

2m 11. 3196.5

Université de Montréal

La substitution du *Dasein* chez Levinas

Par
Maxime Doyon

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Maîtrise* en philosophie.

avril 2004
©, Maxime Doyon, 2004



B

29

U54

2004

V. 021

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé
La substitution du *Dasein* chez Levinas

présenté par
Maxime Doyon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Iain Macdonald
(président-rapporteur)

Professeur Jean Grondin
(directeur de recherche)

Bettina Bergo
(membre du jury)

La substitution du *Dasein* chez Levinas

À la fois discrète et ferme, la critique de Heidegger forme la toile de fond d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le deuxième grand livre d'Emmanuel Levinas. La critique de l'ontologie qu'engage la pensée de l'autrement qu'être gravite autour du privilège accordé au motif central de la compréhension dans la définition heideggérienne de l'homme comme *Dasein*. Selon Levinas, la question de l'homme ne s'épuise pas dans une réflexion sur le sens ou la vérité de l'être. Le pari de Levinas dans *Autrement qu'être* est de montrer la priorité philosophique de l'éthique sur l'ontologie et, corollairement, de définir la structure de la subjectivité en termes éthiques. La notion de substitution est le nom qu'il donne à cette structure, laquelle désigne la naissance même du moi dans la responsabilité pour l'autre.

L'espoir de notre mémoire est de faire ressortir cette structure. Pour ce faire, nous partirons d'une hypothèse herméneutique précise : nous expliquerons la notion de substitution à partir du sens qui se dégage de la critique lévinassienne de Heidegger dans *Autrement qu'être*. Notre réflexion cherchera à montrer la portée mais aussi les limites de cette critique. Car, la prise en compte de la contemporanéité du tiers et du prochain sur laquelle débouche la pensée de Levinas pose le problème de leur intrication : entre l'être et de l'autrement qu'être, entre l'ontologie et l'éthique. Si Levinas voit dans cet enchevêtrement un acquis positif pour la philosophie, nous nous demandons si cette ambivalence ne dissimule pas plutôt une impasse.

Mots-clés : philosophie, phénoménologie, ontologie, éthique, Heidegger, Levinas.

The substitution of *Dasein* in Levinas

Discrete yet unrelenting, Emmanuel Levinas' critique of Heidegger provides the backdrop to his second major work, *Otherwise than Being: or, Beyond Essence*. This critique of ontology implicit in the thinking of the "otherwise than being" addresses the privilege accorded to the concept of understanding in Heidegger's definition of man as *Dasein*. According to Levinas, the question of man cannot be resolved in terms of a thinking of either the meaning or the truth of being. Levinas' aim in *Otherwise than Being* is to establish the philosophical priority of ethics over ontology and by way of corollary to define the fundamental structure of subjectivity in ethical terms. 'Substitution' is the name Levinas gives to this structure which describes the coming into being of the self in the responsibility for the other.

The aim of this thesis is to elucidate this structure. To do so, this study seeks to shed light on the notion of substitution from the hermeneutical vantage point of Levinas' critique of Heidegger in *Otherwise than Being*. It aims to show the scope, but also the limits of this critique. For in taking into account the contemporaneity of both the neighbour and the third, Levinas is faced with the problem of their imbrication : that between being and the otherwise than being, between ontology and ethics. While Levinas sees in this chiasmus a positive philosophical breakthrough, this thesis argues that this ambivalence leads to serious difficulties.

Key-words : philosophy, phenomenology, ontology, ethics, Heidegger, Levinas.

Table des matières

Introduction	1
1. Hegel et Heidegger.....	17
2. L'enjeu d' <i>Autrement qu'être</i> : la dignité de l'homme.....	22
3. <i>Idem, ipse</i>	30
a) <i>Idem</i>	30
b) La récurrence.....	31
c) <i>Ipsé</i>	32
d) Conscience et responsabilité.....	34
e) Substitution et otage.....	36
f) Le problème de l' <i>alter ego</i>	38
4. La « phénoménologie » de Levinas.....	42
a) Les notions d'otage et de <i>Jemeinigkeit</i>	42
b) La non-phénoménalité d'autrui.....	48
c) L'inversion de l'intentionnalité.....	50
d) Ouverture et exposition.....	53
e) Deux problèmes d'interprétation.....	58
f) L'intrication de l'être et de l'autrement qu'être.....	60
5. La structure de l'autrement qu'être.....	62
a) Le tiers.....	62
b) Différence éthique, différence ontologique.....	64
c) L'oubli de l'être.....	66
d) La prémisse de l'argument d' <i>Autrement qu'être</i>	67
e) L'interruption.....	72
f) La percée.....	75
g) La définition de la subjectivité dans <i>Autrement qu'être</i>	79
Conclusion.....	82

Liste des abréviations

1) Œuvres de Martin Heidegger

ET = *Être et Temps*

KM = *Kant et le problème de la métaphysique*

ID = « Identité et différence » in *Question I*

LH = « Lettre sur l'humanisme » in *Question III*

QI = *Question I*

QIV = *Question IV*

TE = « Temps et être » in *Question IV*

II) Œuvres d'Emmanuel Levinas

AE = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

DMT = *Dieu, la mort et le temps*

DQVI = *De Dieu qui vient à l'idée*

DSS = « De la signifiante du sens », in *Heidegger et la question de Dieu.*

EE = *De l'existence à l'existant*

EEDD = *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

EN = *Entre nous*

EPP = *Éthique comme philosophie première*

HH = *Humanisme de l'autre homme*

PT = *Positivité et Transcendance*

TI = *Totalité et Infini*

Tr.Int. = *Transcendance et intelligibilité*

TA = *Le temps et l'autre*

Introduction

L'apport de la pensée d'Emmanuel Levinas à la philosophie du dernier siècle est d'avoir ramené la question de l'éthique à l'avant-scène de la pensée philosophique. Le tournant temporel de la phénoménologie et, corollairement, l'attention toujours plus soutenue que la philosophie a portée à l'être et à la langue, auraient jeté un peu d'ombre sur le domaine de questions « propres » à l'éthique. Infatigablement, Levinas a cherché à réveiller la question éthique et en établir la priorité de droit dans l'ordre du sensé. L'éthique est chez Levinas « philosophie première »¹.

En tant que « première », l'« antériorité » de l'éthique est temporelle et s'oppose en tant que telle à un autre commencement, celui de l'« ontologie », qui, pour Levinas, culmine dans la pensée de l'être de Heidegger. Ce n'est donc pas un hasard si le débat avec Heidegger s'est engagé très tôt². En fait, on peut certainement dire que la pensée de Heidegger a été au centre des écrits de Levinas de son premier à son dernier texte. Car Levinas, enfant légitime de son siècle, considère Heidegger comme le philosophe le plus important du XX^e siècle.³

Or, si la présence d'un certain rapport à Heidegger est une constante dans l'œuvre de Levinas, le ton de la critique qu'il a formulée à son égard n'a pas toujours été le même. De la phrase connue de 1947 où il affirme à propos de Heidegger qu'il ressent « le besoin profond de quitter le climat de cette philosophie »⁴ à la place plutôt diffuse mais non moins dominante qu'occupe la pensée de Heidegger dans *Autrement qu'être*, il y a un écart monumental, qui

¹ On remarquera que le terme de « philosophie première » occupe une place-clé dans l'architecture de *Totalité et Infini*, alors qu'il brille par son absence dans *Autrement qu'être*. Évolution difficile à suivre puisque jamais Levinas ne fournira les raisons d'un tel changement. On s'étonnera donc de son retour en 1982 dans le texte *Éthique comme philosophie première*, lequel s'appuie largement sur les thèses d'*Autrement qu'être*.

² Le texte de 1932 intitulé « Martin Heidegger et l'ontologie » laisse déjà entrevoir ce que seront les grandes lignes de la critique de Levinas dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? », paru en 1951, texte qui ouvrirait la voie à *Totalité et Infini* (1961).

³ « Heidegger est pour moi le plus grand philosophe du siècle, peut-être l'un des très grands du millénaire. », *Entre-Nous*, 126.

⁴ TA 33.

mériterait à lui seul une réflexion sérieuse et détaillée. Si l'analyse de ces modulations n'est pas exactement la question sur laquelle nous nous pencherons dans ce travail, c'est la persistance de Levinas à continuellement entrer en dialogue avec la pensée de Heidegger qui nous intéresse. Pourquoi, en effet, plus de quarante ans après l'avoir introduit en France⁵, Levinas persiste-t-il à débattre avec Heidegger ? S'agit-il d'un simple entêtement, d'un acharnement inexplicable, ou s'agit-il plutôt du destin inévitable d'une pensée qui cherche à nous faire voir que l'éthique est l'affaire même de la pensée ?

L'alternative est sans doute réductrice, mais porteuse de sens. Tenons pour acquis que la persévérance avec laquelle Levinas a toujours parlé d'éthique n'est pas étrangère au fait que Heidegger soit pour lui un interlocuteur privilégié dans presque tous ses travaux. Le peu de place qu'occupe ou semble occuper l'éthique dans la pensée de Heidegger a toujours été un irritant majeur pour Levinas, qui voyait là le signe d'une philosophie « sans visage » et « inhumaine »⁶. Pourtant, il faut savoir que Levinas n'adresse pas cette critique seulement à Heidegger, mais à *tous* les philosophes de « la tradition philosophique occidentale », de Parménide à Heidegger, en passant par Platon, Descartes, Kant et Hegel. Sous une forme ou sous une autre, Levinas affirme dans tous ses textes que la négligence ou la méconnaissance de l'éthique constitue l'une des déterminations fondamentales de l'histoire de l'être. Le peu de place accordée à l'éthique n'est donc pas l'affaire d'une époque particulière, encore moins celle d'un seul penseur. En ce sens, Heidegger représente pour lui un penseur « grec » comme tous les autres et maintient que sa pensée (y compris celle de la maturité) s'inscrit sans discontinuité dans l'histoire de la métaphysique. Cette interprétation constitue l'idée régulatrice de toute sa critique de Heidegger.

⁵ Cf. : « Martin Heidegger et l'ontologie » (1932), « L'ontologie dans le temporel » (1940), « De l'existence à l'existant » (1947) et « En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger » (1949).

⁶ Cf. *Humanisme de l'autre homme* ; dans le texte « Philosophie, justice, amour » (*Entre Nous*), Levinas évoque les multiples dangers d'une ontologie « anonyme » et « neutre » (p.126).

Il n'en demeure pas moins que Levinas voit dans l'ontologie heideggerienne une « aggravation » de cette tendance ou de cette négligence, et c'est pour cette raison que Heidegger est si souvent visé dans ses textes. Il l'est, en effet, plus que quiconque, la preuve n'est plus à faire. Mais est-ce que la critique de Levinas est vraiment justifiée? La question se pose, car les avancées et les explorations philosophiques de Levinas tendent souvent à se mouvoir à l'intérieur même de la tradition dont il cherche à s'écarter. Ce qui, en outre, passe souvent inaperçu dans ce débat qui l'oppose à Heidegger, c'est l'étroite filiation entre l'émergence d'un questionnement qui porte sur la place de l'éthique dans la pensée d'une part, et la phénoménologie que Levinas pratique d'autre part—phénoménologie qui, faut-il le rappeler, est très largement inspirée de Heidegger (et de Husserl), c'est-à-dire de ceux-là mêmes que Levinas critique avec le plus de véhémence.

L'énigme de cet étrange commerce avec Heidegger tient peut-être, en partie du moins, à la difficulté abyssale de cerner la question de l'éthique dans l'œuvre de Heidegger. C'est malheureux, mais l'engagement nazi de Heidegger marque sa mémoire d'un déshonneur moral troublant qui, à tort ou à raison, n'est à peu près jamais passé sous silence dès lors qu'il s'agit de s'interroger sur la place de l'éthique dans sa pensée. Ce qui est grave, c'est qu'une telle flétrissure ait semblé à plusieurs une raison valable pour invalider tout apport de sa pensée au domaine de l'éthique. Certains, plus radicalement encore, y ont même vu une raison pour rejeter sa pensée intégralement (on pense à Adorno entre autres). Pour nous, il ne fait aucun doute que ces considérations « historiques », sans qu'il faille les ignorer, ne constituent pas un argument philosophique suffisant contre la pertinence ou la portée éthique de la pensée de Heidegger. C'est pourquoi nous n'emprunterons pas cette voie. De toute façon, même si Levinas a déjà ouvertement critiqué Heidegger pour cette gênante affaire, il a également toujours soutenu que les fautes morales et politiques d'un penseur étaient la conséquence de la pratique d'un certain

type ou d'un certain style de philosophie. Il est donc non seulement souhaitable (pour éviter toute polémique), mais même tout à fait « légitime » de ramener le débat tout entièrement sur la scène philosophique, Levinas ayant lui-même toujours défendu l'idée que « tout est là »⁷.

Indépendamment de ces considérations, qui ont bien sûr leur importance, la tâche de présenter la place de l'éthique dans la pensée de Heidegger demeure une entreprise périlleuse et ce, pour au moins trois raisons connexes. D'abord, Heidegger a très clairement récusé l'éthique comme « discipline »⁸ dans sa *Lettre sur l'humanisme*. Corollairement, Heidegger n'a jamais non plus produit de « philosophie morale ». Enfin, il y a son refus de toute interprétation morale de l'analytique du *Dasein*. Et pourtant, seule une lecture aveugle ou délibérément méchante a pu croire Heidegger complètement étranger à la préoccupation éthique. Heureusement, on compte maintenant avec la publication de ses *Œuvres Complètes* sur plusieurs travaux qui prouvent que ce préjugé est un affreux malentendu.

Incontournable, la *Lettre sur l'humanisme*⁹ sera une référence constante tout au long de notre étude. Car c'est dans ce texte que Heidegger précise le plus clairement ses intentions eu égard aux questions qui ont trait à l'éthique. Or, ce texte surprend. Car, si l'éthique a semblé aux yeux d'à peu près tous les lecteurs de *Sein und Zeit* un thème plutôt discret, voire quasi-effacé dans son œuvre, la *Lettre sur l'humanisme* souligne, au contraire, que l'éthique est une préoccupation constante chez lui. Heidegger affirme, en effet, que la « pensée de l'être » —qui

⁷ D'une certaine manière, on peut dire que tout l'argument de la première section de *Totalité et Infini* cherche à en faire la preuve.

⁸ LH 137 et 143.

⁹ Nous reconnaissons notre dette à Jean-Luc Nancy pour l'interprétation de cette *Lettre* (voir « Heidegger » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction Monique Canto-Sperber, P.U.F., Paris, 1996, pp.645-651).

est bien le titre majeur et unique de sa pensée—est elle-même une « éthique originelle »¹⁰, et qu'elle l'est de part en part, dans tous ses développements.

Or la « pensée de l'être » déployée dans *Sein und Zeit* se voulait une *ontologie fondamentale* dans la mesure où Heidegger cherchait à assurer un fondement à la compréhension de l'être. La question de l'ontologie fondamentale était celle du *sens de l'être* et l'hypothèse de *Sein und Zeit* voulait que ce soit le temps qui en assure le fondement. Selon la visée de la recherche (annoncée dans l'*Introduction*), le temps devait apparaître comme l'horizon de la compréhension de l'être. D'où le titre de l'œuvre : *Être et temps*.

Or, l'*Introduction* disait aussi que la compréhension « est une détermination d'être du *Dasein* »¹¹. C'est pourquoi la tâche de Heidegger dans *Sein und Zeit* consistait à tirer au clair la temporalité du *Dasein* (et non, comme on aurait pu s'attendre, celle de l'être lui-même). Comme chacun sait, l'*Analytique existentielle* conduit au phénomène fondamental du souci. Le *Dasein* est l'étant qui se soucie de son propre être. Si le *Dasein* se fait du souci à l'égard de sa propre existence, c'est parce qu'il sait qu'il est un être fini, c'est-à-dire limité par le temps (la mort). En disant cela, Heidegger ne fournit pas qu'une caractéristique ontique qui vient pour ainsi dire « s'ajouter » à la détermination fondamentale du *Dasein* qu'est la compréhension. Non, tout le travail de l'*Analytique* consiste au contraire à élever le souci au rang de principe ontologique. Les analyses phénoménologiques de Heidegger montrent que c'est dans l'horizon du souci que le *Dasein* fait l'expérience de l'être en général. Toute compréhension de l'être est régie par le souci.

¹⁰ « Si, donc, conformément au sens fondamental du mot *ethos*, le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'être comme l'élément originel de l'homme en tant qu' *ek-sistant* est déjà en elle-même l'éthique originel. » LH 141.

¹¹ ET 27.

D'où l'affirmation canonique du §39 où Heidegger soutient que l'être même du *Dasein* est le souci¹².

Dans sa *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger cherche à faire remonter ce que la pensée qui s'était engagée dans *Sein und Zeit* avait à voir avec l'éthique. Mais pour y arriver, Heidegger déplace l'accent de ses analyses vers l'existence concrète du *Dasein* en tant qu'il a à *agir*. Dès sa première phrase, la *Lettre sur l'humanisme* s'annonce en effet comme une réflexion sur l'*agir*. La question de l'humanisme est pour Heidegger la question de l'homme en tant qu'il a à *agir* ou à *se conduire*. Or, si le *Dasein* est l'étant pour lequel « il y va en son être de cet être même »¹³, ce « il y va », dit la *Lettre*, n'est rien d'autre que l'*agir* ou le *se conduire* par lequel le *Dasein* prend en charge son existence. De toute évidence, la « compréhension de l'être » dont il est question dans *Être et Temps* n'est pas quelque chose comme un « principe théorique ». Ce n'est en fait ni un « principe », ni une « théorie », pas plus que ce n'est une « pratique » en un sens opposé au « théorique ». La compréhension de l'être est un *agir* dans un sens qui précède ou transcende cette distinction. Car, être *Dasein*, c'est exister, et l'*ek-sistence* est *d'emblée* une conduite.

Or, conduire ou mener sa vie, c'est lui reconnaître un sens. Pour le *Dasein*, il s'agit de donner un sens au fait d'être. C'est ce que Heidegger veut dire lorsqu'il affirme que *la pensée de l'être* est le nom de l'*agir*, voire l'*agir* par excellence¹⁴. Cela va de soi, car dans l'*agir*, il y va du sens et la pensée pense le sens. Ainsi, la pensée est ce qui « accomplit le rapport de l'être à l'essence de l'homme. »¹⁵ Ce faire-sens est l'accomplissement même de l'être, car l'être lui-même est sens et rien d'autre (thèse qui, rappelons-le, n'est plus celle de la dernière philosophie de Heidegger, celle de la *Seinsgeschichte*, où l'histoire de l'être précède ontologiquement le

¹² « L'être du *Dasein* se dévoile comme souci. », *ET* 142.

¹³ *ET* 12.

¹⁴ Cf. *LH* 73-4.

¹⁵ *LH* 51.

Dasein). Si, déjà dans *Sein und Zeit*, il apparaissait clairement que l'être n'était rien d'autre qu'un *faire-sens* (ou un *se-faire-sens*), la *Letzte* avait le mérite de faire voir de façon très nette que cet accomplissement était l'*agir* du *Dasein* lui-même et pas autre chose.

Manifestement, l'éthique qui s'annonce à travers l'*agir* ne se réfère à rien d'autre qu'à l'existence concrète et quotidienne du *Dasein*. Elle ne se détermine ni à partir d'un « idéal » ni à partir d'une « valeur » transcendantale ou pré-établie. C'est plutôt dans la conduite de son existence concrète que le *Dasein* met en jeu le sens de l'être (ou, ce qui revient au même pour Heidegger, l'être du sens) et ainsi seulement ouvre-t-il la possibilité même de l'éthique. C'est que la pensée (de l'être) permet à l'être (au *Dasein*, à l'existence, à la vie) de s'accomplir comme sens, sens que Heidegger tient pour la condition première et essentielle à la fixation des normes et des valeurs qui régissent l'éthique des relations inter-subjectives.

L'éthique heideggérienne s'affirme donc comme un engagement responsable et total envers le sens et l'existence. D'où l'affirmation de Heidegger, qui dit que l'*avoir-à-être* accomplit la relation de l'être à l'essence de l'homme comme responsabilité : « l'être-responsable de l'être envers lui-même, le propre être-soi »¹⁶. Or, on comprend maintenant en quel sens cette responsabilité n'a rien de solipsiste ou d'égoïste. C'est, au contraire, cet engagement dans et pour l'être qui ouvre la possibilité, voire la nécessité de la responsabilité pour l'autre (et pour autrui). Cela va de soi, car la question de l'être s'accomplit elle-même comme *être-au-monde*, comme *Dasein*, et le *Dasein* est originairement un *être-Là-avec*, un *Mitdasein* (c'est-à-dire un étant qui participe à une collectivité). La responsabilité pour l'être ne se distingue donc pas, sauf pour la pensée abstraite, de la responsabilité pour autrui. Être responsable de l'être, c'est aussi être responsable de soi et de l'autre. Dans le *Dasein*, les problématiques ontique et ontologique s'entrelacent. Certes, Heidegger n'explique pas la solidarité de ces deux questions de façon aussi

¹⁶ KM §30.

nette, et c'est bien ce qui semble autoriser Levinas à parler, un peu abusivement sans doute, d'un oubli majeur dans l'œuvre de Heidegger. Or, si Levinas a raison de dire que Heidegger n'a peut-être pas assez insisté sur la problématique ontique, il n'en demeure pas moins que la nécessité d'un engagement pour autrui est bel et bien inscrite dans la conséquence de la méditation sur la vérité de l'être qui est la sienne. L'ontologie s'accomplit *comme* une éthique originelle. Tel est, en tout cas, le sens de l'éthique heideggérienne qui se dégage de la *Lettre sur l'humanisme*.

Or, loin de nous frayer un chemin vers une éthique possible, Levinas soutient que l'ontologie heideggérienne est *par principe* irréconciliable avec la « situation éthique »¹⁷ de l'homme. Ce point de vue radical est la toile de fond de sa critique de Heidegger dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le grand livre de la maturité. En dépit de l'écriture sibylline d'*Autrement qu'être*, l'argument de Levinas est assez simple à comprendre : dans la mesure où le *Dasein*, chez Heidegger, est d'abord et avant tout un être pré-occupé par sa propre existence, le rapport à autrui est *de facto* limité par l'horizon du moi, ce qui annule par le fait même la transcendance vers l'autre.

Si Levinas critique l'éthique heideggérienne, c'est donc parce qu'elle s'enracine dans un projet d'existence qui est toujours, au fond, *le mien*. Voilà l'idée de fond de sa critique de Heidegger. Que l'être-avec (*Mitsein*) et l'être-Là-avec (*Mitdasein*) soient des structures du *Dasein* « co-originaires de l'être-au-monde »¹⁸ ne suffit pas. Car, c'est en fin de compte toujours à partir de sa propre finitude que le *Dasein* s'ouvre à l'autre : « la relation éthique chez Heidegger, le *Miteinandersein*, être-avec-autrui, n'est qu'un moment de notre présence au monde. Elle n'a pas la place centrale. *Mit*, c'est toujours être à côté de..., ce n'est pas l'abord du

¹⁷ « Au-delà de l'essence », in *L'intrigue de l'infini*, 146.

¹⁸ *ET* 100.

