağust. 1999.
- Özkan Gözel (as co-editor of the special issue), *Tezkire Dergisi* Levinas Özel Sayısı, May/Ağust. 2004, n: 38-39.
- Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, *Tezkire*, May/Ağust 2004, n: 38-39.
- Özkan Gözel, “Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Mutlak Varoluşu”, trans. from E. Levinas, *Kutadgubilig*, March 2008, no: 13.
- Özkan Gözel, “Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği”, trans. from E. Levinas, *Kutadgubilig*, March 2008, no: 13.
- Özkan Gözel, “Althusser’de İdeoloji ve Özne”, *Baykuş Felsefe Dergisi*, no: 4, Juin 2009.

Other Publications

- Özkan Gözel, “Levinas’ı Levinas’tan Okumak”, *Radikal İki* 11 July 2004.
- Özkan Gözel, “Avrupa’da Aşırı Sağın Dönüşümleri”, *Le Monde Diplomatique-Türkiye*, trans. from Jean Yves Camus, n: 3, 15 May-15 June 2002.
- Özkan Gözel, “Şizofren Bilim Adamları”, *Le Monde Diplomatique-Türkiye*, trans. from André Bellon s.4, 15 June-15 July 2002.
- Özkan Gözel, “Başkalık Deneyimi”, *Varlık dergisi*, April 2006.

Books

- Özkan Gözel, Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset (Religion et Politique dans la Pensée Moderne), trans. from Maurice Barbier, Kaknüs, March 1999.
- Özkan Gözel, Zaman ve Başka (Le Temps et l’Autre, Quadrige/PUF, 1994), trans. from Emmanuel Levinas, Metis yayınları, Oct. 2005.
- Özkan Gözel, Etik ve Sonsuz (Ethique et Infini, E. Levinas, Fayard et Radio-France, 1982), in Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Ed: Z. Direk, E. Gökyaran, Metis, 2003, pp.295-345.
- Özkan Gözel, “Tanrı ve Felsefe”, translated with Z. Direk (from Levinas, E., De Dieu qui Vient à l’Idée), in Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Ed.: Z. Direk, E. Gökyaran, Metis, 2003, pp. 163-191.
- Özkan Gözel, “Erosun Fenomenolojisi”, (from E. Levinas, Totalité et Infini), in Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Ed.: Z. Direk, E. Gökyaran, Metis, 2003, pp.103-115.
- Özkan Gözel, “Fenomenolojiden Etiğe: Emmanuel Levinas ile Söyleşi”, (from Richard Kearney, States of Mind, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers on the European Mind), in Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Ed.: Z. Direk, E. Gökyaran, Metis, 2003, pp.260-284.
- Özkan Gözel, “Etik ve Siyaset: Emmanuel Levinas ile Söyleşi”, (from The Levinas Reader (ed), 1996, Sean Hand, Oxford & Cambridge, Blackwell, translated with C. Haşimi), in Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık, Ed.: Z. Direk, E. Gökyaran, Metis, 2003, pp.284-295.
- Özkan Gözel, “Hala Tarihin Sonundayız”, trans. from Francis Fukuyama, in Tarihin Sonu mu? Ed.: M. Aydın, E. Özensel, Vadi, 3. edition, 2002, pp. 248-250.
- Özkan Gözel, “Batı’nın ‘Üstünlüğü’ Meselesi”, trans. from Umbeto Eco, in ABD, Terörizm ve İslam: 11 Eylül Üzerine içinde, Ed.: Ahmet Demirhan, Vadi, 2001, pp. 161-168.
- Özkan Gözel, Mistisizm, trans. from Maurice Blondel, Dergah, Jan. 2008.

Language

- English (advanced)
- French (advanced)
- German (mittelstufe)

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite

Enstitü

Adı Soyadı

Tez Başlığı

Savunma Tarihi

Danışmanı

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Enstitü Müdürü

Prof.Dr. V.Mehmet BOLAK