Visage, c'est *zusammensein*. »¹⁹ En faisant de l'*être-avec* une structure, certes, essentielle, mais *co-originnaire* du *Dasein*, Heidegger situe l'éthique dans un projet d'existence qui, selon Levinas, maintient la priorité du Même sur l'Autre. Au mieux, Heidegger parlait-il d'un être-avec (*zusammensein*), donc d'une sorte de tension vers l'autre, d'une certaine attention intentionnelle à l'égard de l'autre (la sollicitude en est un exemple), mais il s'agit toujours d'un rapport qui jaillit *de moi*. En tant que tel, Levinas maintient que l'altérité de l'autre n'est pas pleinement reconnue et qu'il faut, conséquemment, refonder l'éthique et partant, la philosophie tout entière.

De toute évidence, Levinas reconnaît la place qu'occupe l'autre dans la pensée de Heidegger—mais, du même souffle, il insiste pour dire que « les accents de son analyse sont ailleurs. »²⁰ Trop occupé à chercher le sens ou la vérité de l'être, Heidegger aurait négligé la question de l'intersubjectivité. Pour Heidegger, il est clair qu'il n'y a pas d'opposition entre la question de l'être et celle qui a trait à autrui. Car, c'est toujours dans l'horizon d'une certaine compréhension de l'être que Heidegger a cru le rapport à autrui possible.

Mais Levinas situe chez autrui la naissance du moi. C'est sans doute cela la grande différence entre sa pensée et celle de Heidegger. Les analyses phénoménologiques de Levinas tendent en effet à montrer que le visage s'offre toujours à un accueil et que c'est dans l'accueil du visage que naît le moi. Tout doit *commencer*, non pas par une certaine ouverture à l'autre, mais, plus radicalement encore, par l'autre ou chez l'autre, sans quoi *aucune relation* entre le Même et l'Autre ne serait possible. La responsabilité—relation par excellence—ne découle d'aucune relation préalable, ne suppose pas la compréhension de l'être. « Dira-t-on qu'une connaissance d'autrui, pensée dirigée sur un étant et supposant la compréhension de l'être de cet étant—mais seulement ensuite—des strates éthiques, serait le préalable de cette

¹⁹ EN 126.

²⁰ EN 127.

responsabilité ? »²¹ L'égoïsme originel que Levinas repère dans le *Dasein* ne permettrait ni de comprendre, ni d'expliquer l'éthique des relations humaines. Levinas illustre son argument en parlant de la *générosité* :

Tous les transferts du sentiment par lesquels les théoriciens de la guerre et de l'égoïsme originels expliquent la naissance de la *générosité*...n'arriveraient pas à se fixer dans le moi s'il n'était pas de tout son être....soi, otage, déjà substitué aux autres.²²

Il ne fait aucun doute que Levinas a ici Hobbes en tête, mais si l'on se rappelle de *Totalité et Infini*, on se souvient que Heidegger comptait aussi parmi ces « théoriciens de l'égoïsme originel. » Hobbes, Hegel, Heidegger, tous sont impuissants dans leur tentative d'expliquer la situation éthique de l'homme. Le diagnostic d'*Autrement qu'être* est donc le même que celui de *Totalité et Infini* : Levinas repère un certain « défaut » de principe dans la structure de la subjectivité et, dans un livre comme dans l'autre, son travail consiste à fournir une alternative à ce « modèle ».

C'est au quatrième chapitre d'*Autrement qu'être* que Levinas introduit le concept de « la substitution », en se demandant ce que doit être la nature de l'homme pour que l'éthique soit possible²³. La réponse à cette question—qui est, au fond, celle de tout l'ouvrage—nous est livrée très discrètement à la fin du chapitre, lorsque Levinas explique que « le passage de l'identique à l'autre dans la substitution, (...) rend possible le sacrifice. »²⁴ La même thèse est réitérée quelques pages plus loin de la façon suivante : « c'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve,

²¹ DSS 241-2.

²² AE 187.

²³ Voir à ce sujet l'excellent essai de Robert Bernasconi, qui nous a d'ailleurs ouvert les yeux sur cette question : « What is the question to which 'substitution' is the answer to ? », in *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002, pp. 234.

²⁴ AE 182.

même le simple ‘après-vous-Monsieur’. »²⁵ La substitution serait la condition *sine qua non* de toute éthique possible, voire l'*a priori* de l'ontologie elle-même.

Ces deux petits extraits nous donnent aussi une bonne idée de la « stratégie » employée par Levinas dans *Autrement qu'être*. Levinas esquisse la structure formelle de la subjectivité (qu'il nomme « substitution ») en partant d'un constat: la situation de l'homme est d'emblée éthique. L'homme se tient *toujours* dans une « situation éthique » concrète. Son existence quotidienne est parsemée de gestes et de comportements éthiques de toutes sortes que la philosophie, si elle s'intéresse sérieusement à la question de l'homme, doit pouvoir expliquer²⁶. C'est cela qui semble autoriser Levinas de ne pas seulement poser une altérité au cœur de la subjectivité, mais à définir la subjectivité par cette altérité elle-même, source du sens éthique.

Or, le terme « éthique » est un terme bien précis dans le lexique de Levinas qu'il faut soigneusement se garder de confondre avec celui de « morale ». Dès *Violence et Métaphysique*, Derrida avait déjà alerté le lecteur sur ce point : « N'oublions pas que Levinas ne veut pas nous proposer des lois ou des règles morales, il ne veut pas déterminer *une* morale mais l'essence du rapport éthique en général. »²⁷ Aucun doute : le mot-clé de ce passage est celui de « rapport ». Car, à la différence de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, Levinas ne détermine pas la signification de l'éthique à partir d'une réflexion sur la signification grecque de l'*ethos* (séjour, lieu d'habitation, région ouverte où l'homme habite, etc.), mais plutôt à partir de la différence qui structure originellement l'homme.

La « différence éthique », celle qu'il situe « au-delà » de la fameuse différence ontologique, est celle du rapport inter-humain. Les notions de *substitution* et d'*otage* à l'aide

²⁵ *AE* 186.

²⁶ À la fin d'*AE*, Levinas dira que « ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le *quotidien* extraordinaire de ma responsabilité pour les autres. » *AE* 220, nous soulignons.

²⁷ *Violence et métaphysique*, 164.

desquelles Levinas va décrire la structure de la subjectivité dans *Autrement qu'être* définissent ce rapport. Car la relation entre moi et autrui est celle-là même qui structure le moi. La formule « l'un-pour-l'autre » résume ce double rapport, où le « pour » indique un surplus de responsabilité, un *se-mettre-à-la-place-de-l'autre* en prenant sur soi la responsabilité des fautes de l'autre. Cette responsabilité pour l'autre est la naissance latente de la subjectivité, d'où le nom de « substitution » que Levinas donne à cette structure. La substitution n'est rien d'autre qu'une notion hyperbolique de la responsabilité et c'est la signification de ce surplus qui fait rupture avec l'être, qui va « au-delà de l'être ». Le moi levinassien est un autrement qu'être²⁸.

En tant qu'autrement qu'être, la subjectivité commande un langage qui se distingue du langage ontologique. Les mots et les concepts employés par Levinas dans *Autrement qu'être* nous indiquent clairement que c'est une éthique inspirée de la *Bible* et des textes de la tradition juive dont il s'agit (substitution, otage, inspiration, témoignage, prophétisme, sacrifice, obsession, etc.). Or nul n'ignore que ce lexique, avant Levinas, n'avait pas vraiment sa place en philosophie. On peut supposer que Levinas ne l'a pas introduit sans raison. Dans *Humanisme de l'autre homme*, Levinas démystifie sa propre démarche en disant qu'elle vise essentiellement à faire connaître une tradition « dont la métaphysique n'a jamais retenu la dignité et le sens et sur laquelle les philosophes se voilent la face. »²⁹

Par là, l'éthique levinasienne s'oppose autant à l'esprit et qu'à la lettre de l'*ethos* grec, dont Heidegger nous a rappelé la sagesse dans la *Lettre sur l'humanisme*. Heidegger écrit que « le terme éthique doit indiquer que cette disponibilité pense le séjour de l'homme. »³⁰ L'éthique heideggérienne s'est toujours érigée sur le fond de cette vérité, à savoir que l'éthique n'est pensable qu'à partir de notre séjour dans l'ouverture de l'être. D'où la thèse de Heidegger (qui est

²⁸ Cf. *AE* 21.

²⁹ *HH* 96.

³⁰ *LH* 142.

peut-être la thèse fondamentale de la *Lettre sur l'humanisme*) selon laquelle l'ontologie n'est pas « opposée » à l'éthique, mais qu'elle est, au contraire, déjà elle-même une « éthique originelle ». « Si donc, conformément au sens fondamental du mot *ethos*, le terme d'éthique doit indiquer le séjour de l'homme, on peut penser que cette discipline qui pense la vérité de l'être comme l'élément originel de l'homme *ek-sistant* est déjà en elle-même l'éthique originelle. »³¹ La conséquence de cette vérité va de soi : l'opposition entre l'éthique et l'ontologie ne vaut plus : « la pensée qui pose la question de la vérité de l'être et par là même détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'être et vers lui, n'est ni éthique ni ontologie. C'est pourquoi la question de la relation entre ces deux disciplines est, dans ce domaine, désormais sans fondement. »³²

Que la relation entre l'éthique et l'ontologie soit « sans fondement » est une proposition que Levinas n'a jamais voulu entendre, en tout cas jamais telle quelle. Dans *Totalité et Infini*, l'opposition entre éthique et ontologie était la toile de fond de toute sa pensée, ce qui, comme chacun sait, lui a valu la plus sévère des critiques de la part de Derrida. Or, l'opposition est rigoureusement maintenue dans *Autrement qu'être*, même si l'argument n'est plus le même. Le principal souci de Levinas dans *Autrement qu'être* est d'éviter le piège d'un langage structuré selon la métaphore « dedans-dehors » ou « intériorité-extériorité » dans lequel il était tombé trop facilement dans *Totalité et Infini*. C'est vraisemblablement pour cette raison qu'il prend soin de préciser, dès l'introduction à *Autrement qu'être*, que le discours portant sur « l'essence n'exclut pas les replis de la responsabilité » et que « la gravité du dire responsable conserve une référence à l'être. »³³ Ce passage est capital, car c'est en fin de compte toute l'énigme d'*Autrement qu'être* qui repose sur cet enchevêtrement. À vrai dire, nous croyons que c'est seulement en pénétrant la structure de ce croisement ou de cet entrelacs qu'on peut arriver à comprendre tout le sens de la

³¹ LH 141.

³² LH 143.

³³ AE 18.

philosophie de Levinas et, partant, sa critique de Heidegger. Nous y consacrerons donc de longs développements, à la fin de notre travail.

Car c'est effectivement à la lumière de ce chiasme qu'il résumait lui-même, à la fin de sa vie, son rapport à Heidegger : « je soutiens, à l'encontre de Heidegger, que la philosophie peut être à la fois éthique et ontologique, peut être à la fois grecque et non-grecque dans son inspiration. Ces deux sources d'inspiration co-existent comme deux différentes tendances de la philosophie moderne. »³⁴ Entendons-le bien : en parlant d'une philosophie qui serait au carrefour de « deux différentes tendances » ou origines, Levinas conteste la thèse de Heidegger qui dit que « l'être est le véritable et unique thème de la philosophie. »³⁵ Levinas estime que la tradition philosophique occidentale a toujours ignoré l'apport de la sagesse juive à notre culture et c'est le sens de cette contribution silencieuse que Levinas veut retrouver *par le moyen de la philosophie*. Cela n'entrerait pas en contradiction avec la tâche de la philosophie, car « la philosophie pense le sens » et « nous autres Occidentaux, de la Californie à l'Oural », nous sommes « nourris de la Bible au moins autant que des présocratiques. »³⁶ C'est le point de contact entre ces deux traditions qui intéressent Levinas et c'est à partir de leur enchevêtrement qu'il va (re)définir la philosophie. C'est aussi pour cette raison qu'il n'hésite pas à introduire des versets bibliques dans ses analyses philosophiques. Or, il faut bien voir que les versets que Levinas commente « n'ont pas la fonction de preuve », mais « témoignent » plutôt « d'une tradition et d'une expérience »³⁷ qui ont un certain sens et qui doivent—conséquemment— être pris au sérieux par la philosophie. Car, —répétons-le— la philosophie, selon Levinas, pense le sens, la signification du sens.

³⁴ EN 121.

³⁵ *Problème fondamentaux de la phénoménologie* (trad. Courtine), p.28; thèse réaffirmée en 1964 dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* lorsqu'il dit que « les penseurs essentiels » disent toujours « le Même ».

³⁶ HH 96.

³⁷ HH 96.

C'est peut-être cette idée d'une *double origine du sens* qui permet le mieux de saisir le sens de sa critique de Heidegger, même si cela passe—étrangement d'ailleurs—souvent inaperçu dans la littérature secondaire. On insiste, en effet, beaucoup sur l'aspect critique de son travail, et pour des raisons bien compréhensibles. Il est vrai que Levinas lui-même s'attarde surtout à montrer comment les significations éthiques se détachent de l'essence de l'être, comment la structure de la substitution rompt avec celle du *Dasein*. Mais il y a *aussi* une sorte de mouvement de retour à la fin d'*Autrement qu'être* qui s'annonce avec l'entrée en scène de la figure du tiers. La contemporanéité du prochain et du tiers pose le problème de la justice et de tout ce qu'elle implique. Or, c'est à ce moment que tout se renverse : Levinas renoue avec le discours ontologique et réintègre dans son analyse tout ce qu'il avait précédemment écarté.

La conséquence de ce retournement est énorme: en effet, la définition de l'homme qui est esquissée dans *Autrement qu'être* est double, ou dédoublée. « La notion de sujet reflète-elle uniquement ce que Heidegger nomme l'histoire de l'être et dont l'oubli de la métaphysique dessine les époques dans l'histoire de la philosophie ? »³⁸ Non, pour Levinas, c'est le *croisement* des significations éthiques et ontologiques qui tisse le *nœud* du subjectif : « la subjectivité est précisément le nœud et le dénouement—le nœud ou le dénouement—de l'essence et de l'autre de l'essence. »³⁹ L'espoir de notre lecture d'*Autrement qu'être* est de raffiner la description de cette structure, d'en dérouler l'intrigue et de faire ressortir la nature des rapports qui la traversent. Pour ce faire, nous partirons d'une hypothèse herméneutique bien précise : nous expliquerons la notion de *substitution* à partir du sens qui se dégage de la critique levinassienne de Heidegger. Notre réflexion cherchera à montrer à la fois la proximité et la distance qui séparent les notions de *Dasein* et de substitution. À la fin de l'étude, nous verrons comment l'analyse de Levinas fait

³⁸ HH 96.

³⁹ AE 23.

retour vers l'ontologie dont elle cherchait pourtant à s'écarter. Nous chercherons à comprendre les raisons et les implications de ce revirement.

Méthodologiquement, nous avons choisi de privilégier *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la dernière grande œuvre de Levinas. Nous ferons parfois bien sûr aussi appel à d'autres textes de Levinas, mais seulement dans la mesure où ceux-ci peuvent nous aider à préciser certains passages difficiles d'*Autrement qu'être*. Il va de soi que nous porterons une attention particulière aux textes de Heidegger auxquels Levinas fait explicitement référence dans son œuvre (c'est-à-dire les textes qu'il cite ou qu'il nomme). Si nous n'en oublions aucun, ceux-ci se limitent à six : *Être et temps*, texte que Levinas a toujours considéré comme le chef-d'œuvre de Heidegger⁴⁰, *Nietzsche II*, le seul texte de Heidegger cité dans *Autrement qu'être*, puis la *Lettre sur l'humanisme, Identité et Différence*, la conférence *Temps et être*, et enfin *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*.

La philosophie de Hegel est une pensée que nous ne pourrions pas ignorer dans ce travail. Car Hegel fournit un point de référence constant à Levinas dans son interprétation de la pensée de Heidegger. En effet, Hegel et de Heidegger sont interprétés *ensemble* tout au long d'*Autrement qu'être*, leurs pensées assimilées l'une à l'autre—comme si la méditation heideggérienne sur la vérité de l'être retenait les traits essentiels de l'Absolu hégélien. C'est donc pour mieux saisir le sens de l'interprétation levinassienne de Heidegger que nous croyons nécessaire d'amorcer notre parcours par une méditation autour de la proximité suggérée par Levinas entre les pensées de Hegel et de Heidegger.

⁴⁰ Dans une entrevue livrée au Professeur Richard Kearney au début des années '80, Levinas dit que « *Être et Temps* (...) est plus significatif et plus profond que les textes du Heidegger de la maturité. » L'entrevue en question a été traduite du français à l'anglais et paraît dans le recueil *Face to Face with Levinas*, Richard A. Cohen ed. (« *Being and Time* (...) is much more significant and profound than any of Heidegger's later works.»). Nous avons tenté de retrouver le sens original de la pensée de Levinas en retraduisant de l'anglais au français.

1- Hegel et Heidegger

L'ambition avouée de Levinas est bien connue : le langage d'*Autrement qu'être* prétend énoncer une différence au-delà de celle qui distingue l'être du néant, à savoir la différence marquée par la transcendance. La signification de l'autrement qu'être entend suspendre le déroulement de l'essence en mettant en rapport le discours ontologique avec l'irréductibilité infinie de l'autre homme. Or, la notion de l'autre a, depuis longtemps déjà, sa place dans le discours ontologique que Levinas cherche à interrompre. C'est une idée déjà présente dans le *Sophiste* de Platon. Hegel a pour sa part voulu montré comment le mouvement dialectique de la raison se tient en fait toujours chez l'autre, dans l'élément du « négatif ». Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel parle du négatif comme de « l'énergie de la pensée »⁴¹, voire comme « la source du besoin philosophique »⁴². Quant à sa *Logique*, elle nous lègue une contribution d'une richesse inestimable, qui est celle d'avoir montré que la possibilité de la signification discursive repose sur la résistance que l'Autre offre au Même.

Si Levinas critique malgré tout l'ontologie au nom de l'altérité *infinie* de l'autre, c'est parce qu'à son avis la notion d'autre qui est en jeu dans l'ontologie n'est pas assez radicale pour faire droit à l'altérité de *chaque* homme. Dans son jeu dialectique, la raison philosophique saisit l'autre négativement: l'Autre est l'Autre du Même, toujours l'envers et le complice du Même. Or, Levinas estime que la signification de la subjectivité est, en tant que telle, vouée à une sorte d'universalisme, ce qui de ce fait annule la transcendance du moi. Levinas cite Hegel dans son explication : « Dans la conscience, aucune différence spécifique supplémentaire ne peut arracher le sujet à l'universalité. L'affirmation d'un tel arrachement 'dit proprement le contraire de ce

⁴¹ *Phénoménologie de l'esprit*, 29.

⁴² *Phénoménologie de l'Esprit*, Introduction.

qu'elle veut dire' »⁴³. Or, c'est justement la possibilité d'un tel arrachement qui va occuper la pensée de Levinas dans *Autrement qu'être*.

Sa thèse est bien connue : la différence irréductible propre à chaque homme ne se laisserait dire que par la *positivité* d'un langage délié de l'essence de l'être—par ce qu'il appelle un *autrement qu'être*. Le pari est audacieux, car la signification de cet autrement qu'être ne serait la contrepartie d'aucune thèse ontologique : « Passer à l'*autre* de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, *autrement qu'être*. »⁴⁴ La notion d'autre qui commande le discours de Levinas n'aurait rien à voir avec la négativité constitutive du discours ontologique. Car celle-ci, même en refusant de participer à l'événement de l'être dont elle cherche à s'excepter, réaffirme toujours, dans sa résistance même, la positivité de l'être sur lequel elle s'appuie pour se faire entendre⁴⁵. Cette référence du négatif au positif dans la contradiction est peut-être l'idée la plus importante de la *Logique* de Hegel, et c'est sans doute cet auteur que Levinas tient à la plus grande distance possible, autant dans son premier grand ouvrage, *Totalité et Infini*, que dans *Autrement qu'être*.

L'énoncé de l'autrement qu'être prétend aussi marquer un écart radical avec tout ce que Heidegger entend par « différence ontologique ». Dans la préface à la seconde édition à *De l'existence à l'existant*, Levinas souligne que la démarche d'*Autrement qu'être* vise essentiellement à laisser « signifier des significations d'au-delà de la différence ontologique. »⁴⁶ Le titre de l'ouvrage—*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*—laisse entendre que l'interprétation de Levinas assimile l'être à l'essence, ce qu'atteste la *Note préliminaire* du livre : « le terme essence y exprime l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du

⁴³ AE 133; Levinas cite la page 90 de *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

⁴⁴ AE 13.

⁴⁵ Cf. *DQVI* 177.

⁴⁶ *EE* (Deuxième édition), 12.

Seiendes, l'*esse* latin différent de l'*ens* scolastique. »⁴⁷ Par le mot 'essence'—qu'il écrit parfois, mais pas toujours, avec un 'a' pour insister sur l'aspect verbal de l'être—Levinas a l'ambition de penser l'articulation de l'être et de l'étant dans toute son ampleur. Ainsi, les occurrences des expressions 'autrement qu'être' ou 'au-delà de l'essence' sont autant de tentatives de marquer un écart par rapport à la différence ontologique.

Un étrange carrefour d'idées se dessine ici et c'est là la première difficulté d'interprétation qu'il nous faut affronter: l'autrement qu'être est présenté, non pas seulement comme l'autre de l'être visé par l'ontologie (ou la métaphysique) mais aussi comme l'autre de l'être heideggérien. L'usage levinassien du mot 'essence' vise à la fois l'être comme différence ontologique et l'ontologie elle-même pensée comme différence. Étonnamment, ces deux registres ne sont pas distingués dans le texte de Levinas, lui qui réduit constamment la pensée heideggérienne à la tradition qu'il cherche à dépasser ou dont il cherche à s'écarter. Le rapprochement avec Hegel, suggéré à intervalles réguliers dans l'ouvrage, trouve ici sa justification. La pensée de Heidegger ne se serait finalement pas vraiment démarquée de celle de Hegel. Elle aurait plutôt hérité de ses principes et ses catégories sans jamais les transcender, d'où la lecture très « homogène » que Levinas fait de l'ontologie contemporaine.

Il va sans dire que le rapprochement que suggère Levinas s'effectue à partir d'une lecture très homogène de la pensée de Heidegger, toujours teintée du spectre immense de *Sein und Zeit*⁴⁸. Levinas *dit* ne jamais s'être trop intéressé au « saut » auquel invite l'œuvre de la maturité, assimilant sans précaution critique la démarche s'enquérant du sens de l'être à la méditation qui cherche à faire entendre la vérité de l'être. Ce qui ne veut pas dire que sa critique néglige l'œuvre du dernier Heidegger. Non, il en tient compte aussi, évidemment. Mais il est clair que ce qu'il

⁴⁷ *AE*, p. IX.

⁴⁸ Il ne s'en est d'ailleurs jamais caché : « Ce que j'admire dans son œuvre, c'est *Sein und Zeit*. C'est un sommet de la phénoménologie. Quant au dernier Heidegger, je le connais beaucoup moins bien. » *EN* 126.

l'intéresse au fond, ce sont les traits communs, les fils conducteurs qui traversent l'œuvre heideggérienne de part en part, comme les notions de rassemblement ou de propriété, par exemple. De cette notion de « propriété », justement, il dit que « tout ce qui va être dit de cet *Ereignis* dans *Zeit und Sein* est déjà indiqué au §9 de *Sein und Zeit*. »⁴⁹ Petite phrase pas banale qui témoigne de la persévérance avec laquelle Levinas a toujours cherché à interpréter toute l'œuvre de Heidegger à partir de *Sein und Zeit*.

On pourra toujours reprocher à Levinas de manquer de nuances. C'est assurément l'une des limites de sa critique. C'est, en tout cas, une difficulté à laquelle ses lecteurs doivent constamment faire face lorsque l'on a à le lire et à l'interpréter. Déjà, dans *Violence et Métaphysique*, Jacques Derrida abordait la question, quoique de façon indirecte. Son texte soulignait le caractère très uniforme de la lecture levinassienne de l'histoire de la philosophie, à laquelle, bien sûr, il faut rattacher la pensée de l'être du dernier Heidegger. Assimilation ou réduction que l'analyse pénétrante de Derrida nous aide à mieux comprendre : même en voulant renouveler ou transformer la pensée, Heidegger « aurait retenu ce qui la rendait possible et nécessaire : la lumière, le dévoilement, la compréhension ou la pré-compréhension. »⁵⁰ Heidegger maintiendrait les catégories fondamentales de l'ontologie même dans son œuvre tardive, et c'est pour cette raison que Levinas persiste à parler de l'« ontologie » heideggérienne, et ce, même s'il reconnaît « le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme. »⁵¹

L'interprétation de Levinas nous est, certes, assez familière : malgré toutes les tentatives de Heidegger de dépasser la métaphysique en voulant la reconduire dans son essence, la pensée heideggérienne prolongerait malgré elle la tradition en perpétrant le *même* oublié. « Même si Heidegger pose la compréhension de l'être comme gratitude et obéissance, la philosophie allège

⁴⁹ *DQVI* 146.

⁵⁰ Jacques Derrida, *Violence et Métaphysique*, Paris, Seuil, 1967, p.131-2.

⁵¹ *idem*

l'être de son altérité. »⁵² Aussi radicale qu'elle soit, la destruction heideggérienne échouerait dans sa tentative de dépasser la métaphysique en ne reconnaissant jamais *comme telle* l'altérité *infinie* de l'autre *homme*. C'est parce que Levinas reconnaît dans *cet oubli*, dans l'oubli de *cette question* le fil conducteur de toute la pensée occidentale qu'il parle, dès les années '40, de l'œuvre heideggérienne comme du lieu où « se rassemble » et « s'aggrave » l'ensemble de la tradition ontologique. Heidegger « ne détruit pas, il résume tout un courant de la philosophie occidentale. »⁵³ « Heidegger ne résume pas seulement toute l'évolution de la philosophie occidentale, il l'exalte. »⁵⁴

⁵² *TA* 264.

⁵³ *EE*, p.169.

⁵⁴ *EE*, p.171.

2- L'enjeu d'*Autrement qu'être* : la dignité de l'homme

Les questions qui sont posées à Heidegger dans *Autrement qu'être* portent surtout sur la notion de sujet, donc sur le *Dasein* heideggérien, que Levinas ne nommera pourtant jamais comme tel dans *Autrement qu'être*, préférant parler du « sujet pensant »⁵⁵ ou du « sujet qui comprend l'être »⁵⁶, pour souligner tout ce que le *Dasein* a retenu du sujet métaphysique. Répétition ou perpétuation du Même, la notion heideggérienne de l'homme comme *Dasein* n'assurerait pas plus que celle de ses prédécesseurs la dignité de l'homme. La promesse de Levinas dans *Autrement qu'être* est de réussir là où l'ontologie heideggérienne aurait échoué et à assurer cette dignité.

Thèse qui peut sembler étrange, car on sait que l'une des grandes audaces de Heidegger consiste justement à vouloir rompre avec l'interprétation métaphysique de la subjectivité afin d'expérimenter « la dignité propre de l'homme »⁵⁷. Dans l'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique*, Heidegger dit qu'à la pensée qui s'ouvre à la vérité de l'être, « une réflexion sur l'essence de l'homme devient nécessaire ».⁵⁸ À coup sûr, la réflexion avait été amorcée dans *Être et temps*, où il était déjà question d'aller au-delà ou en deçà de la notion métaphysique de la « subjectivité ». Avec le mot *Dasein*, Heidegger souligne qu'avant toute conscience ou représentation de l'étant dans l'être, l'homme se définit par son ouverture à l'être. Le *Dasein* est le lieu—le « là » (*Da*)—de la compréhension de l'être (*Sein*), et c'est pour cette raison que Heidegger aborde la question du sens de l'être dans *Sein und Zeit* en partant d'une *Analytique du Dasein*.

⁵⁵ par exemple, *AE* 210.

⁵⁶ Cf. *AE*, ch. IV.

⁵⁷ *LH* 100.

⁵⁸ « Introduction » à « Qu'est-ce que la métaphysique », in *Question I*, p.32.

Comme chacun sait, le tournant dans la pensée de Heidegger coïncide avec un renouvellement de cette pensée du « là ». Alors que *Être et temps* parle du *Dasein* comme de cet étant « exemplaire » qui comprend l'être, l'autre pensée de Heidegger se penche davantage sur la « clairière » dans lequel se tient le *Dasein*. Dans l'œuvre de la maturité, le *Dasein* est le « lieu » (*Ort*) ou le « champ » (*Ortschaft*) où l'être « se signale »⁵⁹. Dans son exemplaire personnel de *Sein und Zeit*, Heidegger parle du *Dasein* comme du « site de la compréhension de l'être »⁶⁰. Il s'agit-là, à l'évidence, moins d'une précision, que d'une ré-interprétation de sa propre pensée.

Hans-Georg Gadamer, peut-être le plus grand interprète de Heidegger, affirme que « la notion de site (*Stätte*) laisse déjà entendre qu'il s'agit de la scène d'un événement et non du lieu d'une activité qui serait celle du *Dasein*. »⁶¹ L'œuvre de la maturité va fortement insister sur « l'antériorité » de la temporalité de l'être par rapport à celle du *Dasein*. Le *Dasein* est dorénavant pensé comme le destinataire d'un certain envoi (*Geschick*) de l'être. Il est, pour le dire autrement, le témoin privilégié d'un événement ou d'un advenir (*Ereignis*) qui n'est pas, à proprement parler, « le sien », mais qui appartient au destin de l'être « lui-même ». Le tournant dans la pensée de Heidegger se joue dans ce déplacement ou ce décentrement.

La tâche de penser l'être pour lui-même a pris une place grandissante dans l'œuvre tardive de Heidegger. Le revirement de l'ontologie fondamentale en une analytique temporelle débouchait, dans *Zeit und Sein* (1962), sur une pensée qui revendiquait jusqu'à « la nécessité de penser l'être sans l'étant »⁶². Cette petite phrase, devenue presque célèbre, a cependant eu des effets malencontreux. Ceux qui ont toujours cherché un « anti-humanisme » dans l'œuvre de Heidegger voyaient là la légitimation de leur conviction, et ce, même si Heidegger a toujours

⁵⁹ *QI* 33.

⁶⁰ *GA*. 2, p.8, note b.

⁶¹ *Les chemins de Heidegger*, 149.

⁶² *TE* 13 (*Prologue*).

soutenu que le rapport réciproque de l'être à l'homme et de l'homme à l'être était le cœur de sa pensée. Il n'a peut-être jamais formulé aussi clairement cette idée qu'à l'occasion d'un de ses entretiens avec le Professeur Wisser qui a été filmé en 1969 pour la télévision allemande. Il disait alors :

l'idée qui est à la base de ma pensée est précisément que l'être ou le pouvoir de manifestation de l'être a besoin de l'homme et que, vice-versa, l'homme est homme uniquement dans la mesure où il est dans la manifesteté (*Offenbarkeit*) de l'être.⁶³

À n'en pas douter, ce point de vue a toujours été le sien, même si l'éclat de la pensée « fondamentale » de l'être a souvent eu pour effet d'occulter la problématique ontique. Heidegger disait dès 1927 qu' « il n'y a d'être qu'autant qu'est l'être-là »⁶⁴, et vingt plus tard, dans la *Lettre sur l'humanisme*, on peut lire : « l'être ne se transmet à l'homme qu'autant qu'advient l'éclaircie de l'être. »⁶⁵ L'entrevue reste donc fidèle à sa pensée qui ne s'est jamais trop éloignée des questions qui ont trait à l'homme, quoique qu'ait pu en dire Levinas.

Seulement, il devient de plus en plus évident dans l'œuvre de la maturité que Heidegger est à la recherche d'un sens de l'être qui ne serait plus directement assujetti au *Dasein* ou « dépendant » de lui. Car s'il est vrai que l'être ne se laisse penser qu'à partir du *Dasein*, il ne faut pas pour autant penser que « cette vérité de l'être s'épuise dans le *Dasein* ou même se laisse réduire à l'unité avec lui, en la manière de la proposition métaphysique : toute objectivité est comme telle subjectivité.»⁶⁶ Non, la structure qui lie le *Dasein* à l'être et, réciproquement, l'être au *Dasein*, n'est pas une corrélation où les termes s'égalisent. L'être n'est pas une production ou une création de l'homme mais bien « le transcendant pur et simple. »⁶⁷

⁶³ L'entrevue a été traduite et reproduite en français dans le *Cahier de l'Herne* qui lui est consacré, p.383.

⁶⁴ *ET* 159.

⁶⁵ *LH* 111.

⁶⁶ *QI* 34-5.

⁶⁷ *TE*, 38.

Au fur et à mesure que l'œuvre progresse, il apparaît de plus en plus clairement que la subjectivité se laisse penser à partir de la dimension de l'essence dans laquelle l'être se déploie et non plus à partir du *Dasein* lui-même. Or, malgré qu'il ait toujours soutenu ne pas s'être trop intéressé au Heidegger de la maturité, il semble bien que ce soit celui-là que Levinas ait le plus souvent en tête dans *Autrement qu'être*⁶⁸. Dès l'introduction (baptisé « L'argument »), Levinas s'appliquait à esquisser les grandes lignes de la critique qu'il allait développer dans le reste de l'ouvrage. C'est là que les pensées de Hegel et Heidegger sont le plus manifestement mises en étroite relation :

Hegel et Heidegger essayent de vider la distinction entre le sujet et l'être de sa signification. En réintroduisant le temps dans l'être ils dénoncent l'idée d'une subjectivité irréductible à l'essence et ramènent, par-delà l'objet inséparable du sujet, leur corrélation et l'anthropologique qui se comprend par eux—à une modalité de l'être. Dans l'introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, en traitant de « pure présupposition » la thèse selon laquelle le savoir serait un instrument pour s'emparer de l'Absolu (métaphore technologique) ou un milieu à travers lequel la lumière de la vérité pénètre le connaissant (métaphore dioptique)—Hegel conteste qu'il y ait rupture radicale entre la subjectivité et le connaissable. C'est au sein de l'Absolu que l'au-delà prend sens—l'essence, comprise comme immanence d'un savoir, rendrait compte de *la subjectivité ramenée à un moment du concept*, de la pensée ou de l'essence absolue. Heidegger dit dans un aperçu qui figure à la fin de son *Nietzsche* (II, 451⁶⁹) que « le terme courant de la subjectivité charge aussitôt la pensée, et trop obstinément, d'opinions trompeuses qui font passer pour une destruction de l'être objectif toute référence de l'être à et surtout à son égoïté. » L'effort heideggerien consiste à *penser la subjectivité en fonction de l'être*—dont elle traduit une « époque » : la subjectivité, la conscience, le Moi—supposent le *Dasein*, lequel appartient à l'essence comme modalité selon laquelle cette essence se manifeste alors que la manifestation est l'essentiel de l'essence; l'expérience et le sujet faisant l'expérience constituent la manière même dont, à une « époque » donnée de l'essence, l'essence s'accomplit, c'est-à-dire se manifeste. Tout dépassement, comme toute revalorisation de l'être dans le sujet, reviendrait encore à l'essence de l'être.⁷⁰

Le passage est dense et fait signe dans plusieurs directions à la fois. La seule question des rapports entre Hegel et Heidegger donne beaucoup à penser, leur proximité n'étant probablement pas aussi évidente que le texte de Levinas veut nous le laisser croire. Mais là n'est pas exactement le lieu de notre questionnement. Ce qui nous intéresse, c'est la distance qui le

⁶⁸ C'est pourquoi nous demeurons incrédule face aux propos de Levinas qui dit ne pas très bien connaître le Heidegger d'après *Sein und Zeit* (voir note 48).

⁷⁰ *AE* 34; nous soulignons.

sépare—lui, Levinas— de l'un et de l'autre, et les raisons qu'il fournit pour justifier sa critique. Là-dessus, le texte de Levinas est très clair. Hegel et Heidegger n'ont pas la possibilité d'une subjectivité « irréductible à l'essence ». Hegel, dit-il, ramène la subjectivité « à un moment du concept », et Heidegger la pense « en fonction de l'être », dont elle ne serait qu'une « modalité » ou « une époque. »

Heidegger considère que la notion de subjectivité transcendantale (que le *Je* kantien parachève, mais dont le *cogito* cartésien fixe le modèle) est dépassée et qu'elle se termine avec l'achèvement de la métaphysique dans le *Système de la Science* de Hegel. La certitude soi serait encore « métaphysique », dans la mesure où la conscience demeure un moment du mouvement dialectique de l'Esprit. L'un des signes du passage au-delà de l'ontologie hégélienne dans l'œuvre heideggérienne passe par le mot *Dasein*, avec lequel Heidegger veut souligner le caractère absolument irréductible de l'ipséité. En parlant du *Dasein* comme de celui à qui l'être se confie, Heidegger exprime l'impossibilité pour l'homme de s'enfermer en soi et de se séparer de l'être. L'homme n'accède pas à l'être à partir d'un quelconque refuge en soi. Plutôt, le *Dasein* que nous sommes s'est toujours-déjà ouvert à l'être. C'est en ce sens qu'il faut lire la *Lettre sur l'humanisme* lorsqu'elle dit que « l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'être. »⁷¹ Pour Heidegger, l'idée d'une co-appartenance entre l'essence de l'homme et l'essence de l'être traduit une vérité essentielle, à savoir que l'être, certes, transcende l'être de l'homme, mais il n'en est pas pour autant séparé. À n'en pas douter, la transcendance de l'être n'a pas, chez Heidegger, la même portée que la transcendance de l'autre dans la pensée de Levinas (laquelle est, au sens littéral du terme, une séparation, en hébreu, *Kadosh*⁷²).

⁷¹ *QIII* 88.

⁷² Levinas joue beaucoup sur les multiples sens du mot « *Kadosh* », qui veut dire à la fois le « saint », le « sacré » et la « séparation » en hébreu.

Or, méditer sur le sens que prend cette transcendance chez Levinas et Heidegger, c'est aussi mesurer l'abîme qui sépare leurs pensées respectives. En effet, tous les efforts d'*Autrement qu'être* tendent, justement, à montrer que « la subjectivité est le point de *rupture* de l'essence. »⁷³

Dans une entrevue donnée en 1982, donc quatre ans après la parution d'*Autrement qu'être*, Levinas explique pourquoi la rupture est nécessaire :

Il y a dans ma façon de voir une opposition à la tendance de toute une partie de la philosophie contemporaine qui veut voir dans l'homme une simple articulation ou un simple moment d'un système rationnel, ontologique qui n'a rien d'humain, même chez Heidegger, le *Dasein* est en fin de compte une structure de l'être en général.⁷⁴

Voilà un aspect de la critique de Levinas que nous connaissons depuis longtemps. Les premiers textes (*De l'évasion* (1935) et *L'ontologie est-elle fondamentale* (1951), notamment) faisaient déjà allusion au caractère inhumain d'une conception qui place l'homme au sein d'un système « anonyme » et « neutre. » C'est aux premières pages du cinquième chapitre (« Subjectivité et infini ») que la même question rebondit dans *Autrement qu'être*. À la lumière de l'entretien ci-haut cité, il y a tout lieu de croire que Heidegger y est constamment visé, même s'il n'est pas nommé expressément. Car, incontestablement, l'idée de fond est la même : Levinas questionne la légitimité d'une philosophie dont l'accomplissement, écrit-il, équivaut au « basculement de la signification du côté objectif. »⁷⁵

En d'autres mots, Levinas voit chez Heidegger une certaine « indifférence »⁷⁶ à l'égard du subjectif. La subjectivité, réduite à la conscience ou à la compréhension de l'être, « n'a d'autre signification que de dévoiler l'être et de s'effacer devant l'être vrai »⁷⁷. Levinas estime que la pensée de l'être de Heidegger absorbe la signification de la subjectivité, que cette dernière « se

⁷³ AE 27; nous soulignons.

⁷⁴ EN 127; nous soulignons.

⁷⁵ AE 206

⁷⁶ AE 208

⁷⁷ *idem*

subordonne » au sens de l'objectivité. « En tant qu'autre par rapport à l'être vrai, en tant que différente de l'être qui se montre, la subjectivité n'est *rien*. »⁷⁸ Selon Levinas, le *Dasein* n'aurait d'autre fonction que de réunir les phases temporelles en un présent et de laisser le système s'arrimer en structure. S'il va de soi que l'être requiert l'homme pour se manifester, la manifestation n'emprunterait en retour rien à celui à qui la manifestation est faite :

Le sujet pensant, appelé à rechercher cet arrangement intelligible, s'interprète donc—malgré l'activité de sa recherche, malgré sa spontanéité—comme un détour qu'emprunte l'essence de l'être pour s'arranger et, ainsi, pour *vraiment* paraître, pour paraître en vérité. L'intelligibilité, ou la signifiante, fait partie de l'exercice même de l'être, de l'*ipsum esse*. Tout est donc du même côté, du côté de l'être. *Cette possibilité d'absorber le sujet auquel l'essence se confie, est le propre de l'essence*. Tout s'enferme en elle. La subjectivité du sujet consisterait à toujours s'effacer devant l'être, à le laisser être en rassemblant les structures en significations, en proposition globale dans un Dit, en un grand présent de la synopsis où l'être brille de tout son éclat.⁷⁹

En disant que la subjectivité s'absorbe ou se perd dans le processus de l'être (l'essence de l'être), Levinas estime que la finitude du *Dasein* est trop radicale. Pourquoi trop radicale? Parce que le *Dasein* ne se sépare pas de l'être dont il est la manifestation. Pour Levinas, la coïncidence de l'être et du *Dasein*—qui est bien la thèse principale de *Sein und Zeit* selon Levinas—équivaldrait en fait à la perte ou la dissolution du soi dans la « geste » de l'être. Perte ou dissolution, car, chez Levinas, la subjectivité signifie, justement, de par la résistance même que le soi apporte à l'être, elle signifie, précisément, comme un autrement qu'être, comme responsabilité. Or, la pensée de l'être chez Heidegger, aussi transcendante qu'elle soit, n'a manifestement pas cette portée.

On se rappelle que le « tournant » dans la pensée de Heidegger jaillit d'une prise de conscience accrue de la finitude que nous sommes. Alors que *Sein und Zeit* espérait tirer le sens de l'être à partir de la compréhension de l'être du *Dasein*, le Heidegger de la maturité insiste sur le caractère irréductible, au *Dasein*, de l'essence de l'être. Or, de toute évidence, Levinas trouve

⁷⁸ AE 211; nous soulignons.

⁷⁹ AE 210; Levinas souligne.

que le dernier Heidegger est allé beaucoup trop loin. Que l'homme ne soit « la source d'aucune signification »⁸⁰ indépendamment de l'événement de l'être serait, en quelque sorte, une atteinte à la dignité de l'homme.

Levinas ne dit pas explicitement —en tout cas pas dans *Autrement qu'être*—que le *Dasein* est un être « indigne » ou « inhumain ». Mais, en revanche, il est patent que le projet d'*Autrement qu'être* vise à assurer la dignité de l'homme. En termes négatifs, il décrit sa démarche en expliquant comment elle se démarque de la démarche ontologique : « 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 et l'en-deçà. »⁸¹ Mais il faut être prudent lorsqu'on lit Levinas, car « mettre en cause » ne revient pas à renverser l'ontologie purement et simplement. La recherche d'un au-delà ou d'un en-deçà de l'être—progression vers l'*autrement qu'être*— veut, non pas réfuter l'ontologie, mais plutôt combler certains manques ou certains oublis. Ce qui motive Levinas à chercher à se frayer une voie au-delà de l'être, c'est qu'il croit que « le repliement de l'être sur soi...ne va pas jusqu'au nœud de la subjectivité. »⁸² Dans une certaine mesure, Levinas sait que l'ontologie dit vrai; mais il estime qu'elle ne va pas jusqu'au bout de la question, que l'ontologie ne dit pas tout ce qu'il faudrait dire sur l'homme et l'humanité. L'ambition d'*Autrement qu'être* est d'assurer la dignité de l'homme en montrant que la structure fondamentale de la subjectivité se décrit à la façon d'un nœud, où les significations éthiques et ontologiques sont tout autant indispensables les unes que les autres.

⁸⁰ AE 211.

⁸¹ AE 36.

⁸² AE 47.

3-Idem, Ipse

a) Idem

Le problème qui domine les premières pages du chapitre « La Substitution » est celui de l'identité. Levinas pose la question de l'identité de l'homme ou du sujet impliqué dans la relation éthique. Qui est l'homme responsable? Fidèle à son style, Levinas annonce ses couleurs par la négative, cette fois en critiquant ce qu'il appelle l'« identité d'identification », dont il repère le plus haut accomplissement chez Hegel, dans la figure de la conscience de soi. L'idée d'un Je posé à partir du *pour soi* de la conscience fait problème. Le Soi-Même, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, s'identifie dans le temps et librement, à travers la progressive découverte de l'Esprit à elle-même. Le Retour à Soi de la conscience—l'unité accomplie de l'*en soi* et du *pour soi*—parachève l'unité du Moi qui se maîtrise et se possède dans l'égalité à soi (dans ce que Hegel appelle « la liberté de cette infinie égalité »). Or, Levinas estime que le modèle hégélien ne permet pas de comprendre les relations qui lient les hommes entre eux. À rebours de la coïncidence du Moi avec soi, Levinas défend une vision *asymétrique* de la relation.

Le mot français « identité » est un emprunt au latin *identitas* qui traduit le grec *tautôtes* (littéralement : la *mêmeté*). Selon Levinas, l'identification du Je hégélien est une tautologie, une surenchère du Même. Dans la mesure où le mouvement temporel de l'être ou de l'Esprit consiste « à se perdre et à se retrouver pour se posséder en se montrant, en se proposant comme thème, en s'exposant dans la vérité »⁸³, le Moi est le Même, *idem*. Ce qui s'accomplit dans et par la conscience— l'identification— serait la progressive découverte d'un soi qui, à travers tous les changements qu'il subit, reste toujours le même.

Le clivage qui structure le discours de Levinas dans le chapitre « La Substitution » tient à l'opposition qu'il développe entre les notions d'identité d'identification et « identité d'ipséité. »

⁸³ AE 156.

De cette dernière, Levinas dit qu'elle n'a « rien qui ressemble à la conscience de soi »⁸⁴. Un présupposé ouvre la voie à la recherche: Levinas estime que l'identité du moi ne se réduit pas au repli de l'essence sur elle-même. Dès les premières pages de *l'Argument*, Levinas se demande si « le sujet se comprend (...) jusqu'au bout à partir de l'ontologie. »⁸⁵ Question rhétorique, bien sûr, car la réponse, certes, tardive, est sans équivoque : le « jeu » par lequel la conscience se perd afin de se retrouver « n'épuise pas la notion de subjectivité »⁸⁶. Il y aurait beaucoup plus à dire sur l'homme que ce que l'ontologie en dit et l'ouverture d'un tel discours passe par une descente « en deçà du retour à soi de la conscience. »⁸⁷ Descente qui n'est ni plus ni moins que le passage vers l'autre de l'être—*autrement qu'être*—vers le nœud absolument irréductible du subjectif que Levinas appelle—provisoirement—le *soi-même*.

b) La récurrence⁸⁸

Cette descente en deçà du Moi vers le soi ou le soi-même est un mouvement régressif que Levinas appelle « la récurrence ». L'ambition de Levinas est manifeste : il cherche à « poser une nouvelle ipséité derrière l'ipséité »⁸⁹, le soi-même derrière le Moi ontologique. Il va sans dire que le concept de récurrence est extrêmement important dans l'architecture d'*Autrement qu'être*, car c'est lui qui mène à la notion centrale de l'ouvrage, celle de la substitution. En effet, la substitution n'est qu'une hyperbole de la notion de *soi-même* à laquelle aboutit l'analyse du concept de récurrence. Comme Levinas l'explique lui-même, les termes devant traduire la

⁸⁴ deux fois sur la même page : *AE* 163.

⁸⁵ *AE* 54.

⁸⁶ *AE* 162.

⁸⁷ *AE* 167.

⁸⁸ Très peu de spécialistes se sont attardés à la notion de récurrence. Pour un excellent résumé de ce qu'elle met en jeu, voir les explications fournies par le traducteur allemand d'*Autrement qu'être*, Thomas Wiemer (particulièrement, la note *a* au bas de la page 227. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, Alber-Reihe Philosophie, 1996).

⁸⁹ *AE* 166.

réurrence de l'ipséité sont nombreux et peuvent, dans une certaine mesure, se substituer les uns aux autres : « l'identité injustifiable d'ipséité s'exprime en des termes comme moi, je, soi-même. »⁹⁰ À ceux-ci viendront s'ajouter ultérieurement les termes d'otage et de substitution. À défaut de les utiliser comme des synonymes parfaits, Levinas cherchent à faire voir à travers eux différents moments ou différentes perspectives du moi, lequel est, finalement, le seul et unique « thème » d'*Autrement qu'être*.

La réurrence de moi à soi—ou du Moi au moi (Levinas n'est pas du tout constant dans l'emploi de la majuscule⁹¹)—exprime l'idée paradoxale d'un sujet refoulé *en deçà de soi*. Descente ou recul en deçà de soi qui intervient avant toute possession de soi, avant toute conscience de soi. Selon Levinas, c'est dans ce mouvement de recul que le sujet s'identifie. La réurrence, c'est « l'idée d'un moi qui s'identifie en se retrouvant. »⁹² Dans « La Substitution », Levinas expose un moi qui précède l'Ego, un moi qui précède le Moi. Ce moi, dit-il, « n'est pas issu de sa propre initiative »⁹³, n'est pas—comme l'est le Moi ontologique— lui-même une *arché*, mais (re-)vient plutôt à soi dans un mouvement de recul qu'il nomme « réurrence ». Dans la mesure où cette descente cherche à rompre avec toute philosophie du fondement ou de la fondation, Levinas dira que le soi-même est, au sens littéral du terme, *an-archique*.

c) *Iipse*

Chacun l'aura remarqué : le soi-même levinassien cherche à correspondre à l'étymologie du mot *ipse*, lequel est en français une reprise non-altérée du mot latin et signifie « même, en personne; lui-même, elle-même » et par extension « en soi, par soi, de soi-même » (*Dictionnaire*

⁹⁰ AE 168.

⁹¹ Pour éviter toute confusion, nous écrivons toujours avec un 'M' majuscule le Moi ontologique et avec un 'm' minuscule le moi levinassien.

⁹² HH 87.

⁹³ AE 166.

historique de la langue française). En soi, le moi levinassien est incapable de prendre distance par rapport à soi. Il est acculé, refoulé « en soi, comme dans sa peau, déjà à l'étroit, mal dans sa peau. »⁹⁴ C'est ce recul à soi—qui est aussi une entrée *dans soi*—à laquelle cherche à correspondre la notion d'« identité d'ipséité » dans *Autrement qu'être*.

Ce qui est en jeu dans ce qu'on pourrait appeler la portion « critique » de cet important chapitre, c'est une mise en question de la souveraineté et de l'autonomie du sujet ontologique. Levinas dit que la récurrence « dépouille le Moi de sa superbe et de son impérialisme dominateur de moi. »⁹⁵ L'ipséité se fait identité « en faisant éclater les limites de l'identité. »⁹⁶ Éclatement du Moi ou fissure en moi qui est une condamnation—clairement avouée d'ailleurs—de l'égoïsme originel qui caractérise le Moi ontologique. À un moi qui est une question pour lui-même et qui s'identifie dans un mouvement réflexif, Levinas oppose un moi qui s'identifie en venant à soi depuis l'autre. « L'identité est un point d'ores et déjà identifié du dehors, n'ayant pas à s'identifier au présent. »⁹⁷

Le concept de récurrence creuse donc un écart entre le moi et le soi. Cet écart ou cette différence est ce qui structure l'identité. Or, cette différence n'est pas autre chose qu'une ouverture ou une relation avec l'autre : « La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes. »⁹⁸ Différence, donc, mais différence qui n'est *pas* une *ouverture* sur l'autre mais plutôt « une récurrence à soi à *partir d'*une exigence irrécusable de l'autre. »⁹⁹ Levinas déplace le « centre de gravité »¹⁰⁰ du moi chez l'autre. Sous accusation, le soi-même se montre dans

⁹⁴ *AE* 170.

⁹⁵ *AE* 175.

⁹⁶ *AE* 180.

⁹⁷ *AE* 169.

⁹⁸ *HH* 90.

⁹⁹ *AE* 173; nous soulignons.

¹⁰⁰ *TI* 158.

l'assignation à répondre. C'est la signification de ce *répondre* que Levinas appelle la *responsabilité* et c'est cette responsabilité qui constitue la structure première et fondamentale de la subjectivité : « Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres. »¹⁰¹

d) Conscience et responsabilité

C'est donc à partir de la notion du *Soi*, à laquelle mène ou prétend mener la récurrence, que Levinas décrit la structure fondamentale de la subjectivité, la responsabilité. Levinas perçoit, dans cette analyse, plusieurs limites. Levinas soutient que la récurrence mène *en dehors de la conscience*, qu'elle permet de décrire une situation qui *précède la conscience*. « Le paradoxe de cette responsabilité consiste en ce que je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi—comme si, en ma conscience, un ordre s'était glissé en voleur, s'est insinué par contrebande, comme à partir d'une cause errante de Platon. Ce qui pour une conscience est impossible, *ce qui atteste clairement que nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience.* »¹⁰²

La signification de la responsabilité pour autrui déborde les limites de la conscience en dessinant une relation qui la précède, la porte et la rend possible. L'affirmation est lourde de sens, mais l'idée qui en est à l'origine n'est pas si compliquée : selon Levinas, la conscience ne serait pas à l'origine de toute signification, ni le principe de toute relation. « Tout ce qui est dans la conscience ne serait pas posé par la conscience. »¹⁰³ L'allusion à Fichte est claire et déclarée, mais c'est en fait tout le programme de l'idéalisme qui est visé par là. La tentative de l'idéalisme

¹⁰¹ *HH* 97. Soit dit en passant : cet extrait montre de façon très nette que Levinas emploie parfois les expressions « subjectivité du sujet » et « humanité de l'homme » de façon interchangeable.

¹⁰² *AE* 28; nous soulignons.

¹⁰³ *AE* 159.

de déterminer l'ipséité à partir du concept de réflexion ne tiendrait pas compte de l'histoire « pré-originale » du moi, celle où *le moi est responsable de l'autre avant tout rapport avec soi*. Thèse qui a été bien aperçue par Robert Bernasconi, qui a tout à fait raison de dire que « l'idée de fond du chapitre « la Substitution » est la venue à la conscience d'un être qui a toujours déjà ressenti l'impact de la relation avec l'autre. »¹⁰⁴

Tout cela est particulièrement intéressant pour nous, car nous sommes arrivés à la jonction d'un des axes fondamentaux de la critique levinassienne de Heidegger. L'urgence philosophique de Levinas est de faire éclater les limites de la subjectivité en montrant que le soi ne s'y réduit pas, et c'est dans cette foulée qu'il entend aussi dépasser le projet de *Sein und Zeit*. Pourtant, chacun sait que *Être et Temps* mettait déjà lui-même en question le projet idéaliste en montrant que le soi ou la conscience de soi supposait le *Dasein*. Selon Heidegger, le concept de conscience (*Bewusstsein*) est dépourvu de légitimité ontologique et la tentative de 1927 visait, justement, à montrer que « le *Dasein* est ontologique »¹⁰⁵. Or, en faisant remonter la possibilité de toute signification à la relation d'un être qui s'éclaire ou se manifeste par la compréhension ou la pré-compréhension, Heidegger trahirait, selon Levinas, ses propres ambitions en mettant lui-même en évidence le profond héritage que sa pensée reçoit. La « présence à soi » du *Dasein*—arché de toute signification et de toute compréhension—est, dit-il, l'un des « postulats de la pensée ontologique »¹⁰⁶ qui persiste chez Heidegger.

Il ne le dit pas dans ces mots, certes, mais il est patent que Levinas considère que la présence du *Dasein* à lui-même—qui, rappelons-le, est le point de départ de l'*Analytique*

¹⁰⁴ « In «substitution» the issue is the arising into consciousness of a being that has always already felt the impact of the relation to the other. » *Cambridge Companion to Levinas*, 245.

¹⁰⁵ *ET* 27.

¹⁰⁶ *AE* 161; voir à ce sujet l'essai de Jacques Derrida « *Ousia e grammè* », in *Marges*, dont l'analyse est très proche de celle de Levinas. (Influencer par lui? Pas sûr. Mais on peut sans doute le supposer.)

existentielle et, partant, de l'ontologie¹⁰⁷—constitue un signe, sinon la preuve, que le *Dasein* est le dernier dérivé du concept métaphysique de la subjectivité. « La présence de l'être à lui-même », c'est-à-dire « la coïncidence de l'être et de sa manifestation », est l'« essence de l'idéalisme », cela même « qui, sous une autre forme, s'affirme dans l'ontologie contemporaine. »¹⁰⁸ Aucun doute : c'est bien Heidegger qui est visé. En situant l'être dans un projet de compréhension, la tentative d'*Être et temps* ne romprait pas de façon décisive avec l'idéalisme hégélien. C'est en ce sens que Levinas dira, en exagérant sans doute un peu, que « pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir. »¹⁰⁹

e) Substitution et otage

C'est sur cette figure de la conscience où l'être s'accomplit en se manifestant que tranche la notion *an-archique* de substitution. La tentative de Levinas dans *Autrement qu'être* consiste à dessiner une relation avec ce qui dans l'autre ne se laisse pas investir par l'*arché* de la conscience et à tirer ou à définir le moi à partir de cette relation. Comme l'a excellemment aperçu Jacques Derrida, « dans 'me voici', le Moi ne se présente plus comme un sujet présent à soi. »¹¹⁰ La non-présence à soi du sujet levinassien diffère de la non-présence à soi du *Dasein* heideggérien (que Heidegger explique à partir de la déchéance du *Dasein*), car le toujours-déjà de l'exposition à autrui m'affecte en deçà de ma présence au monde. C'est cette idée que cherche à traduire la notion de substitution. Rien à voir, donc, avec l'idée de « subrogation » que le mot 'substitution' peut évoquer : « Substitution de l'un à l'autre—moi—homme—je ne suis pas une

¹⁰⁷ ET §5.

¹⁰⁸ AE 103.

¹⁰⁹ AE 157.

¹¹⁰ En ce moment même dans cet ouvrage me voici, 30.

transsubstantiation, mue d'une substance en un autre; »¹¹¹ non, la substitution n'est pas un transfert d'une identité à une autre. La notion de substitution désigne le processus d'identification du moi, la naissance même de l'identité dans la responsabilité pour l'autre.

En soi, l'idée d'un moi qui s'identifie dans la relation inter-subjective n'est pas nouvelle. Hegel—pour prendre l'exemple le plus près de nous— l'a fait dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La dialectique du maître de l'esclave décrit la naissance du Je ou du Moi à partir de l'apparition de la conscience, précisément dans la lutte que se livrent le maître et l'esclave pour la reconnaissance de l'autre. Or, la relation entre moi et l'autre décrite par Levinas est tout le contraire de ce que l'analyse de Hegel tend à montrer. La pensée de Levinas tranche sur celle de Hegel dans la mesure où Levinas décrit une situation qui se situe *avant* la conscience, donc avant—telle est du moins son ambition—tout ce que Hegel a à dire.

Car, ce « pas en arrière », cette percée en deçà de la conscience, se veut, non pas une simple entrave à la liberté, mais—plus radicalement encore—une percée « en deçà de la distinction du libre et du non-libre »¹¹². Dans sa responsabilité pour les autres, le sujet levinassien ne jouit, en effet, d'aucune liberté. Plus anciennement que le Moi de la compréhension de l'être ou du Moi de la conscience de soi, « le soi est de fond en comble *otage*. »¹¹³ La notion d'otage veut traduire l'irrémissibilité du moi ou, comme Levinas se plaît de le dire, l'*in-condition* du sujet. Car, pour Levinas, —il le répète à satiété—la responsabilité pour autrui « n'attend pas », c'est-à-dire la responsabilité n'est pas la conséquence d'un engagement libre et raisonné. *En soi, pour l'autre*—le soi ne délibère pas à propos d'autrui, il est d'ores et déjà, de tout son être, responsabilité pour autrui. « La subjectivité est d'emblée substitution. »¹¹⁴

¹¹¹ AE 29.

¹¹² AE 167.

¹¹³ AE 186; nous soulignons.

¹¹⁴ AE 228.

Négativement, on mesure la portée *infinie* de cette responsabilité par l'*impossibilité* d'y renoncer. « Le moi humain, le soi-même, l'unicité du moi, c'est l'impossibilité de se dérober à l'autre. »¹¹⁵ Cela va de soi, car tout refus—comme tout engagement d'ailleurs—supposerait la réflexion d'un soi qui, dans l'intervalle, pourrait toujours se refuser. Or, la simple possibilité d'un tel écart est pour Levinas pur non-sens, car la subjectivité ne peut pas échapper à ce qu'elle *est* foncièrement: « c'est une assignation à répondre sans dérobade qui assigne le soi comme soi.»¹¹⁶ Retenons donc ceci : la condition d'otage n'est ni la condition d'un moi soumis à l'esclavage, ni la situation empirique du moi. Ce n'est pas non plus l'*être* d'un étant qui serait moi¹¹⁷, car la condition d'otage va jusqu'à la substitution, laquelle n'est rien d'autre que la transcendance de l'être lui-même—l'*autrement qu'être*.

f) Le problème de l'*alter ego*

La substitution est la réponse de Levinas aux « problèmes » ou aux « apories » auxquels mène ou mènerait le sujet réduit à la conscience de soi ou à la compréhension de l'être. Ce qui préoccupe avant tout Levinas, c'est d'assurer la singularité ou l'unicité du moi. En tant qu'indiscernable par rapport à l'être vrai, Levinas estime que le sujet ontologique ne peut pas être autre chose qu'un *alter ego*, c'est-à-dire un sujet en général, un Moi. Son argument est un peu « tordu » : même si l'événement de l'être est toujours *le mien*, moi—puisque je ne suis rien d'autre par rapport à l'être—je ne suis pas différent des autres moi 's, à qui cette manifestation est aussi faite. Dans le discours ontologique, l'autre est donc toujours un *alter ego*, c'est-à-dire un autre moi. Ce qui n'est certes pas tout à fait faux, dira Levinas. Mais sa visée est ailleurs. Ce qui intéresse Levinas, c'est la possibilité de remonter derrière la conscience intentionnelle et de

¹¹⁵ *DQVI* 147.

¹¹⁶ *AE* 167.

¹¹⁷ *AE* 185.

décrire la subjectivité du sujet depuis cette situation. Car, c'est depuis un temps « immémorial » et « irréprésentable » que le sujet s'individue unique. Levinas ne critique donc pas l'ontologie parce qu'elle aurait tort de comprendre l'homme à partir de la compréhension de l'être. Non, s'il s'avise de la critiquer, c'est plutôt parce qu'elle ne dirait pas tout en disant cela, en tout cas, pas l'essentiel. Les premières pages d'*Autrement qu'être* laissaient d'ailleurs déjà entrevoir l'angoisse et l'inquiétude qui domineraient tout le livre: « La subjectivité est-elle ainsi pensée dans son irréductibilité ? »¹¹⁸ Question qui, sous une forme ou sous une autre, revient dans chaque chapitre, voire dans chaque texte de la maturité. Or, selon Levinas, c'est seulement en esquisant la structure de la subjectivité comme différence éthique—cette différence qui fait de chacun de nous un être *unique* au monde—que l'homme est pensé dans son irréductibilité. Aussi se risque-t-il lui-même à résumer le projet d' *Autrement qu'être* en ces termes : « instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous*; (...) le *pour soi* signifiant conscience de soi, *pour tous*, responsable pour les autres. »¹¹⁹

La réponse définitive au problème de l'unicité ou de la singularité de l'homme—qui est en fait le problème de tout le livre—nous est livrée à travers les notions d'otage et de substitution. Levinas soutient que c'est dans l'impossibilité de se dérober à la responsabilité pour l'autre que le sujet s'individue unique :

La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. Sur le fameux problème, « l'homme est-il individué par la matière, par la forme ? », je soutiens l'individuation par la responsabilité pour autrui¹²⁰.

Dans une autre entrevue, plus tardive que la précédente, la même idée est reformulée en ces termes :

¹¹⁸ AE 34.

¹¹⁹ AE 184.

¹²⁰ EN 118.

l'individuation de ce moi, ce par quoi le moi n'est pas simplement un être identique, une substance quelconque, mais ce par quoi il est ipséité, ce par quoi il est unique, sans tirer son unicité d'aucune qualité exclusive, c'est le fait d'être désigné ou assigné ou élu pour se substituer sans pouvoir se dérober. Par cette assignation indétournable, au « Moi » en général, au concept, s'arrache celui qui répond à la première personne, —moi, ou même, d'emblée à l'accusatif : « *me voici* ». ¹²¹

À intervalles réguliers dans *Autrement qu'être*, Levinas rappelle à son lecteur que le cas de l'accusatif—le moi refoulé dans le *soi*, ou le Je qui dit « *me voici* »—n'est *pas* une métaphore. En tant qu'otage, le sujet n'a rien d'autre à répondre que « *me voici*, répondant de tout et de tous. » ¹²² Astreint à soi—refoulé en soi malgré soi—dans l'impossibilité de refuser ou même de retarder la responsabilité qui lui incombe, le soi se distingue des autres moi's par la charge supplémentaire qu'il supporte. La radicale asymétrie qui structure les rapports inter-subjectifs chez Levinas—*moi toujours plus qu'autrui* ¹²³— est ce qui autorise Levinas à arracher le moi au Moi ontologique : « c'est moi—moi et pas un autre—qui suit otage des autres; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre; et c'est par cette substitution que je ne suis pas « un autre » mais moi. » ¹²⁴

Cette descente en deçà du Moi ontologique dans la responsabilité pour autrui mène à ce que Levinas appelle l'*autrement qu'être*. Passer à l'autre de l'être, c'est entrevoir la subjectivité comme substitution, c'est-à-dire comme unicité indéfectible : « Le non-interchangeable par excellence, le Je, l'unique, se substitue aux autres. Rien n'est jeu. Ainsi se transcende l'être. » ¹²⁵ La transcendance de l'être n'est pas une allée dans le vide—ne revient pas au néant, au *ne-pas-être*—mais s'accomplit positivement comme substitution.

L'enjeu de ce passage à l'autre de l'être—passage de Moi à moi—ne saurait être sous-estimé. Car, ce faisant, Levinas répond à trois problèmes ou trois apories auxquelles mèneraient

¹²¹ *DQVI* 146.

¹²² *AE* 180-1.

¹²³ « Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié pour sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur, etc., s'arrête à moi. Moi—c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. » *AE* 186 note 1.

¹²⁴ *AE* 201.

¹²⁵ *AE* 184.

l'ontologie. Dans un premier temps—c'est ce que l'on vient de voir—Levinas cherche d'*abord* à assurer la dignité de l'autre homme et tire *ensuite* le moi de cette relation. Si l'on suit le mouvement général de son analyse, on se rend vite compte que la dignité de l'homme par la mise en évidence de ce qui *dans* l'homme le distingue de ses semblables, ce qui fait de chaque homme un être unique. C'est ce que nomme la notion d'élection ou d'assignation, laquelle permet de comprendre le sens de l'humanité de l'homme en jeu dans la pensée de Levinas: « être humain signifie : vivre comme si l'on était pas un être parmi les êtres. »¹²⁶

Dans un deuxième temps, Levinas soutient que la substitution « rend possible le sacrifice »¹²⁷, et, partant, l'éthique des rapports inter-humains *en général*. Enfin, le moi levinassien serait la condition de possibilité ou le « point d'appui » du Moi ontologique : « si le retournement de la conscience peut s'accomplir, c'est que s'est déjà produit une récurrence de l'ipséité. »¹²⁸ Ici, il faut sans doute voir plus ou autre chose qu'une simple pétition de principe. Levinas développe évidemment un argument pour soutenir ce qu'il avance, même si celui-ci n'intervient qu'à la toute fin du livre avec l'entrée en scène de la figure du tiers. Mais avant d'expliquer positivement comment ce retournement s'accomplit, il est nécessaire de considérer un aspect de la pensée de Levinas que nous avons jusqu'à maintenant complètement négligé : la phénoménologie dont il se réclame.

¹²⁶ *AE* en quatrième de couverture (édition de poche).

¹²⁷ *AE* 182.

¹²⁸ *AE* 168.

4. La « phénoménologie » de Levinas

a) les notions d'otage et de *Jemeinigkeit*

En arrachant le moi au concept de Moi, la notion ou le concept de substitution veut rompre avec la pensée de l'être de Heidegger pour des raisons qui nous sont maintenant familières. Or, il semble qu'une telle sortie hors de l'être n'exclurait pas le rapprochement entre les deux structures. Levinas suggère d'ailleurs lui-même la proximité entre la déduction de l'ipséité à partir de l'essence de l'être et l'identification de l'ipséité à partir de la condition d'otage. Nous lisons dans *De Dieu qui vient à l'idée* :

C'est à partir de cette idée [la notion d'otage] que j'ai moi-même mieux compris certaines pages de Heidegger. (Vous savez, quand je rends hommage à Heidegger, cela me coûte toujours; non pas à cause de sa génialité incontestable, vous le savez aussi.) Au paragraphe 9 de *Sein und Zeit* le *Dasein* est posé dans sa *Jemeinigkeit*. Que signifie cette *Jemeinigkeit*? *Dasein* signifie que le *Dasein* a à être. Mais cette « obligation » à être, cette manière d'être est une exposition tellement directe, qu'elle en devient mienne! C'est l'emphase de cette rectitude qui s'exprime par une notion de *propriété première* qu'est la *Jemeinigkeit*. La *Jemeinigkeit*, c'est l'extrême mesure de la façon dont le *Dasein* est assujéti à l'essance. Heidegger dit quelques lignes plus bas : c'est parce que le *Dasein* est *Jemeinigkeit* qu'il est un *Ich*. Il ne dit pas du tout que le *Dasein* est *Jemeinigkeit*, parce qu'il est un *Ich* ; il va au contraire vers le *Ich* à partir de la *Jemeinigkeit*, vers moi à partir du « superlatif » ou de l'emphase de cet assujettissement, de cet *être-livré-à-être*, de cette *Ausgeliefertheit*. Le *Dasein* est tellement livré à l'être que l'être est le sien. C'est à partir de cette impossibilité de me refuser à cette aventure que cette aventure est mienne propre, qu'elle est *eigen* [et] que le *Sein* est *Ereignis*. (...) Cette lecture de Heidegger m'a été certainement dictée par l'idée que le moi humain, le soi-même, l'unicité du moi, c'est l'impossibilité de se dérober à l'autre. ¹²⁹

Deux raisons sont donc évoquées pour justifier la proximité entre les notions d'otage et celle de la *Jemeinigkeit* heideggérienne. Dans un premier temps, les deux notions servent à exprimer l'impossibilité intrinsèque d'échapper à la condition dans laquelle nous sommes jetés : la responsabilité pour autrui d'une part, l'*avoir-à-être* d'autre part.

¹²⁹ *DQVI* 146-7.

Comprendre quoi que ce soit à la *Geworfenheit* heideggérienne exige qu'on médite d'abord un peu sur le sens du mot '*Dasein*'. Si, pour Heidegger, le *Dasein* est le « là » de l'être, c'est parce que c'est là et pas ailleurs que l'être se manifeste. (Thèse qui, d'ailleurs, n'est pas moins vraie lorsque Heidegger parle du *Dasein* comme d'un *Wegsein*¹³⁰—littéralement d'un *être-pas-là* ou d'un *être-ailleurs*. En fait, cette fuite vis-à-vis de soi ne fait que confirmer, négativement, que le *Dasein* est bel et bien « là », c'est-à-dire ouvert et prêt à accueillir la vérité de l'être, et ce, même s'il ne le fait pas toujours de façon expresse). En tant qu'il est le « là » de l'être et de lui-même, Heidegger dit que le *Dasein* a à être. La notion de « propriété » (*eigen*) indiquée dans la *Jemeinigkeit* a tout à voir avec l'impossibilité de se refuser à cette aventure qui est toujours *la mienne*. D'où la deuxième raison, plus profonde que la première, de faire un rapprochement avec la condition d'otage chez Levinas: c'est parce que l'*avoir-à-être* me concerne de façon tellement directe que Heidegger peut tirer le Moi de la *Jemeinigkeit*. La proximité des schèmes de pensée de Levinas et de Heidegger saute aux yeux : alors que le moi levinassien se définit par le « ne-pas-pouvoir-se-dérober »¹³¹ à la responsabilité pour autrui, le *Dasein* est ce qu'il est de par son astriction à être.

S'il peut être éclairant de s'aviser de la parenté de certaines idées qui seraient communes à Levinas et Heidegger, il est sans doute aussi nécessaire de voir les limites d'un tel rapprochement. Là encore, c'est Levinas lui-même qui s'en avise. Dans un autre texte du recueil *De Dieu qui vient à l'idée*, « De la déficience sans souci », Levinas reprend presque mot à mot l'argument que nous venons citer et d'expliquer. Mais ce texte insiste davantage sur les *raisons* qui justifient une rupture au-delà du rapprochement. Trois raisons sont fournies.

¹³⁰ Cf. *Beiträge zur Philosophie*.

¹³¹ *DQVI* 147.

La première nous est déjà familière : Levinas dit que le *Dasein* « épuise son sens à être là, à être-le-là se déroulant comme être-au-monde. »¹³² Plus loin, dans le même texte, il parle de « cette réduction de l'humanité à la tâche d'être. »¹³³ Cet argument a trait aux *limites* du discours ontologique : en réduisant la tâche de l'homme à être-le-là, l'ontologie apprécierait l'humanité de l'homme trop pauvrement. Selon Levinas, seule une pensée qui va au-delà de l'être peut correspondre à notre tâche d'homme (qui est celle d'une responsabilité *absolue* pour mon prochain). Le fossé qui sépare Levinas de Heidegger est ici à son comble. Car, pour Heidegger, il ne fait aucun doute que la dignité de l'homme ne peut être déterminée qu'à la mesure de sa finitude ou de son ouverture à l'être (de cette « tâche d'être », pour reprendre l'expression de Levinas). Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger dit « l'humanité de l'homme repose dans son essence. »¹³⁴ Or, si tous les efforts de la *Lettre* visent bien à « rendre l'homme humain » en le réinstaurant « dans son essence »¹³⁵, il faut bien voir que cette essence est une essence finie, c'est-à-dire limitée. Le *Dasein* est mortel. Finitude de l'être qui, chez Heidegger, n'est cependant pas seulement quelque chose de « négatif » ou de « réducteur », mais qui correspond aussi, en même temps, à l'ouverture du *Dasein*. La « dignité propre »¹³⁶ de l'homme tient à ce que l'être se remet à lui en s'exposant comme ouverture du faire-sens. Ce qui est proprement donné dans l'ouverture, c'est—positivement— l'*avoir-à-faire-sens*. C'est pour cette raison que Heidegger dit que l'homme est responsable de l'être et que la pensée de l'être est une éthique originelle. Clairement, la finitude du *Dasein* est aussi une essence « positive ». D'ailleurs, Heidegger parle dans la *Lettre* de la finitude du *Dasein* comme d'un « possible », comme d'un « pouvoir » : pouvoir d'accomplir l'être, c'est-à-dire de faire sens de l'être. On peut donc dire que l'éthique

¹³² *DQVI* 81.

¹³³ *DQVI* 81; nous soulignons.

¹³⁴ *LH* 84.

¹³⁵ *LH* 84.

¹³⁶ *LH* 75.

heideggérienne est résolument tournée vers l'avenir, voire qu'elle est animée d'un certain espoir. Cette ouverture—inscrite dans le *Sein können* et dans la priorité du futur que Heidegger reconnaissait sur les autres modes de la temporalité—semble avoir échappé à Levinas.

La deuxième raison qui pousse Levinas à vouloir démarquer son projet de celui de Heidegger a à voir avec la mort. En parlant de la tâche du *Dasein* qui consiste à « articuler l'*Er-eignis* de l'être », Levinas souligne que « cette façon d'être en question comme *Er-eignis* (...) est développée (...) comme aventure à la mort. »¹³⁷ Là encore, l'argument recoupe ce que nous venons à peine d'expliquer et a trait aux réserves de Levinas eu égard à une conception de l'homme trop exclusivement centrée sur sa finitude. Levinas a vraisemblablement ici en tête la dialectique de l'authenticité et de l'inauthenticité avec laquelle Heidegger travaille dans *Sein und Zeit* : « Finitude qui en tant que telle, comporte déjà la possibilité d'une déficience : d'une retombée dans la vie quotidienne obnubilant la « certitude *a priori* » de la fin (...) Nous retrouvons, ici encore, la déficience humaine comme l'envers de sa tâche d'être. »¹³⁸ Ce côté « déficient » du *Dasein*, c'est sa tendance à être « là », mais sur le mode la déchéance à soi. Le *Dasein* est celui qui a le pouvoir ou la capacité d'être « là », mais qui, le plus souvent, n'est pas présent à lui-même (n'est tout simplement pas « là »). Dit encore autrement : si le *Dasein* est bel et bien l'étant pour lequel il y va en son être de cet être même, le *Dasein* est aussi—Heidegger dirait surtout!—celui qui fuit devant son propre pouvoir-être.

Levinas a certes consacré certaines de ses plus belles pages au thème de la mort, mais il en est somme toute très peu question dans *Autrement qu'être*¹³⁹. Son attention se porte visiblement ailleurs : ce qu'il l'intéresse par-dessus tout, c'est la transcendance, le passage vers l'*autre de l'être* (d'où le titre du livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Pour le peu

¹³⁷ *DQVI* 82.

¹³⁸ *DQVI* 82; nous soulignons.

¹³⁹ Cf. *Le temps et l'autre* et le cours *Dieu, la mort et le temps*.

qu'il en parle, c'est justement à la lumière de la notion de transcendance que Levinas va aborder la question de la mort dans *Autrement qu'être*. À rebours de l'analyse heideggérienne qui cerne la plus haute vérité de l'homme dans sa finitude, Levinas décrit l'humanité de l'homme comme transcendance. La relation entre moi et l'autre est le lieu de cette transcendance et celle-ci s'accomplit comme substitution. Or, cette transcendance s'entend en plusieurs sens. Dans le texte qui nous concerne, Levinas parle de la transcendance du sujet comme d'une percée au-delà de la mort : « Moi ou je, c'est-à-dire absolument différent de tout autre moi, c'est-à-dire ayant un sens malgré la mort, ouvrant, contre l'ontologie de la mort, un ordre où la mort peut ne pas être reconnue. »¹⁴⁰ Soulignons-le : la transcendance du moi contient la possibilité d' « un sens malgré la mort. »

Pour comprendre le sens de cette phrase, il faut avoir lu d'autres textes de Levinas, car elle demeure peu expliquée dans *Autrement qu'être*. Dans le cours *Dieu, la mort et le Temps*, Levinas dit essayer de « penser la mort à partir du temps—et non pas, comme chez Heidegger, le temps à partir de la mort »¹⁴¹. La thèse de Levinas est la suivante : la signification de la temporalité (et partant, celle de la mort), ne se laisse penser qu'à partir de la relation avec l'autre. Par là, Levinas cherche simplement à traduire à une vérité essentielle : la mort n'est pas une fin en soi, mais ouvre plutôt de nouveaux horizons de sens (lesquels ne peuvent évidemment être accomplis que par les survivants).

Or, si l'analyse phénoménologique de Levinas nous paraît convaincante sur ce point, nous nous demandons cependant quel sens donner à la proposition d'*Autrement qu'être* selon laquelle le moi ouvre « un ordre où la mort peut ne pas être reconnue. » Comment la mort peut-elle ne pas être reconnue ? De quel *ordre* s'agit-il au juste ? Car, si, pour autrui, ma mort signifie (c'est

¹⁴⁰ AE 182.

¹⁴¹ DMT 123.

ce que les analyses de Levinas *lui-même* montrent) et qu'elle sonne la fin pour moi, *qui*, donc, ne la reconnaîtrait pas ? À moins, bien sûr, que Levinas parle d'une « vie après la mort », mais l'idée n'est pas formulée *comme telle* dans *Autrement qu'être*. La théorie de l'incarnation développée au troisième chapitre n'a pas cette portée, même si elle semble parfois le suggérer. De toute façon, elle ne repose pas elle non plus sur des assises phénoménologiques très solides, ce qui ne fait qu'affermir nos doutes. Faute de développements, nous nous trouvons ici dans une impasse qui tient peut-être à la confusion entre le transcendant et le transcendantal¹⁴². Chose sûre, Levinas n'est pas tout à fait clair à ce sujet dans *Autrement qu'être*, et l'on peut certes s'interroger sur la pertinence argumentative de son discours en ce qui a trait à cette affirmation pour le moins audacieuse.

Mais poursuivons notre route. En voulant distinguer la condition d'otage de la *Jemeinigkeit* heideggérienne, Levinas dévoile un autre aspect de sa critique du *Dasein*, un troisième, sans doute le plus important de tous, mais qui comporte lui aussi son lot de problèmes d'interprétation. Levinas estime que le *Dasein* n'est pas assez passif : « Ce qui est frappant dans toute cette analyse—déjà si portée à entrevoir le sens de l'humain à partir d'une passivité et d'un passif plus passif que tout pâtre et toute patience corrélatifs d'actes—c'est sa fidélité à l'idée d'assomptions, de compréhension, de saisie, c'est cette résurgence du courage derrière la passivité. »¹⁴³

De façon assez inhabituelle, le texte placé entre les deux tirets nous révèle un Levinas plutôt tendre à l'endroit de Heidegger. Levinas nous dit que Heidegger y était *presque*—mais il n'aurait finalement pas été en mesure de rompre décisivement avec une rationalité qui, toujours, assure un fondement en raison à la philosophie. Ce passage fait écho à un texte de 1963, la *Trace*

¹⁴² C'est ce que suggère, mais pour des raisons différentes, Françoise Dastur (dans « Intentionnalité et Métaphysique », in *Positivité et Transcendance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 125).

¹⁴³ *DQVI* 82.

de l'autre, dans lequel Levinas parle en termes encore très élogieux de la démarche « anti-intellectualiste »¹⁴⁴ de Heidegger. Encore en 1978—donc quatre ans après la parution d'*Autrement qu'être*—Levinas parlait très positivement du « dégrisement de la raison chez Heidegger. »¹⁴⁵ Au fond, ces trois textes disent la même chose : Heidegger aurait bien vu la passivité du sujet, mais ne l'aurait pas pensée de façon assez radicale. L'une des rares références explicites à Heidegger dans *Autrement qu'être* va dans la même direction :

dans la tradition philosophique de l'Occident, ...la structure de l'intentionnalité demeure encore celle de la pensée ou de la compréhension. L'affectif reste information : sur soi, sur les valeurs (comme chez Max Scheler), sur une dis-position de l'essence de l'être et à la fois, de par cette disposition, entendement de l'essence (comme la *Stimmung* de Heidegger), onto-logie, quelles que soient les modalités et les structures de l'existence qui débordent tout ce que la tradition intellectualiste entendait par pensée, mais qui ne s'en arriment pas moins en un *logos* de l'être.¹⁴⁶

En restant fidèle à l'idée d'assomption, l'analyse phénoménologique de la *Stimmung* ne parviendrait pas à faire voir la passivité radicale qui se dessine au sein de l'affectivité. Le volet proprement « phénoménologique » du programme d'*Autrement qu'être* a l'ambition d'élaborer une structure de phénoménale « plus souple » ou « plus passive » que celle qui est développée dans *Sein und Zeit*.

b) La non-phénoménalité d'autrui

En toute rigueur, il faudrait dire que cet « assouplissement » n'en est pas vraiment un, car le projet de Levinas est beaucoup plus radical encore. Il affirme vouloir faire « éclater la structure

¹⁴⁴ TA 264.

¹⁴⁵ « Sous des termes différents, cette relation de transcendance se montre—ne fût-ce qu'un instant—dans les philosophies du savoir. C'est l'au-delà de l'être chez Platon, c'est l'entrée « par la porte » de l'intellect agent chez Aristote ; c'est l'exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant ; c'est la recherche de la reconnaissance par l'autre chez Hegel ; c'est le renouvellement de la durée chez Bergson... ; c'est le dégrisement de la raison chez Heidegger. » *DQVI* 185.

¹⁴⁶ AE 107.

intentionnelle »¹⁴⁷ de la conscience. Or, s'il s'avère nécessaire de faire éclater les limites de l'intentionnalité, c'est parce que l'objet privilégié de la phénoménologie *lui-même* l'exige : « autrui signifie par lui-même, sans médiation. »¹⁴⁸ Autrui est une énigme qui ne se réduit pas à la phénoménologie, si celle-ci conserve le sens que Husserl lui a donné. Structurée selon le jeu des protentions et des rétentions, Levinas souligne que la relation entre le Même et l'Autre décrite dans la phénoménologie husserlienne s'inscrit dans le cadre d'une problématique de l'attente et du remplissement et qu'elle ne permet pas, en tant que telle, la transcendance vers l'autre. Pour des raisons structurelles ou de principe, donc, la phénoménologie de Husserl ne peut pas assurer cette « différence de l'indiscernable », cette différence qui fait de chaque individu un être unique au monde. « Prendre conscience d'un être, c'est donc toujours, pour celui-ci, être saisi à travers une idéalité et à partir d'un Dit. Même un être empirique individuel s'aborde à travers l'idéalité du *logos*. »¹⁴⁹ Dans la mesure où l'altérité est médiatisée par l'*arché* de la conscience intentionnelle, la transcendance de l'autre serait toujours amortie, amoindrie et, de ce fait, annulée.

Or, Levinas veut assurer la dignité du moi et cela passe par une description non-violente de l'altérité d'autrui. Pour y arriver, Levinas croit nécessaire de devoir rompre avec une philosophie dominée par la métaphore de la lumière. En effet, les analyses de Levinas veulent montrer que l'individu inquiète au-delà du visible : « le prochain ne comble pas l'approche. »¹⁵⁰ Le visage « n'apparaît pas »¹⁵¹ et commande, en tant que tel, quelque chose comme une « autre phénoménologie »¹⁵². Bernhard Waldenfels a tout à fait raison de nous rappeler que c'est exactement « là », c'est-à-dire dans cette percée du visage au-delà du visible, que « s'éclaire la

¹⁴⁷ *AE* 163.

¹⁴⁸ *AE* 270.

¹⁴⁹ *AE* 157.

¹⁵⁰ *AE* 114.

¹⁵¹ *AE* 137.

¹⁵² *Tr.Int.* 18.

distance prise par Levinas d'avec le schéma phénoménal de la conscience »¹⁵³. Tâchons maintenant d'éclairer positivement le sens de cette phénoménologie.

c) L'inversion de l'intentionnalité

C'est dans l'analyse phénoménologique du visage, dans *Totalité et Infini*, que Levinas a tenté pour la première fois de décrire une relation qui ne serait pas investie par l'*arché* de la conscience intentionnelle. Le texte de Levinas veut nous faire voir que c'est en tant qu'il est visage que l'autre est tout-autre, c'est-à-dire incommensurable avec la conscience. L'analyse du face-à-face veut décrire une relation sans médiation, pure de toute violence. Pour des raisons qui nous échappent, le terme de 'visage' est beaucoup moins fréquent dans *Autrement qu'être* que dans *Totalité et Infini*, et celui de 'face-à-face' a pour sa part complètement disparu. Dans *Autrement qu'être*, la description de l'accueil du visage fait place à une analyse de ce que Levinas appelle « la proximité », mais qui s'énonce dans des termes très similaires à ceux qu'utilisaient Levinas pour décrire le face-à-face dans *Totalité et Infini*: « la proximité est une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité. »¹⁵⁴ L'« objet »—le seul—auquel la phénoménologie de Levinas va s'intéresser dans *Autrement qu'être* ou même dans l'œuvre tardive en général, est la responsabilité pour autrui qui se trame au fond de la proximité.

Si les descriptions phénoménologiques de la proximité peuvent parfois nous sembler peu « orthodoxes », c'est que Levinas rompt avec une idée fondamentale à la phénoménologie. Le respect de l'altérité d'autrui exige une phénoménologie qui tranche avec une pensée où le donné est toujours assumé par la conscience qui l'accueille. Voulant suspendre—ou, mieux, interrompre—la violence de l'ontologie phénoménologique, Levinas soumet la phénoménologie

¹⁵³ PT 217.

¹⁵⁴ AE 169.

à une *inversion de l'intentionnalité*. Il écrit, en effet, que la relation entre le même et l'autre—la responsabilité— « se laissera reconnaître comme substitution dans une analyse partant de la proximité (...) et se décrivant, si possible, comme *inversion de son intentionnalité*. »¹⁵⁵

Ce que ce « si possible » sous-entend n'est pas aisé à dire, mais il témoigne assurément d'une certaine retenue. Levinas semble conscient de la témérité de son programme. Mais est-ce que la phénoménologie peut vraiment subir une telle « mutation »? Or, il semble que oui : « La phénoménologie peut suivre ce retournement de la thématization en anarchie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve jetée la phénoménologie car l'éthique est au niveau de ce retournement. »¹⁵⁶ Levinas nous dit que le langage *d'Autrement qu'être* (lequel, souligne Levinas, serait un « langage éthique ») cherche à exprimer le renversement subi par la conscience intentionnelle. Tous les termes dont Levinas se sert pour décrire la structure de la subjectivité veulent définir ce trope. Il parle de la substitution comme d'un processus « où l'identité s'invertit »¹⁵⁷ ; dans l'analyse de la sensibilité, il soutient que « l'obsession traverse la conscience à contre-courant »¹⁵⁸ ; et « la récurrence à soi dans la *responsabilité-pour-les-autres*... va à rebours de l'intentionnalité. »¹⁵⁹

Même si les analyses de Levinas semblent surtout destinées à remettre en question la phénoménologie de Husserl, le renversement de l'intentionnalité décrit dans *Autrement qu'être* peut aussi être compris comme une alternative à « la théorie de la double intentionnalité »¹⁶⁰ que Levinas repère chez Heidegger. Dans l'analyse heideggérienne de l'affectivité (*Befindlichkeit*), Levinas estime que le *Dasein* n'est pas assez sensible à la provocation de l'autre homme, dans la mesure où c'est toujours en référence à sa propre situation que le *Dasein* interprète celle de

¹⁵⁵ AE 80; nous soulignons.

¹⁵⁶ AE 192.

¹⁵⁷ AE 181.

¹⁵⁸ AE 159.

¹⁵⁹ AE 177.

¹⁶⁰ EN 127.

l'autre. Il y aurait une sorte de redoublement de l'intentionnalité (moi qui pense comprendre l'autre parce que l'autre est mon semblable), qui, en tant que tel, ne rendrait jamais justice à l'altérité de l'autre homme. Levinas veut montrer les limites d'un tel discours en faisant valoir un contre-exemple :

La peur pour autrui n'entre pas dans l'analyse heideggérienne de la *Befindlichkeit* parce que dans cette théorie—très admirable de la double intentionnalité—toute émotion, toute peur, est finalement émotion pour soi, peur pour soi, peur du chien mais angoisse pour soi. Et la crainte pour l'autre ?

Évidemment, on peut l'interpréter comme la crainte pour soi, sous prétexte que craignant pour l'autre je peux craindre d'être dans la même situation qu'autrui. Mais ce n'est tout de même pas cela la crainte pour l'autre : la mère qui a peur pour l'enfant, chacun d'entre nous qui a peur pour l'ami, crainte pour l'autre. (Mais tout autre homme est ami, vous comprenez ?)...La théorie de la *Befindlichkeit* n'est-elle pas trop courte ici ?¹⁶¹

L'argument de Levinas est clair : Heidegger ne pense pas de façon radicale le *pour l'autre*. Il ne dit pas que le redoublement de l'intentionnalité ne s'accomplit pas (« Évidemment...»), il dit que la signification du *pour l'autre* ne procède pas d'un retour de la conscience sur elle-même. Craindre pour autrui ne revient pas à craindre pour soi (comme le dit SZ). À la limite, on pourrait croire que Levinas veut nous dire que craindre pour autrui ne se compare même pas à la crainte pour soi, étant donné qu'autrui n'est jamais celui que je pense qu'il est¹⁶². *Il est le transcendant*. Il est l'insaisissable.

Voilà, esquissées dans ces grandes lignes, les raisons pour lesquelles Levinas cherche à rompre avec l'analyse du *Dasein* heideggérien. Selon Levinas, la structure de la relation entre le Même et l'Autre (la proximité) sollicite une phénoménologie « plus passive » encore que celle qui a permis à Heidegger de décrire la naissance du *Ich* à partir de la *Jemeinigkeit*. L'inversion de l'intentionnalité est le motif central d'une telle phénoménologie. Concrètement, l'inversion

¹⁶¹ EN 127 .

¹⁶² Voir, à ce propos, les explications très éclairantes de Werner Stegmaier, «Heidegger und Emmanuel Levinas », in *Heidegger Handbuch*, 421.

cherche à exprimer l'idée d'une « *passivité en deçà de toute passivité* », une passivité qui « se définit en termes tout autres que ceux de l'intentionnalité où le subir est toujours aussi un assumer, c'est-à-dire une expérience devancée et consentie, déjà origine et *arché*. »¹⁶³ Les termes qu'utilisent Levinas dans sa phénoménologie (substitution, otage, proximité, etc.) servent à montrer que l'ouverture qui structure originellement le nœud du subjectif ne s'entend pas d'abord comme compréhension de l'être, mais est déjà responsabilité pour autrui.

d) Ouverture et exposition

Le problème dominant de la phénoménologie de Levinas tient en une question toute simple : « Comment penser l'ouverture sur l'autre de l'être sans que l'ouverture, comme telle, signifie aussitôt un rassemblement en conjoncture, en unité de l'essence où s'enliserait aussitôt le sujet même à qui ce rassemblement se dévoilerait ? »¹⁶⁴ Plus clairement encore : « L'ouverture peut-elle avoir une autre signification que celle du dévoilement ? »¹⁶⁵ L'enjeu est énorme : sans remettre en doute l'héritage phénoménologique comme tel, Levinas évoque la possibilité de contourner ou d'échapper à la phénoménologie, en voulant laisser signifier des significations qui ne s'y ramènent pas ou qui ne s'y réduisent pas. Mais comment s'y prend-t-il ?

C'est probablement dans *Humanisme de l'autre homme* que Levinas est le plus clair quant au sens à donner à sa phénoménologie. Dans le texte « Sans identité », sa réflexion tourne justement autour du sens du mot 'ouverture'. Il affirme que « l'ouverture peut s'entendre en plusieurs sens. »¹⁶⁶ Précisément, son texte en distinguera trois: l'ouverture « peut signifier l'ouverture de tout objet à tous les autres », comme dans la troisième *Analogie* de la *Critique de*

¹⁶³ AE 160.

¹⁶⁴ AE 26.

¹⁶⁵ AE 225.

¹⁶⁶ HH 92.

la Raison Pure chez Kant ; elle peut aussi désigner « une extase dans l'être », celle que Heidegger esquisse dans *Sein und Zeit* ; enfin, l'ouverture peut prendre un sens *charnel* : « c'est la vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui peut se montrer, au-delà de tout ce qui, de l'essence de l'être, peut s'exposer à la compréhension et à la célébration. »¹⁶⁷

C'est dans l'analyse de la sensibilité et de la vulnérabilité que Levinas trace les grandes lignes de sa phénoménologie, laquelle se réfère à la troisième des trois définitions que nous venons d'étaler. Il n'est pas nécessaire d'aller dans le détail pour voir la différence fondamentale à laquelle mènent ou veulent mener ses analyses, précisément la différence entre les notions d'« ouverture » et d'« exposition ». Dès l'introduction à *Autrement qu'être*, Levinas affirme que « l'intrigue de l'Autre dans le Même (...) ne revient pas à une ouverture de l'Autre au Même. »¹⁶⁸ D'une certaine façon, on peut dire que chaque ligne du livre veut éclaircir le sens de cette proposition. Deux raisons, solidaires l'une de l'autre, sont évoquées pour justifier cette différence : la première est, si l'on peut dire, « temporelle », et la seconde a à voir avec la lumière, la luminosité.

Car il se tient dans la proximité, le moi à affaire à autrui *avant* toute ouverture du moi sur autrui. En décrivant la structure de la subjectivité selon le trope de l'*autre-dans-même*, Levinas veut nous faire voir que la responsabilité qui me lie à mon prochain est une responsabilité *antérieure* à l'échange de réponses et de questions qui structurent le dialogue. Le dialogue comporte toujours la possibilité du refus (Heidegger n'a-t-il pas montré comment l'ouverture était toujours aussi en même temps une fermeture¹⁶⁹ ?) Or, la responsabilité pour autrui est totale et irrécusable, ne procède d'aucun engagement libre. Assignation qui signifie depuis un passé

¹⁶⁷ *HH* 92.

¹⁶⁸ *AE* 46.

¹⁶⁹ Cf. *De l'essence de la vérité* (1943), dans *Question III*.

plus ancien que le passé représentable par la conscience intentionnelle, « passé pré-originel et anarchique. »¹⁷⁰ Si, donc, Levinas affirme que « le contact n'est pas ouverture sur l'être mais exposition à l'être »¹⁷¹, c'est parce que le contact qui se dessine au sein de la proximité précède toute initiative. La notion d'exposition jouit d'un privilège temporel par rapport à celle de l'ouverture, car elle décrit, selon Levinas, une astringence plus exigeante, plus radicale—*plus ancienne*— que celle impliquée dans l'ouverture du *Dasein* sur l'être. On ne choisit pas la responsabilité : être moi, c'est être responsable d'autrui.

La distinction entre les termes d'ouverture et d'exposition a aussi beaucoup à voir avec l'ambition de Levinas d'interrompre ou de suspendre le privilège du *voir* en phénoménologie. Levinas soutient—à bon droit—que le voir est la détermination essentielle du sens en métaphysique : « se montrer, s'éclairer, c'est précisément cela avoir un sens. »¹⁷² Cette thèse, Hegel et Heidegger l'ont tous deux montrée à leur façon, et c'est bien ce que Levinas entend remettre en question. Si Levinas dit devoir s'écarter de « la phénoménologie communément admise »¹⁷³, c'est parce que « le soi-même n'entre pas dans le jeu d'étalages et de dissimulations. »¹⁷⁴ La phénoménologie de Levinas porte sur une « énigme » ou une « intrigue » qui ne se dit pas en termes de lumière et de luminosité : le visage, rappelons-le, est *invisible*.

On sait que Heidegger s'est aussi laissé fasciner par une phénoménologie de l'inapparent. Dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger le déclare d'ailleurs très ouvertement. Le ton est même un peu solennel : « ce qui demeure, pour la pensée, gardé en réserve, savoir s'y engager, voilà ce que la pensée doit d'abord apprendre. »¹⁷⁵ À coup sûr, les *Beiträge zur Philosophie* et la conférence *Zeit und Sein* démontrent que c'est bien sur cette voie

¹⁷⁰ AE 23.

¹⁷¹ AE 128.

¹⁷² DQVI 94.

¹⁷³ Tr.Int. 25.

¹⁷⁴ AE 165.

¹⁷⁵ QIV 288.

que Heidegger s'est engagé après *Être et Temps*. La différence ontologique, par exemple, est pensée dans les termes du retrait et de la trace¹⁷⁶, deux termes qui se retrouvent au centre des analyses phénoménologiques de Levinas. Pure coïncidence ? Probablement pas. Chose sûre, cela nous mène, une fois encore, à considérer la proximité entre le mouvement de l'être chez Heidegger et la transcendance d'autrui chez Levinas. Levinas reconnaît qu'il y a des schèmes qui sont communs à lui et à Heidegger¹⁷⁷. Sans rien prouver, un tel aveu suggère que les projets de Heidegger et de Levinas ne sont pas diamétralement opposés, en tous cas pas sur le plan « formel ». Selon nous, il y a bel et bien une certaine convergence dans leur façon de faire de la phénoménologie, et c'est aussi ce que Françoise Dastur a remarqué dans sa contribution au recueil *Positivité et Transcendance* :

Par-delà la « réplique » à l'ontologie fondamentale de Heidegger, par-delà ce qu'il présente comme un renversement de primauté entre l'autre et le même, entre l'ontologie et l'éthique, l'ontologique et le métaphysique, n'y a-t-il pas des schèmes de pensée « postmétaphysique » et donc irréductibles au transcendantalisme qui sont communs à Heidegger et à Lévinas et qui attestent que ce dernier ne s'est pas simplement livré à une « restauration » de la métaphysique, mais a, sous ce même nom de « métaphysique », repris et accompli à sa manière cette *Verwindung*, cette guérison et assumption dans laquelle s'est engagé le dernier Heidegger?¹⁷⁸

Mais le rapprochement a ses limites. Levinas estime que même si Heidegger a voulu donner un sens à « ce qui ne se montre pas », il dit qu'il n'a jamais pour autant cessé d'utiliser les métaphores du visible et de la luminosité dans ses descriptions. L'invisible a toujours été pensé comme la contrepartie du visible, déterminé, précisément, à travers une dialectique qui lie voilement et dévoilement. D'où la critique de Levinas, qui affirme que « l'inconnu et l'inconnaissable se réfère[nt] encore à un présent, forme[nt] structure avec lui »¹⁷⁹. Chez

¹⁷⁶ Notamment dans *Der Spruch des Anaximanders*.

¹⁷⁷ Cf. *Transcendance et Intelligibilité et Autrement que savoir*.

¹⁷⁸ *Intentionnalité et Métaphysique* 141.

¹⁷⁹ *AE* 241.

Heidegger, « tout débordement de la présence réelle se signale, se mesure et se décrit. »¹⁸⁰ C'est sans doute pour *cette* raison que Levinas a toujours soutenu que Heidegger était demeuré un phénoménologue, et en ce sens, un penseur « grec » au sens fort du terme.

Depuis ses toutes premières œuvres, la pensée de Levinas cherche à correspondre au « miracle de l'éthique avant la lumière »¹⁸¹. Miracle qui ne s'accompagnerait pas de la vision d'une lumière, mais qui s'éprouverait comme *traumatisme*. Le sujet « a été sensible à la provocation qui ne s'est jamais présentée mais qui a frappé de traumatisme. »¹⁸² Obsession, traumatisme, otage, blessure, outrage—le lexique de Levinas prend une tournure décidément violente, ce qui, avouons-le, étonne de la part d'un philosophe qui cherche à articuler positivement la signification de l'éthique. Ricœur n'a pas manqué de constater ce paradoxe : « Pourquoi cette montée aux extrêmes (...) ? Pourquoi cette surenchère du pathique en pathétique et pathologique ? »¹⁸³ La réponse, c'est aussi lui qui va nous la dire : « Parce qu'on en a jamais fini avec l'obsession inverse, celle de l'apparition, de la phénoménalité. »¹⁸⁴ Cela peut sembler bizarre, mais Ricœur a tout à fait raison de dire que la violence du langage de Levinas est la conséquence directe d'un refus (de la phénoménologie, de l'ontologie), le contrepois d'un langage qu'il cherche à éviter (la « métaphysique »). Voici la preuve : « ce refus d'apparaître est donc positivement la responsabilité pour autrui. »¹⁸⁵ Il y a, certes, là un paradoxe, mais le paradoxe n'est pas innocent, ni inconscient: selon Levinas, seul un langage aussi extrême peut arriver à exprimer la passivité radicale de l'exposition, et c'est seulement parce que l'exposition

¹⁸⁰ *DQVI* 181.

¹⁸¹ *AE* 75.

¹⁸² *AE* 226.

¹⁸³ Paul Ricoeur, *Autrement*, 21.

¹⁸⁴ *idem*

¹⁸⁵ *PT* 106.

est encore plus passive que l'ouverture que Levinas peut dire que le « Moi—ce n'est pas une inimitable nuance de la *Jemeinigkeit*. »¹⁸⁶

e) Deux problèmes d'interprétation

Malgré toutes les précautions critiques prises par Levinas, la notion d'exposition à laquelle aboutit son analyse n'est pas exempte d'ambiguïté. D'abord, il faut bien voir qu'*avant ou en dehors de l'intervention du tiers*, le sujet est totalement vidé de toute consistance autre que celle de son élection par autrui. C'est bien ce qu'implique l'idée d'un « transfert » du *par* au *pour* autrui, avec laquelle Levinas décrit la naissance même du moi : « Subir par autrui, n'est patience absolue que si ce 'par autrui' est déjà 'pour autrui'. Ce transfert—autre qu'intéressé, 'autrement qu'essence'—est la subjectivité même. »¹⁸⁷ L'exposition (le *par autrui*) et la substitution (le *pour autrui*) seraient, en fait, deux côtés de la même médaille. C'est la même structure—la structure de la subjectivité—décrite de deux points de vue différents. Si l'une et l'autre sont impensables sans l'autre, c'est parce que le *subir* n'attend pas, il est déjà responsabilité ; de la même façon, la responsabilité n'est elle-même envisageable que comme réponse, c'est-à-dire comme engagement responsable répondant à un subir qui l'a toujours-déjà devancé.

Or, ce modèle implique non seulement que toute forme d'initiative ou de commencement soit radicalement exclue (ce que Levinas avoue lui-même, on l'a déjà expliqué), mais aussi que son inscription dans un *lieu*, sa localisation n'ait pas la moindre importance. En effet, la passivité du sujet est « sans réserve »¹⁸⁸. Dans *Autrement qu'être*, le sujet est radicalement expulsé *hors de*

¹⁸⁶ AE 201.

¹⁸⁷ AE 175-6; nous soulignons.

¹⁸⁸ DQVI 120-1.

lui-même, et les métaphores¹⁸⁹ qu'utilise Levinas montrent bien que le corps—ou la sensibilité ou la matérialité du sujet, peu importe—ne comporte aucun « reste » qui serait laissé intact par l'appel éthique. Or, si *rien* ne subsiste « en deçà de l'appel »¹⁹⁰, si *tout* le sujet se résout dans la radicalité de l'appel à la responsabilité, le sujet n'a, apparemment, aucune substantialité. C'est aussi à cette conclusion qu'arrive Jocelyn Benoist dans sa contribution au recueil « Positivité et Transcendance », qui soutient très justement qu'il n'y a pas « en deçà ou en dehors de l'appel, une autre forme d'altérité du Soi à soi, qui n'ait pas une signification et une portée immédiatement éthique. »¹⁹¹ Or, son texte cherche à montrer qu'« au 'Me voici' est nécessaire un ici. »¹⁹² Sans son inscription dans un lieu, le sujet de Levinas n'est ni passif, ni non-passif, il n'est tout simplement pas.

La conséquence d'un tel *déracinement* ou d'un tel *non-lieu* (dont—faut-il le rappeler ? — Levinas lui-même se réclame) nous amène à poser une autre question : le sujet a-t-il *quelque chose* à répondre ? S'il est de tout son être *patience radicale* ou *expiation sans réserve* sous la persécution d'autrui, quel est le Dit de son Dire ? C'est à cette même intrication de problèmes qu'ont abouti les réflexions de Bernhard Waldenfels dans son texte « La responsabilité »¹⁹³. Le problème qu'il soulève est le suivant : si le moi répond *avant* d'enregistrer ou d'assimiler l'appel (la responsabilité n'attend pas !), le moi « commence » dès lors en dehors de soi (Levinas dit que le « centre de gravité » du sujet est chez l'autre). Or, si l'identité du sujet se trouve chez l'autre, qu'y a-t-il à répondre ? De quelle latitude dispose le sujet dans le mouvement du répondre ? Ainsi, Waldenfels critique très justement l'absence de toute réflexivité ou rapport à soi dans le

¹⁸⁹ Considérons-en deux, les plus évidentes : la maternité et le « me voici ». Levinas compare la substitution à « la maternité dans son intégral 'pour l'autre' », lequel, rajoute-il, « est le sens ultime et qui est la signification même de la signification. » (AE, 187). La structure de la subjectivité peut aussi s'énoncer comme « me voici », lequel serait « un accusatif qui ne se décline d'aucun nominatif. » (AE, 189).

¹⁹⁰ PT 115.

¹⁹¹ PT 108.

¹⁹² PT 114.

¹⁹³ *Positivité et transcendance*, pp.259.

sujet. En tant qu'il est « Me voici », le moi est vidé de toute substantialité et ne se pense que dans la radicalité d'un pur accusatif¹⁹⁴. Waldenfels ne dit pas qu'il faudrait « sauver un reste du Moi » qui demeurerait épargné par l'assignation d'autrui, mais il insiste sur le fait que dans la réponse même puisse se ménager « un interstice qui permette écho et réflexion. »¹⁹⁵ Car, sans cet « espace » ou ce « jeu » laissé à la subjectivité, la réponse se trouve sans alternative, abandonnée à l'emprise de l'autre. Et dans ce cas, au moins deux questions se posent : d'abord, est-ce qu'on réussit vraiment à épargner le sujet de toute violence ? Peut-on parler de « respect » de l'altérité si je suis totalement soumis à son emprise ? De façon plus pénétrante encore : en tant que telle, la réponse « est-elle encore seulement une réponse ? »¹⁹⁶. Bernhard Waldenfels insiste sur la nécessité de penser une « gamme de réponses possibles »¹⁹⁷ ou encore une « constellation de réponses. »¹⁹⁸ Car, seul un tel espace de réflexion permet, selon nous, d'assurer la distinction entre morale et niaiserie¹⁹⁹.

f) L'intrication de l'être et de l'autre de l'être

Très pertinentes, les critiques de Jocelyn Benoist et de Bernhard Waldenfels montrent certaines apories auxquelles mènent l'intrigue du Dire lorsqu'elle est pensée pour elle-même. La notion d'otage et celle de l'exposition sur laquelle elle débouche posent problème. Et pourtant, il ne faut pas s'arrêter là. Car, Levinas indique très clairement que l'asymétrie radicale de l'assignation est perturbée par l'entrée en scène de la figure du tiers. À intervalles réguliers dans

¹⁹⁴ *PT* 275.

¹⁹⁵ *PT* 276.

¹⁹⁶ *PT* 277.

¹⁹⁷ *idem*

¹⁹⁸ *PT* 282.

¹⁹⁹ Dans *TI et AE*, Levinas dit—nous citons de mémoire—qu'il importe au plus au point d'assurer « la distinction entre morale et niaiserie ».

Autrement qu'être, Levinas rappelle²⁰⁰ à son lecteur la co-originarité du tiers vis-à-vis de la dyade moi-autrui, à savoir que le tiers est d'emblée co-présent dans ou avec le visage d'autrui. Certes, la complication de l'intrigue éthique liée au tiers est décrite comme « secondaire », ou « moins originaire » que la proximité asymétrique qui lie le moi à autrui. On peut supposer que c'est la raison pour laquelle Levinas consacre somme toute très peu de pages au développement de l'intrigue éthique *en relation avec* la présence du tiers. (En effet, la question du tiers n'est déroulée pour elle-même dans *Autrement qu'être* qu'à la toute fin du développement²⁰¹, après deux cent pages consacrées à l'intrigue du Dire pour elle-même).

Et pourtant, nous ne pouvons pas, nous, ses lecteurs, ne pas nous y attarder. N'est-ce pas plutôt, justement, sur l'articulation du Dit *avec* le Dire, du tiers *avec* l'asymétrie de l'assignation éthique que nous devons porter notre attention ? En affirmant que la philosophie elle-même est « éthique *et* ontologique », « grecque *et* non-grecque dans son inspiration »²⁰², en disant que « la subjectivité est précisément le *nœud* (...) de l'essence *et* de l'autre de l'essence »²⁰³, Levinas n'a-t-il pas été assez clair sur le véritable enjeu de sa pensée ? Selon nous, il ne fait aucun doute que ce n'est qu'en interrogeant pour lui-même le problème de cette intrication que l'on peut vraiment saisir le sens de sa philosophie. C'est par là aussi que l'on pourra faire ressortir, avec toute la rigueur et la justesse requise, le sens qui se dégage de sa critique de Heidegger.

²⁰⁰ Rappels qui sont, en fait, des renvois successifs à *AE*. V, 2.

²⁰¹ Cf. *AE* 240-252.

²⁰² Déjà cité.

²⁰³ *AE* 23.

5. La structure de l'autrement qu'être

a) Le tiers

L'entrée en scène de la figure du tiers dans la problématique d'*Autrement qu'être* est le signe ou le signal d'un retournement majeur dans l'argument de Levinas. C'est une entrée qui vient profondément perturber l'asymétrie fondamentale de la proximité : « La responsabilité est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers. »²⁰⁴ La responsabilité pour autrui—pré-originale, irrécusable et « sans réserve »—finit par poser problème dès lors que Levinas tient compte du contexte social dans lequel—toujours—se retrouve la dyade autrui-je. Le problème tient au fait que « 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. »²⁰⁵ La conséquence de cette complication est considérable : c'est que le sujet doit moduler son initiative (jusqu'alors à sens unique) et s'ajuster en fonction de la compréhension globale de sa situation. Le fait qu'il y ait contemporanéité entre mon prochain (autrui) et le tiers, exige la comparaison et, dès lors, la *justice* : « Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique....Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect...l'intelligibilité du système et, par là aussi, une coprésence sur un pied d'égalité devant une cour de justice. »²⁰⁶ C'est à travers l'exigence de *justice* issue du tiers que s'établit la symétrie et que les exigences plurielles qui se présentent au sujet s'arriment ensemble et forment système. Comparaison ou rassemblement qui est aussi une façon de renouer avec tout ce que Levinas a essayé d'écarter de son analyse jusqu'à présent :

²⁰⁴ AE 245.

²⁰⁵ AE 245; nous nous interrogeons sur le sens à donner à la troisième occurrence du mot 'autre', qui est bel et bien écrit avec un A majuscule, sans toutefois qu'on sache pourquoi.

²⁰⁶ AE 245.

intentionnalité, luminosité, intelligibilité, etc. C'est aussi dans ce retournement que la question de la liaison entre pensée, écriture, vérité et philosophie surgit : « Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis ; mise ensemble et contemporanéité ; il faut donc une thématization, pensée, histoire et écriture. »²⁰⁷

Si nous affirmions, il y a un instant à peine, que l'intrigue du tiers mérite toute notre attention, c'est parce qu'elle complique l'argument de Levinas. En effet, le pari majeur d'*Autrement qu'être* est de montrer que l'éthique de la responsabilité a sa manière propre de signifier et que sa signification se meut dans un langage « arraché » au langage ontologique. La distinction entre le Dit et le Dire n'est pas autre chose qu'une distinction entre ce que Levinas appelle le langage de l'ontologie d'une part, et le « langage éthique » d'autre part. Le Dire est l'articulation d'un sens dérégulant le régime de l'être—un *autrement qu'être*. Or, le déroulement de l'intrigue éthique est perturbé par l'entrée en scène de la figure du tiers qui pose—de par sa seule présence—le problème de leur intrication. En effet, il ne suffit pas de dire que l'éthique et l'ontologie « coexistent » comme deux possibilités de la signification²⁰⁸. Il faut montrer comment l'un appelle l'autre, comment l'un et l'autre se déterminent réciproquement. Le parti pris de Levinas est bien connu : tous les efforts d'*Autrement qu'être* visent à montrer la priorité du Dire sur le Dit, priorité de la différence éthique sur la différence ontologique. En fait, Levinas va beaucoup plus loin, et espère montrer que l'ontologie *dérive* de l'éthique : « C'est la proximité du tiers qui introduit, avec les nécessités de la justice, la mesure, la thématization, l'apparaître et la justice. »²⁰⁹ Plus clairement encore : « Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par

²⁰⁷ AE 33.

²⁰⁸ « La signification de l'*un-pour-l'autre* dans la diachronie—la signification de la proximité—ne voisine pas purement et simplement avec la signification du système. » AE 128.

²⁰⁹ AE 188 note 1.

rapport à un autre, prochain lui aussi, est *la naissance de la pensée*, de la conscience et de la justice et de la philosophie. »²¹⁰

b) Différence éthique, différence ontologique

La naissance de la pensée a tout à voir avec la façon dont le Dire « pré-originel » de la responsabilité renoue avec l'*origine*. Par rapport à quelle origine se distingue-t-il ? « Eh bien », souligne très justement Paul Ricœur, « par rapport à une *corrélation* qui annule l'autrement du Dire au bénéfice du dit. »²¹¹ La corrélation qui menace la signification de l'autrement qu'être est la corrélation de l'être et de l'étant, la fameuse « différence ontologique. » Heidegger a montré qu'« il y a une différence radicale entre la résonance verbale du mot être et sa résonance substantive. »²¹² Cette « nouvelle sonorité du verbe », « sa sonorité verbale précisément », c'est, selon Levinas, « l'inoubliable » dans l'œuvre de Heidegger, la « chose la plus extraordinaire »²¹³ qu'il ait apporté à la pensée, et c'est ce que Levinas cherche à saisir sous le mot 'essence' : « dans ce travail, le mot 'essence' désigne l'être différent de l'étant. »²¹⁴ Le mot 'essence', qu'il écrira parfois 'essance', correspond au déploiement de l'être lui-même, l'être dans sa différence d'être et d'étant ou l'être pensé comme différence.

Or, si, chez Heidegger, cette différence « est *la Différence* »²¹⁵, Levinas y voit plutôt une « amphibologie. » Dans le lexique de Levinas, la différence de l'être et de l'étant se dit « amphibologie de l'être et de l'étant. »²¹⁶ Pourquoi amphibologie ? Pour marquer l'ambiguïté où

²¹⁰ AE 204; nous soulignons.

²¹¹ *Autrement*, 6.

²¹² DMT 138.

²¹³ *idem*

²¹⁴ AE 29.

²¹⁵ DMT 138.

²¹⁶ AE 67.

« être et étant peuvent s'entendre. »²¹⁷ Dans l'*Introduction* à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique*, Heidegger écrit : « L'énoncé de la métaphysique, de son commencement à sa consommation, se meut d'étrange façon dans une confusion permanente d'étant et d'être. »²¹⁸ Cette confusion est considérée, par Levinas, comme une ambiguïté et c'est bien cela qui semble l'autoriser à définir une différence plus radicale encore. « Dès le départ, la distinction et l'amphibologie de l'être et de l'étant se montrera importante et l'être—déterminant pour la vérité ; mais cette distinction est aussi une amphibologie et *ne signifie pas l'ultime*. »²¹⁹

Chez Levinas, la notion d'amphibologie se substitue à celle de différence, car la différence de l'être et de l'étant n'est pas assez radicale, car pas assez transcendante. (Pourtant, on sait que Heidegger maintient que l'être est « le transcendant pur et simple. »²²⁰). Dire que la différence consiste en l'ambiguïté de l'étant dans son être et de l'être toujours en un étant, ne revient pas à affirmer la radicale *séparation* de l'un et de l'autre, qui est le sens de la transcendance dans la pensée de Levinas. Voilà une façon claire de voir comment la structure de l'être chez Heidegger et celle de la transcendance d'autrui chez Levinas se distinguent l'une de l'autre. Le travail de Levinas dans *Autrement qu'être* consiste à mener une recherche en quête d'une « exception dérégulant la conjonction de l'essence, de l'étant et de la 'différence'. »²²¹ Exception ou Différence qui n'est évidemment pas autre chose que le Dire de la responsabilité lui-même. Le texte de Levinas distingue nettement la différence que porte le Dire—la différence éthique—de la différence qui se présente dans le Dit—différence ontologique.

²¹⁷ AE 54.

²¹⁸ QI 29.

²¹⁹ AE 29; nous soulignons.

²²⁰ Déjà cité.

²²¹ AE p. X.

c) L'oubli de l'être

Si Heidegger a tant médité sur la signification de la différence ontologique, c'est parce qu'elle recèle ni plus ni moins que le destin de la pensée elle-même. La thèse de Heidegger consiste à dire que la différence est tombée dans l'oubli et que cet oubli constitue le trait fondamental de la métaphysique. Oubli qui n'est cependant pas un symptôme de la bêtise humaine, mais un *événement de l'être lui-même*. Heidegger parle de l'oubli comme d'une « époque de l'être ». Levinas disait à ses élèves de la Sorbonne que l'oubli tient à ce que « la pensée consiste à n'entendre l'être que comme fondation de l'étant. »²²² Pour Heidegger, penser l'être comme fondation revient à recouvrir la vérité de l'être.

Recouvrement qui serait dû à la confusion permanente entre les concepts de Dieu et de l'être. En régime métaphysique, Dieu est conçu comme un étant suprême, comme le fondateur des autres étants. C'est pour cette raison que Heidegger soutient que la métaphysique s'est constituée comme *onto-théo-logie*. Or, la « fin de la métaphysique » coïnciderait avec la levée de l'oubli. La pensée de la vérité de l'être qui se déploie dans l'œuvre tardive de Heidegger est une tentative de *ne plus* penser l'être comme fondement de l'étant, mais de l'entendre plutôt dans sa résonance verbale, c'est-à-dire comme déploiement ou, mieux encore, comme le se-déployer lui-même (ce que Heidegger cherche à exprimer avec le verbe *wesen*). Tentative qui aboutit dans la conférence *Temps et être* à parler de la nécessité de penser l'être *pour lui-même* (« l'être sans l'étant »²²³).

²²² DMT 139.

²²³ QIV 13.

d) La prémisse de l'argument d'*Autrement qu'être*

Levinas voit dans le projet heideggérien une certaine convergence avec le sien. Dans la première leçon de son cours *Dieu et l'onto-théo-logie*²²⁴ (intitulé « Commencer avec Heidegger»), il dit qu' « ici aussi, il s'agit d'en finir avec l'*onto-théo-logie* ». Mais le rapprochement n'aura servi qu'à mieux marquer l'écart dans la phrase qui suit: « Mais une question se pose : la faute de l'*onto-théo-logie* a-t-elle consisté à prendre l'être pour Dieu—ou plutôt à prendre Dieu pour l'être ? Poser cette question, c'est *se demander si l'être*, au sens verbal et au sens substantif, *est l'ultime source du sens*. »²²⁵ Soulignons-le : Levinas s'interroge sur la *source* du sens et se demande si l'être en constitue vraiment la possibilité *ultime*. Question purement rhétorique, bien sûr, car tout le travail de Levinas consiste justement à montrer que 1/ l'être n'est *pas* la *seule* façon dont le sens se pense, et 2/ à établir la priorité de la signification éthique dans l'ordre du sensé. Mesurons-nous ici l'enjeu de telles ambitions ? Car, ce n'est ni plus ni moins que la définition même de la philosophie qui est en question.

En effet, la philosophie cherche et élabore la vérité, et le vrai dit la vérité de l'être et pas autre chose. C'est pour cette raison qu'on dit que la philosophie est une *onto-logie*. Heidegger a montré de façon éclatante comment la philosophie, dans toutes ses ramifications, avait toujours réalisé la même tâche : la philosophie thématise l'être de l'étant. De Platon à Hegel, la philosophie a cherché à représenter l'étant dans son état de présence. La tentative heideggérienne d'un « dépassement » de la métaphysique consiste à vouloir penser le mouvement de présentification de cette présence. Cela s'accomplit à partir d'une méditation autour de *l'il y a*, lequel est clairement associé à un retrait radical de l'être. Or, Levinas n'accorde visiblement pas trop d'importance à la radicalité de ce retrait, et affirme qu'avant ou avec Heidegger, c'est

²²⁴ Deuxième cours de l'année 1976, publié dans le recueil *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1991.

²²⁵ *DMT* 141; nous soulignons.

toujours l'être qui commande, en philosophie, la notion de vérité. Rien n'aurait vraiment changé avec Heidegger.

Levinas dit repérer une certaine confusion, un impensé qui serait à l'origine de la priorité de la question de l'être sur celle de l'éthique. Levinas estime que la philosophie s'est érigée en *subordonnant* la question *du sens* à celle *de l'être*. La question de la philosophie, de son début à sa consommation, est la question de l'être. Or, s'il va de soi pour la philosophie qu'elle « situe dans les limites de l'être toute pensée sensée »²²⁶, c'est, selon Levinas, parce que le sens n'a jamais été cherché ailleurs que dans le déploiement de l'être lui-même. C'est cela que l'œuvre de Heidegger répète en détruisant la métaphysique :

Quel que soit le radicalisme de la destruction de la métaphysique qui s'accomplit dans la pensée heideggérienne de l'être, c'est encore la métaphysique occidentale qui reste le sol que cette pensée retourne ou laboure. C'est l'être, l'*esse* dans son *essance*, dans sa persévérance, dans son événement—dût-il se dissimuler ou rester méconnu dans l'étant—qui, dans toute cette histoire, histoire d'un savoir, constituait l'ultime référent du sens et de la pensée. Dès lors, l'exigence de Heidegger, présentée comme impérative par ses élèves, de faire remonter le sens du mot Dieu à la compréhension de l'être où s'annoncent le sacré et le divin, s'accorde à la tendance dominante de la philosophie qui nous est transmise et qui est théorétique.²²⁷

Qu'il s'agisse de l'être pensé comme différence ontologique ou de l'ontologie elle-même pensée comme différence, c'est encore l'autorité de l'être qui détermine les possibles de la pensée sensée. Selon Levinas, l'être est le seul événement reconnu par la tradition de la philosophie comme articulation du sens. Même chez Heidegger, le *logos* ne se dit qu'à partir et en vue de la différence ontologique, ce qui fait dire à Levinas que « la thèse de Heidegger consiste à poser l'être comme l'origine même du sens. »²²⁸ Or, c'est précisément cela qu'il conteste :

²²⁶ DMT 154.

²²⁷ DSS 239.

²²⁸ DMT 156; Mais il n'est sans doute pas tout à fait juste de dire que la pensée heideggérienne *pose* l'être comme origine du sens, car la lecture heideggérienne de l'histoire de la philosophie consiste justement à ne rien poser, à tout détruire.

Le problème qui, dès lors, se pose pour nous et qui sera le nôtre consiste à se demander si le sens équivaut à l'essence de l'être, c'est-à-dire si le sens qui en philosophie est sens n'est pas déjà une restriction du sens, s'il n'est pas déjà une dérivée ou une dérive du sens²²⁹.

Ce petit texte est d'une importance capitale pour notre travail, car il nous révèle le présupposé herméneutique qui guide toute la recherche de Levinas. Levinas affirme très clairement—la forme interrogative de l'énoncé ne doit pas nous aveugler—qu'il *n'accepte pas* l'accord entre la question du sens et celle de l'être. Ce qui en philosophie est sens serait peut-être « déjà une restriction du sens », une « dérive » d'un sens qui, de toute évidence, serait « plus originel », ou « plus ancien ». D'où « la possibilité de remonter à partir de ce sens (...) à un sens qui ne se dirait plus en termes d'être, ni en termes d'étant. »²³⁰ Telle est l'ambition de Levinas dans *Autrement qu'être*.

La « remontée » vers le sens « pré-originel » de la responsabilité pour autrui est justifiée par la possibilité de distinguer la question du sens de la question (du sens) de l'être. Cela doit être pris au sérieux, car c'est en fait tout l'argument d' *Autrement qu'être* qui repose sur la possibilité de cette distinction. On vient ici, ni plus ni moins, que de mettre le doigt sur la *prémisse* de la thèse de Levinas. En effet, si Levinas n'arrive pas à montrer que la signification peut signifier autrement qu'en ayant recours à l'être, comment la définition de la subjectivité qu'il propose pourrait-elle être une « alternative » légitime à celle du *Dasein*? Et s'il échoue, comment Heidegger pourrait-il ne pas avoir raison? Or, clairement, Levinas remet en question le travail de Heidegger : « la subjectivité décrite comme substitution à l'autre amène à contester la thèse sur l'ultimité—ou la priorité—du problème ontologique. »²³¹ Le problème de l'être qui occupe le *Dasein* n'est pas l'ultime problème.

²²⁹ DQVI 96.

²³⁰ DQVI 96.

²³¹ AE 219.

La question de la séparation—entre l'ontologie et l'éthique—est la toile de fond d'*Autrement qu'être*. Mais Levinas n'a peut-être jamais été aussi clair sur le sens précis de leur intrication que dans le texte *De la signifiante du sens*, qui est sa contribution au recueil «Heidegger et la théologie.» Levinas amorce sa réflexion en s'interrogeant sur «le parallélisme » ou la « non-convergence » que suggèrent les « deux thèmes indiqués par le titre. »²³² La question qui intéresse Levinas, consiste à se demander si on a vraiment affaire à «deux ordres de l'esprit », à des « pensées non assemblables. »²³³ Positivement : est-ce que la théologie et la philosophie sont réconciliables ? La position de Heidegger sur cette question est si connue qu'il est inutile d'y insister. Celle de Levinas l'est peut-être un peu moins, et c'est dans ce texte qu'il nous la révèle : Levinas se demande s'il ne serait pas possible de « chercher un *élargissement de la notion de sens* qui, par-delà le rêve périmé de l'accord entre les propositions de la raison et celles de la foi eût établi *l'unité où le sensé de la pensée de l'être rejoindrait ce qui prend sens à partir des textes bibliques, ou réciproquement.* »²³⁴ Aucun doute : c'est bien de son propre projet que Levinas parle. La philosophie de Levinas est cette tentative de penser l'*unité* des significations bibliques et ontologiques. La structure de l'autrement qu'être se veut un espace où les notions *éthico-bibliques* rejoignent celles de l'ontologie, tout en préservant intacte la distance qui les sépare. Tel est le pari de Levinas.

Or, il va de soi que l'unité des significations ontologiques et éthiques à laquelle la philosophie de Levinas aspire ne sera elle-même pensable, que si l'on parvient d'abord à les détacher ou à les distinguer nettement l'un de l'autre. Levinas est très conscient de l'importance de cette étape dans son argument, et c'est pourquoi il pose la question de la signifiante du sens.

²³² DSS 238.

²³³ *idem*

²³⁴ DSS 238; nous soulignons.

La thèse qu'il défend est la suivante : Levinas estime que « la signification précède l'essence »²³⁵. Il dit aussi—et c'est ce qui devient particulièrement intéressant pour nous— que cette percée au-delà ou en deçà de l'essence n'est possible que dans la mesure où la question de la signification du sens *précède* la question de la vérité de l'être, et ce, même si le sens a nécessairement recours à l'être pour apparaître, c'est-à-dire pour se manifester. Voici comment il expose le problème :

Que signifie l'intelligibilité de l'intelligible, la signification du sens, que signifie la raison? C'est là sans doute *la question préalable de l'humain épris de sens, la question préalable de la philosophie*. Ou la question même de la philosophie qui est probablement le de soi préalable.

Que le sens est son « lieu » dans l'apparaître, dans la vérité et, dès lors, dans la connaissance ou entendement de l'être, c'est déjà une réponse à cette question sur le sens du sens, une certaine philosophie. Est-elle la seule sensée ?²³⁶

La question que Levinas se pose a trait à la possibilité d'affirmer un écart entre le *sens*, et la *manifestation* de ce sens. C'est cela que son argument doit pouvoir démontrer, sinon le projet d'*Autrement qu'être* s'effondre. Sa réponse ne souffre d'aucune ambiguïté : « contrairement à la philosophie qui nous est transmise, la signification n'implique pas nécessairement la thématization. »²³⁷ Le sens « peut se passer de la confirmation de l'être. »²³⁸

Ce sont les présupposés et les conséquences d'une telle affirmation qu'il nous faudra examiner d'ici à la fin de notre étude. Car, c'est très précisément là—dans le creux de *cette question*—que repose toute l'énigme de notre question. Levinas affirme très clairement que la question de la subjectivité du sujet s'y ramène :

c'est une notion de la subjectivité indépendante de l'aventure du savoir et où la corporéité du sujet ne se sépare pas de sa subjectivité, *qui s'impose si la signification signifie autrement que par la synchronie de l'être, si intelligibilité et être se distinguent.*²³⁹

²³⁵ AE 29.

²³⁶ DQVI 173.

²³⁷ DQVI 199.

²³⁸ DQVI 81.

²³⁹ AE 125; nous soulignons.

Le « qui s'impose si » nous indique explicitement que Levinas suppose que la conséquence est directe, c'est-à-dire: *s' il arrive à montrer que « intelligibilité et être se distinguent », alors la notion de la subjectivité qui s'impose (on verra comment) doit être celle de « la substitution. »* Inversement (mais là c'est nous qui parlons), si la signification du sens ne se distingue pas de la signification de l'être, alors le *Dasein*, qui est l'étant qui comprend l'être, doit s'imposer comme modèle.

e) L'interruption

Dans quel sens une pensée autre qu'ontologique est-elle pensable? Comment s'articule-t-elle ? Il y a, certes, du moins à première vue, contradiction de principe à affirmer l'indépendance des significations éthiques par rapport au régime ontologique de l'être dans un discours qui est lui-même théorique. Le problème, Levinas l'a bien vu et s'y attarde longuement à la fin d'*Autrement qu'être*, au moment même où l'argument développé tout au long du livre prend sa forme la plus « achevée ». La difficulté tient au fait que l'essence de l'être n'est pas ailleurs, n'est pas autre chose que le langage lui-même. C'est ce que Heidegger veut dire lorsqu'il dit que « le langage est la maison de l'être. » Vouloir énoncer une différence absolument irréductible à l'essence dans un langage qui accomplit l'essence, semble donc un projet voué à l'échec.

Et pourtant, en dépit de l'apparente contradiction, Levinas maintient le cap et affirme la possibilité d'arracher à l'être l'autrement qu'être : « le fait qu'on ne puisse pas philosopher avant la manifestation de quelque chose n'implique pas (...) que la signification 'être', corrélatrice de toute manifestation, soit la *source* de cette manifestation et de toute signification, comme on pourrait le penser à partir de Heidegger. »²⁴⁰ Que le privilège de l'être soit incontestable, Levinas le concède, et avoue que le discours qu'il tient lui-même s'y réfère constamment. Mais, même

²⁴⁰ AE 110; nous soulignons.

s'il est incontournable, rien n'assure que ce discours signifie de façon *ultime* : « Personne ne saurait méconnaître que la rationalité théorique de l'ontologie n'est aucunement une péripétie quelconque...même s'il y a lieu de contester qu'elle signifie de signifiante ultime. »²⁴¹ Que l'éthique ait nécessairement recours à l'être pour se manifester n'implique pas que la source de la signification éthique soit elle-même corrélative de l'être. Un certain recul—recul vers la source, recul en deçà de l'origine—serait possible, et c'est ce mouvement régressif qu'on a tenté d'expliquer plus tôt dans cette étude en expliquant et commentant la notion de « récurrence ».

On peut aussi voir le même problème de cette façon : affirmer un écart entre le langage qui répond à la question de l'être (la philosophie, l'ontologie, la métaphysique) et un langage (éthique) qui répond de celui-là (qui le précède et le justifie), c'est poser le « problème de la clôture » : entre la philosophie et son autre, entre l'être et l'au-delà de l'être. Le problème tient au fait que le langage meut et conditionne de part en part la rationalité. C'est une thèse que Heidegger a toujours défendue : là où il y a langage métaphysique, il y a nécessairement pensée métaphysique. D'où la destruction de la métaphysique qu'il entreprend, et qui s'accompagne d'un renouvellement du langage philosophique (ou « méditatif »). Pour Heidegger, il est tout à fait clair que le dépassement de la métaphysique ne peut s'accomplir que par la destruction, car on ne peut pas tout simplement « contourner » ou échapper à la métaphysique. C'est ce même argument que Derrida a retenu contre Levinas en guise de réponse aux ambitions de *Totalité et Infini*. Nous lisons dans *Violence et Métaphysique* :

Si l'on veut, à travers le discours auquel il est impossible de s'arracher totalement, tenter une percée vers son au-delà, on n'a de chance d'y parvenir (...) qu'à poser formellement et thématiquement le problème des rapports entre l'appartenance et la percée, le problème de la clôture.²⁴²

²⁴¹ DSS 245.

²⁴² *Violence et Métaphysique* 163.

Selon nous, Levinas pose ce problème de façon très claire dans *Autrement qu'être* en distinguant, dès l'introduction, « l'interruption » de la « rupture ». S'il est vrai que Hegel et Heidegger ont chacun déjà annoncé « la fin de la philosophie », Levinas dit qu'il devra résister à une telle tentation: « Ne faut-il pas penser avec autant de précaution à la possibilité d'une conclusion ou d'une fermeture du discours philosophique ? L'interruption n'en est-elle pas la seule fin possible ? »²⁴³ C'est à partir d'une réflexion autour de la notion d'interruption que Levinas aborde la question des rapports entre l'appartenance et la percée. L'interruption, c'est ce qui—à la fois—met fin à l'autorité du discours ontologique, et ce qui le confirme. C'est une structure qui laisse échapper des significations, lesquelles— aussitôt—se résorbent dans le système. Mais comment cela est-il possible?

L'interruption n'est pensable que sur le fond d'une conception diachronique de la temporalité. Selon Levinas, le privilège—incontestable—du discours ontologique n'est confirmé que par *la réflexion*, c'est-à-dire par une pensée qui—après coup— se replie sur soi et qui nie la négation qu'elle doit, pourtant, déjà avoir entendue. Voici l'argument :

Comment la contestation de la prétention au-delà de l'être aurait-elle un sens si cette prétention n'était pas entendue ? Y a-t-il négation où ne se conserve pas le sens dont la négation est négation ? La contradiction qui devrait compromettre la signification de l'au-delà de l'être—lequel évidemment n'est pas—est inopérante sans un deuxième temps, sans *la réflexion* sur la condition de l'énoncé qui énonce cette signification. En cette réflexion—c'est-à-dire après coup seulement—la contradiction apparaît : elle n'éclate pas entre deux énoncés simultanés mais entre l'énoncé et ses conditions comme s'ils étaient en même temps.²⁴⁴

Il y aurait un écart—irré récupérable, transcendant—entre le temps de l'énoncé (de l'autrement qu'être), et sa récupération par le discours, c'est-à-dire son inscription dans la langue. Même si le discours finit toujours par rattraper tous les intervalles, le sens aurait—d'une certaine façon—

²⁴³ AE 38.

²⁴⁴ AE 243.

toujours déjà accompli un pas de plus, avançant toujours sa propre manifestation. Déphasage, donc, entre le sens et son apparoir : « sa luisance n'est pas sa signifiante—ou son intelligibilité—mais sa *manifestation seulement*, (...) sa percée à la lumière n'épuise pas sa signifiante. »²⁴⁵ Selon Levinas, penser cet écart ou cette différence est la tâche de la philosophie. Tâche qui n'est pas une tâche impossible, car la contestation et l'éventuelle contradiction à laquelle tout raisonnement aboutit n'annule pas la transcendance. « L'intrigue du Dire s'absorbe dans le Dit, mais ne s'épuise pas en cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématization. »²⁴⁶ Le Dire de la responsabilité aura laissé sa trace dans le discours ontologique qui, malgré lui, garde la trace de l'interruption.

f) La percée

Mais comment donc Levinas écrit-il ? Comment fait-il pour laisser intact la trace du tout-autre en l'inscrivant dans la langue de l'être, du présent, du Même, de la philosophie ? Comment son texte peut-il donner lieu à ce qui devrait rester absolument étranger à cette langue ? Question d'une portée considérable, car c'est le projet d'*Autrement qu'être* dans son ensemble dont il est question. C'est encore Jacques Derrida qui peut nous éclairer :

Ne faut-il pas renverser la question, du moins en apparence, et se demander si cette langue n'est pas d'elle-même ouverte au tout-autre, à son propre au-delà, de telle sorte qu'il s'agisse moins de l'excéder, cette langue, que de traiter autrement avec ses possibilités. (...) C'est selon moi sa réponse; et cette réponse de fait, si on peut dire, cette réponse en acte, (...) ne répond pas à un problème ou à une question, elle répond à l'Autre—pour l'Autre—et aborde l'écriture en s'ordonnant à ce pour l'Autre. C'est à partir de l'Autre que l'écriture donne lieu et fait événement.²⁴⁷

²⁴⁵ AE 107.

²⁴⁶ AE 79.

²⁴⁷ *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, 27-28.

Derrida a tout à fait raison de nous rappeler que c'est en mettant la langue en rapport avec l'irréductibilité infinie de l'Autre (homme) que Levinas interrompt le déroulement de l'essence. Si l'ouverture au tout-autre est un Dire, c'est parce que le Dire—le discours *en acte*— met en relation la langue avec ce qui est incommensurable au discours. C'est parce que l'autre est infiniment autre—*c'est-à-dire unique, absolument différent de moi*—que la parole se transcende dans le Dire. Ce serait là, selon Levinas, la situation permanente du discours. De toute évidence, c'est une telle intrication qui semble justifier Levinas à affirmer que le discours accomplit toujours *à la fois* l'être et l'autrement qu'être, l'ontologie et l'éthique. Ce que le texte de Derrida cherche à faire voir, c'est que l'énigme d'une telle structure est peut-être la seule façon pour l'éthique de signifier, car sinon l'éthique deviendrait aussitôt *arché* et régnerait à sa façon.

Qu'est-ce à dire? Pour comprendre comment le Dire peut se déterminer dans l'élément du Même tout en s'y soustrayant, il faut revenir sur la notion de diachronie que nous avons effleurée au passage. En affirmant que la réponse de la responsabilité pour autrui précède l'appel, Levinas conteste l'idée selon laquelle tout langage se forme de la combinaison question-réponse. La torsion *pour l'autre* au sein du moi ne procède d'aucun engagement libre, n'est la conséquence d'aucune décision de ma part. C'est un ordre auquel j'obéis, mais un ordre dont je n'ai jamais entendu le commandement. C'est cette référence à un passé plus ancien que le passé de la conscience, de la mémoire et de l'histoire, qui autorise Levinas à dire que la réponse de la responsabilité ne répond ni à une question, ni à un problème, mais qu'elle répond—sans attendre—à l'autre. « La signification éthique signifie non pas *pour* une conscience qui thématise, mais à une subjectivité. »²⁴⁸ Avant toute entente de la question, le répondre aurait déjà eu lieu : le moi *est* substitution à autrui. La percée au-delà de l'être s'inscrit donc *dans* le discours, mais a lieu à travers un discours qui est *lui-même* ouvert sur son autre.

²⁴⁸ DQVI 126.

La diachronie comme temporalisation de l'autrement qu'être est la désynchronisation de ces deux moments : le passé « immémorial » qui m'aura obligé (à l'être responsable), et le temps présent de sa manifestation (le temps de l'écriture et de la philosophie). C'est ce déphasage structurel que cherche à exprimer Levinas partout dans *Autrement qu'être*, et c'est sans doute la métaphore du *fil renoué* qui lui convient le plus. La métaphore, c'est celle d'un texte—celui de la philosophie, celui qu'il tient lui-même dans *Autrement qu'être*— qui reprend dans ses nœuds les interruptions de la relation à l'autre.²⁴⁹ Nous sommes à la toute fin d'*Autrement qu'être* :

Toute contestation et interruption de ce pouvoir du discours est aussitôt relatée par le discours. Il recommence donc dès qu'on l'interrompt. (...) Ce discours s'affirmera cohérent et un. En relatant l'interruption du discours ou mon ravissement au discours, j'en renoue le fil. (...) Et ne sommes nous pas, en ce moment même, en train de barrer la sortie que tout notre essai tente, et d'encercler de toutes parts notre position? Les mots exceptionnels par lesquels se dit la trace de la passée et de l'extravagance de l'approche— Dieu, Un—se font termes, rentrent dans le vocabulaire et se mettent à la disposition des philologues au lieu de désarçonner le langage philosophique. Leurs explosions même se racontent.(...) Ainsi, signifie l'équivoque indémaillable qui tisse le langage.²⁵⁰

La question de Levinas (« Et ne sommes nous pas en ce moment même... ») expose le paradoxe d'un texte qui aspire à laisser signifier des significations qui l'excèdent radicalement, absolument. Le « en ce moment même » de Levinas prend la forme parfaitement englobante d'un texte qui récupère tous les écarts, qui comble tous les intervalles. L'autrement qu'être s'y perd. Or, l'analyse de Derrida est ici d'une aide très précieuse. Son texte—nous parlons bien sûr de *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*— nous fait voir que « deux pages plus loin, le même « en ce moment même », (...) pris dans un autre enchaînement-déchaînement, vient dire tout autre chose, à savoir qu' «en ce moment même » la percée interruptrice a lieu, inéluctable *au moment même* où la relation discursive, le récit philosophique prétend se réappropriier la

²⁴⁹ À ce sujet, voir *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, 32-40.

²⁵⁰ *AE* 262.

déchirure dans le continuum de sa texture. »²⁵¹ Derrida cite alors Levinas que nous citons à notre tour :

les intervalles ne sont pas récupérés. Le discours qui supprime les intervalles du discours en les relatant, ne maintient-il pas la discontinuité sous les nœuds où le fil se renoue ?

Les interruptions du discours retrouvées et relatées dans l'immanence du dit, se conservent comme dans les nœuds d'un fil renoué, tracé d'une diachronie n'entrant pas dans le présent, se refusant à la simultanéité.

Mais l'ultime discours où s'énoncent tous les discours, *je l'interromps encore en le disant à celui qui écoute et qui se situe hors le Dit* qui dit le discours (...). Ce qui est vrai du discours que je suis en train de tenir en ce moment même. *Cette référence à l'interlocuteur perce d'une façon permanente le texte* que le discours prétend tisser en thématissant et en enveloppant toutes choses. En totalisant l'être, le discours comme Discours apporte ainsi un démenti à la prétention même de la totalisation.²⁵²

À deux pages d'intervalle, Levinas emploie la même expression, le même « en ce moment même », mais sa deuxième occurrence dédit ce qu'il venait à peine de dire. Après avoir souligné la cohérence et l'unicité du discours, Levinas affirme que cette référence à autrui qui « se situe hors le dit » « perce d'une façon permanente le texte ». *Autrement qu'être*, le texte, le livre, laisse et ne laisse donc pas intact le tout-autre. Les deux affirmations (contradictoires) sont faites, décalées par un laps de temps qui serait absolument irrécupérable. En inscrivant dans la langue, dans l'immanence du Dit la transcendance du Dire, Levinas trahit certes le sens de l'au-delà de l'être. Thématisé, fixé dans la langue du Même, l'autrement qu'être n'est plus qu'un *ne-pas-être*, c'est-à-dire la contrepartie, fidèle, de l'être qu'elle confirme et qu'elle assure. Mais ce même texte, ce même discours percerait aussi sa propre limite. En relation avec l'Autre, avec le tout-autre, le discours s'altère et garde « malgré lui » la trace de cette altération. L'écriture récupère toutes les intervalles, certes; mais le fil qui en tisse le tracé garde « sous les nœuds » la marque des déchirures.

²⁵¹ *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, 32-3.

²⁵² *AE* 264; nous soulignons.

g) La définition de la subjectivité dans *Autrement qu'être*

Si Derrida semble, finalement, très conciliant envers le Levinas d'*Autrement qu'être*, c'est parce qu'il voit dans la répétition de ces deux « moments » une véritable chance pour la transcendance. L'effet sériel provoqué par le texte de Levinas donnerait lieu à une altérité absolument irréductible au discours qui la met en jeu. Or, ce qui intéresse notre propos, ce sont les implications d'une telle stratégie pour notre question : qu'elle est, finalement, la définition de la subjectivité à laquelle aboutit Levinas ? Tout au long d'*Autrement qu'être*, c'est en termes éthiques que Levinas a décrit la subjectivité. La responsabilité « est la structure première, essentielle et fondamentale du sujet »²⁵³. Or, la prise en compte de la contemporanéité du tiers et du prochain débouche sur la problématique de la justice, et c'est là que la question de la langue et de l'écriture surgit, avec tout ce que cela implique et complique.

Levinas est donc contraint, à la fin de son parcours, de renouer avec tout ce qu'il a précédemment cherché à exclure de son analyse. Mais ce mouvement de retour n'*effacerait pas* le chemin parcouru. Les interruptions se conservent comme les nœuds d'un fil renoué. « L'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas en cette absorption. »²⁵⁴ L'éthique, qui doit certes avoir recours à l'être pour se manifester, conserverait, sous les nœuds, tout son sens. Paradoxe ? Certes. Ricœur avoue, pour sa part, qu'il « n'arrive pas à arbitrer entre ces deux lectures »²⁵⁵, et il a tout à fait raison de le dire. Or, ce qu'il ne semble pas voir—en tout cas, s'il le voit, il ne le dit pas—c'est que c'est très exactement *cela et rien d'autre* la thèse de Levinas dans *Autrement qu'être*. Il ne cherche pas lui-même à trancher entre ces deux lectures, mais tente plutôt de les penser *ensemble*. Nous l'avons déjà expliqué, le travail de Levinas vise à « élargir la notion de sens », à penser la pluralité mais aussi « l'unité » des significations éthiques et

²⁵³ Déjà cité.

²⁵⁴ *AE* 79.

²⁵⁵ *Autrement*, 33.

ontologiques. « La philosophie est appelée à penser l'ambivalence, à la penser en plusieurs temps »²⁵⁶. C'est donc de façon très conséquente—ce qui ne veut pas dire qu'elle soit exempte de difficultés— que son analyse aboutit à affirmer que la structure de l'autrement qu'être accomplit à *la fois* l'être et son autre, l'être et l'autrement qu'être, l'ontologie et l'éthique.

Tout cela n'est évidemment pas sans affecter profondément la description de la relation entre le Même et l'Autre. En fin de parcours, Levinas arrive à la conclusion que la responsabilité qui me lie à l'autre homme ne peut pas être à sens unique : elle exige aussi mesure, comparaison, et, dans la foulée, réciprocité. Il y a donc aussi justice pour moi. Ce revirement aura été nécessaire, car la responsabilité pour autrui est elle-même son propre appel à la justice : « le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec d'autres visages, précisément visible dans le souci de justice »²⁵⁷. Autrui est toujours aussi un tiers, et le tiers, mon prochain. Le clivage qui structure le discours de Levinas tient à la nécessité interne de ses descriptions : c'est que la responsabilité pour autrui débouche elle-même—inévitablement—sur une exigence de justice. D'où la nécessité d'avoir recours à un langage « stratifié » ou « différencié » pour décrire l'Autre :

Et cependant, misère, trace ou ombre de lui-même et accusation, le visage se fait apparoir et épiphanie, il se montre à une connaissance comme si le plan du connu était tout de même ultime et la connaissance—englobante. *Le visage tiendrait-il, à la fois, dans la représentation et la proximité, serait-il la communauté et la Différence? Quel sens peut revêtir la communauté dans la Différence sans réduire la Différence ?*²⁵⁸

Il faudra, certes, pour conclure, se demander si Levinas arrive vraiment à penser la différence sans la réduire. Mais pour l'instant, il suffit de remarquer ceci : l'Autre est décrit sur deux plans à la fois, celui de l'ontologie et celui de l'éthique. Et Levinas ne cherche pas à arbitrer entre les

²⁵⁶ AE 254.

²⁵⁷ AE 246.

²⁵⁸ AE 241; nous soulignons.

deux lectures, au contraire : « le visage obsède et se montre : entre transcendance et visibilité/invisibilité. »²⁵⁹ Nous pourrions citer de nombreux autres passages qui disent tous la même chose. C'est à ce paradoxe qu'aboutit—consciemment—Levinas dans *Autrement qu'être*, et il va sans dire que les implications pour notre question sont considérables.

Car, si le moi vient à soi depuis l'autre, s'il se montre en répondant à l'autre ou de l'autre, le moi portera, tout comme l'autre, la marque de ce chiasme :

Le sujet posé en tant que déposé—moi—je m'universalise. Et c'est là aussi ma vérité (...).D'où la course à l'envi entre la conceptualité du Moi et la patience du refus du concept, entre l'universalité et l'individuation, entre mortalité et responsabilité. La diachronie même de la vérité est dans cette alternance.²⁶⁰

Le moi serait aussi un Moi²⁶¹ : à la fois irremplaçable dans ma substitution à l'autre, et universel dans le souci de justice. Otage et élu irremplaçable dans ma responsabilité pour l'autre homme, je suis aussi un visage dévisagé. Ma vérité se dédouble, et c'est cela la thèse à laquelle Levinas aboutit : « ambivalence qui est l'exception et la subjectivité même du sujet. »²⁶². La tâche de la philosophie consiste à méditer cette alternance du sens.

²⁵⁹ AE 246.

²⁶⁰ AE 201.

²⁶¹ voir note 89.

²⁶² AE 232.

Conclusion

À la lumière de ce retournement dans l'argument de Levinas, il s'impose de préciser le sens de sa critique de Heidegger dans *Autrement qu'être*. Car si Levinas a effectivement critiqué le *Dasein* heideggérien sur tous les fronts tout au long de l'ouvrage, il faut bien voir que son analyse rejoint—malgré elle?—celle de Heidegger à la fin de son parcours. Le moi universel, dévisagé et mortel qui est issu de la justice, est un moi ontologique. C'est un être conscient qui comprend l'être, un *être-au-monde*. N'ayons pas peur de le dire : c'est un *Dasein*! Le moi levinassien s'accomplit, en effet, à la fois comme *Dasein* et comme Substitution. *Dasein-Substitution*! Énoncé, certes, paradoxal, mais dont la nécessité est bel et bien inscrite dans la conséquence des principes mêmes de Levinas.

Si Gadamer a parfaitement raison de soutenir qu'il y a de l'appropriation dans toute critique et de la critique en toute appropriation, on doit reconnaître que cet équilibre est tout à fait particulier chez Levinas. Le moi est véritablement scindé en deux, sa vérité, dédoublée. Derrida explique ce paradoxe en décrivant la structure de l'autrement qu'être comme un *double-bind*.²⁶³ Il n'a sans doute pas tort, car Levinas avoue lui-même qu'il est pris dans un étau. Il dit, en effet, que l'énigme de l'autrement qu'être est « l'hésitation entre le savoir et la responsabilité, entre *être* et se *substituer à...* »²⁶⁴ Partout, dans *Autrement qu'être*, Levinas hésite, se contredit (et s'en confesse!)—mais ce serait là, positivement, des façons de laisser signifier l'autrement qu'être. « À la transcendance—à l'au-delà de l'essence qui est aussi *être-au-monde*—il faut l'ambiguïté : clignotement de sens. »²⁶⁵ Ambiguïté, scintillement, ambivalence, alternance, lumière clignotante, etc.—les métaphores que Levinas emploie pour décrire la signification de l'autrement qu'être cherchent toutes à traduire le paradoxe dans lequel la pensée est jetée

²⁶³ *Adieu* 67.

²⁶⁴ *AE* 241.

²⁶⁵ *AE* 238: je souligne: c'est Levinas qui souligne le mot 'être'.

lorsqu'elle tente de penser « jusqu'au bout » la subjectivité du sujet. Mais cette ambivalence n'est pas une alternative, n'est pas un dilemme, elle correspondrait plutôt au destin même de la philosophie : « dans une inévitable alternance, la pensée va et vient entre les deux possibilités. C'est en cela que réside l'énigme de la philosophie. »²⁶⁶

Il reste maintenant à se demander si cette énigme ou cette ambivalence est effectivement à considérer comme un acquis positif, ou s'il ne s'agit pas plutôt là d'une impasse pour Levinas. Le *double-bind* n'est-il pas, finalement, une aporie que Levinas aurait bien voulu éviter ? Au moins deux problèmes d'interprétation découlent du paradoxe dans lequel la pensée de Levinas s'est placée. Le premier concerne la fonction accomplie par *l'il y a* au sein même de l'affection par autrui. Car le moi est à la fois responsable et juste, Levinas est contraint d'avouer que l'étrangeté de l'être (de *l'il y a*) et celle d'autrui agissent de concert à travers la sensibilité du sujet affecté. En principe, cela n'est pas vraiment un problème, mais la difficulté surgit dès lors qu'on cherche à distinguer clairement chacune de ces deux instances. En tant que patience radicale, le sujet est susceptible de souffrir jusqu'à l'absurde, inutilement, sous le poids de l'être. « Mais l'absurdité de *l'il y a*—en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée—*signifie*. L'insignifiance de son ressassement objectif (...) m'accablant comme le destin d'une sujétion à tout l'autre auquel je suis sujet, est le surplus du non-sens sur le sens, par lequel, pour le *Soi*, l'expiation est possible. (...) *L'il y a*—c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas. »²⁶⁷ En plus de l'aveu que la possibilité de l'expiation *pass*e par l'exposition à *l'il y a*, c'est la question des rapports entre le pour-autrui et *l'il y a* qui se pose. Il y a, en effet, une étrange proximité entre les schèmes dans lesquels se conçoivent chacune de ces deux structures. D'une part, il faut bien voir que c'est la différence ontologique qui se pense

²⁶⁶ DSS 246

²⁶⁷ AE 255

comme *il y a* dans *Autrement qu'être*. Mais, d'un autre côté, on sait bien—pour l'avoir déjà démontré—que cette différence est pensée chez Heidegger dans les termes du retrait et de la trace, c'est-à-dire dans les termes mêmes que Levinas place au centre de ses propres analyses phénoménologiques. N'y a-t-il pas là une proximité troublante entre le mouvement de l'être et celui de la transcendance d'autrui? Pourquoi « troublante »? C'est qu'elle témoigne de la difficulté de penser *comme telle* la Différence (éthique). Si, à cause de l'entrée en scène de la figure du tiers, *il y a* devient une modalité du pour-autrui mais que, d'autre part, la distinction entre l'un et l'autre demeure floue, quel sens doit-on donner à cette Différence? Levinas lui a-t-il trouvé un langage qui lui soit adéquat? Le « clignotement » ou le « scintillement » de la différence éthique dans l'essence de l'être ne tend-il pas à se confondre avec elle et, ainsi, à tout faire basculer du même côté, du côté de l'être?

Il faut aussi se demander ce que cela veut dire, précisément, que de penser la justice et la responsabilité *ensemble*. Levinas lui-même semble parfois hésiter dans ses réponses. Il écrit, par exemple, que « la relation avec le tiers est une incessante *correction* de l'asymétrie dans la proximité où le visage se dévisage. »²⁶⁸ Pourtant, deux pages plus tard, il affirme qu'« en aucune façon la justice est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du pour l'autre, une diminution, une limitation de la responsabilité. »²⁶⁹ Il n'y aurait pas de « dégradation », mais seulement une « correction ». Mais dans la mesure où cette « correction » procède de l'exigence de comparaison et qu'elle s'accomplit par la réflexion (par la pensée soumise à l'exigence de justice), n'y a-t-il pas, là encore, un glissement du côté de l'être? Car, chez Levinas, il n'y a tout simplement pas de troisième voie : ou bien la responsabilité est totale et absolue (c'est la thèse qu'il défend, avec tous les problèmes que cela implique), ou bien elle procède (dans une certaine

²⁶⁸ AE 246; nous soulignons.

²⁶⁹ AE 248.

mesure au moins) d'une démarche autonome du sujet (comme Heidegger le pense). Mais si la responsabilité pour autrui est impensable sans l'affection et l'initiative du sujet, à quoi correspond la signification de l'autrement qu'être? La différence ne se résorbe-t-elle pas dans l'essence de l'être, que Levinas cherchait pourtant à repousser? Pour ces deux raisons,—sans parler de toutes celles que nous avons déjà expliquées—la percée au-delà de l'être plonge la pensée dans une aporie d'autant plus tenace qu'elle est essentielle.

Bibliographie

I) Œuvres de Martin Heidegger

Être et Temps (1927), traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, édition hors commerce, Paris, 1985.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927), trad. J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Kant et le problème de la métaphysique (1929), trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Introduction à la métaphysique (1935-53), traduit et présenté par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

Essais et conférences (1954), traduit de l'allemand par André Préau, Gallimard, 1958.

Question I, Paris, Gallimard, 1968.

Question II, Paris, Gallimard, 1968.

Question III, Paris, Gallimard, 1966.

Question IV, Paris, Gallimard, 1976.

II) Œuvres d'Emmanuel Levinas

De l'existence à l'existant (1947), Paris, Vrin, 1978.

Le temps et l'autre (1947), Paris, Quadrige/PUF, 1983.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1948), Paris, Vrin, 1988.

Liberté et Commandement (1953) (suivi de *Transcendance et Hauteur*), Montpellier, Fata Morgana, 1994.

Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

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

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, l'Herne, 1974.

Dieu, la mort et le temps (1976-77), Paris, l'Herne, 1991.

« De la signification du sens », in *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1980.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

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

Éthique comme philosophie première (1982), Paris, Rivages, 1992.

Transcendance et intelligibilité (1983), Genève, Labor et Fides, 1996.

Positivité et Transcendance (suivi de *Levinas et la phénoménologie*), Paris, Presses Universitaires de France, 2000, Épiméthée.

Intrigue et Infini (textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret), Paris, Flammarion, 1994.

III) Littérature secondaire

BERNASCONI, Robert and WOOD, David (Eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London, Routledge, 1988.

BERNASCONI, Robert and CRITCHLEY, Simon (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2003.

BERNASCONI, Robert and CRITCHLEY, Simon (Eds.), *Re-reading Levinas*, Indiana University Press, 1994.

COHEN, Richard A. (Ed.), *Face to Face with Levinas*, Albany, State University of New York Press, 1986.

DASTUR, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

— *Adieu*, Paris, Galilée, 1997.

— « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Psyché : Invention de l'autre*, collection *La Philosophie en effet*, Paris, Galilée, 1987.

— « Ousia e grammè », in *Marges*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

GADAMER, Hans-Georg, *Les chemins de Heidegger*, traduit de l'allemand par Jean Grondin, Paris, Vrin, 2002.

GREISCH J. et ROLLAND J. (dir.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août - 2 septembre 1986*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

— *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

KEARNEY, Richard, O'LEARY, Joseph Stephen (sous la direction de), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset et Fasquelle, Paris, 1980.

NANCY, Jean-Luc, « Heidegger », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction Monique Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, pp.645-651.

RICOEUR, Paul. *Autrement*, Paris, Vrin, 1987.

ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, Épiméthée.

THOMÄ, Dieter (Hrgs.), *Heidegger—Handbuch*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 2003.

ZARADER, Marlène. *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

