

Université de Montréal

Le primat de l'éthique sur l'ontologie
dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas

Mémoire présenté à la faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie.

par

Vincent Thibeault

THIV27087809

Département de philosophie

Université de Montréal

Août 2011

©Vincent Thibeault, 2011

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé :
Le primat de l'éthique sur l'ontologie
dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas

Présenté par
Vincent Thibeault

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christine Tappolet
présidente-rapporteure

Iain MacDonald
directeur de recherche

Bettina Bergo
membre du jury

Résumé :

Ce mémoire analysera une des thèses majeures de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, à savoir le primat de l'éthique sur l'ontologie. L'argumentation se penchera surtout sur la description phénoménologique de l'approche de l'altérité, incarnée dans la concrétude du visage du prochain et dans laquelle se retrouve l'idée de l'infini, inspirée dans sa formulation de Descartes. Cette idée, n'étant pas qu'un simple concept mais plutôt une réalité phénoménale transcendante, amène Levinas à questionner le rôle de la conscience thématitante dans l'expérience morale, caractérisée par son immédiateté et par la présence d'un Autre. Est-ce que l'essentiel de la conscience se comprend comme liberté et savoir ? Y aurait-il un autre aspect, oublié par la rationalité que Levinas qualifie de grecque, qui serait plus propre à décrire la conscience ? L'ontologie ne repose-t-elle pas sur une conception de l'homme comme un sujet autonome et en contrôle ? Par ses fines analyses plutôt ontologiques dans *Totalité et infini*, et par sa prose plus déconstructrice d'*Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Levinas ébranle les fondations du sujet moderne tout en ramenant au centre des préoccupations philosophiques une idée que la tradition occidentale a eu tendance à évacuer, c'est-à-dire l'altérité. Et cette altérité, irréductible aux concepts immanents de la conscience d'un sujet, est ce qui justifie le primat de l'éthique, posant devant le *je* un *tu* qui appelle et demande une responsabilité absolue. Plusieurs auteurs et commentateurs seront mis à contribution, dont surtout Husserl et Heidegger, ainsi que S. Critchley, B. Bergo, J.-M. Salanskis et Jacques Roland.

Mots clés : Ontologie, éthique, Levinas, altérité, thématitisation, intentionnalité, phénoménologie.

Abstract :

This paper will analyze one of the major theses of the work of Emmanuel Levinas, his affirmation of the primacy of ethics over ontology. The argument will concentrate on the phenomenological description of the approach of Otherness, incarnated in the concreteness of the neighbour's face, in which we could encounter the idea of infinity. This idea would not be a concept, but a transcendent phenomenal reality, leading Levinas to question the role of thematizing consciousness in the moral experience, characterised by the immediacy of the presence of an Other. Does the essential part of consciousness consist of liberty and knowledge? Is there not another aspect, forgotten by a rationality qualified as Greek, which would be better suited to the nature of consciousness? Does ontology rely on a subject conceived as autonomous and in control of its destiny? Through his analysis in an ontological language in *Totality and infinity*, and through his deconstructive prose in *Otherwise than Being*, Levinas compromises the very core of the modern subject, bringing back to the forefront of philosophical inquiries an idea that the western tradition tended to evacuate from its discourse : Otherness. And this Otherness, irreducible to the immanent concepts of a subject's consciousness, is what justifies the primacy of an ethic, positioning the *I* in front of a *you* that demands absolute responsibility. The contribution of several authors and commentators will be taken into account in this paper, mainly Husserl and Heidegger, but also S.Critchley, B. Bergo, J.-M. Salanskis and Jacques Roland.

Keywords : Ontology, ethic, Levinas, otherness, thematization, intentionality, phenomenology.

Tables des matières

1. Introduction	<i>1</i>
2. Définition préliminaire : ce qu'est l'ontologie et ce qu'est l'éthique	<i>4</i>
3. La relation avec la transcendance chez Levinas : Altérité et infini	<i>14</i>
4. Sortir de l'immanence	<i>20</i>
5. Langage et signification, connaissance et vérité	<i>35</i>
6. Réhabilitation de la conscience thématitante : de sa nécessité due à l'existence du Tiers	<i>55</i>
7. Conclusion	<i>60</i>
Bibliographie	<i>71</i>

1. Introduction

Emmanuel Levinas nous a offert une série de réflexions d'une originalité incontestable qui ont ramené au centre des préoccupations philosophiques les questionnements concernant l'intersubjectivité et la place de l'altérité dans la pensée contemporaine. Phénoménologue et penseur de l'éthique, son œuvre est difficile à classer, brouillant par moment les frontières de l'épistémologie, de la morale, de la théologie et de la philosophie existentielle. Son opus majeur, *Totalité et infini*, remet en question le primat accordé à l'ontologie sur l'éthique par la tradition philosophique. De toutes les disciplines philosophiques, il est manifeste que depuis Aristote en passant par l'idéalisme allemand et jusqu'aux courants majeurs du 20^{ème} siècle comme la phénoménologie et la philosophie analytique, un privilège a été octroyé aux réflexions d'ordre ontologiques sur les structures de la réalité. L'éthique s'est habituellement trouvée reléguée au deuxième rang, n'étant qu'une discipline secondaire ne pouvant assumer le statut de philosophie première. Or, Levinas, dans des écrits comme «L'ontologie est-elle fondamentale ?» et «L'éthique comme philosophie première», s'est interrogé sur le bien-fondé de ce privilège ; l'ontologie ne permettrait pas une compréhension plus lucide du monde et des autres, mais serait plutôt du ressort de ce que Levinas nomme les philosophies du Même. Au lieu d'éclairer la réalité humaine, elle tendrait à nier l'altérité d'autrui pour en faire un thème et ainsi, dissimiler ce que Levinas met au centre de sa réflexion éthique, c'est-à-dire le visage.

Le style de Levinas peut cependant dissuader plusieurs lecteurs qui sont plus accoutumés à un traitement analytique des thèmes couverts. En effet, il est possible de se demander, avec Jacques Rolland, si tout cela n'est que «littérature», ou du moins «métaphore¹». Par moment, le style levinassien va à l'encontre des conventions contemporaines en philosophie et utilise un langage connoté et emphatique qui fait contraste avec le discours généralement objectif et détaché qui caractérise les façons de faire habituelles.

Nous y reviendrons plus en détail durant le cours de ce mémoire, mais il semble profitable de contraster la façon dont Levinas écrit ses œuvres philosophiques avec le style analytique prépondérant aujourd'hui et qui repose fortement sur des considérations d'ordre logique et méthodologique. Levinas, en cela représentatif de la tradition continentale selon J.M.

¹ Rolland, Jacques, dans la préface d'*Éthique comme philosophie première*, p.40.

Salanskis, ne cherche pas à faire entrer «ce que l'on dit qui concerne la généralité la plus radicale dans un cadre théorique explicite, afin de soumettre son propos à la réfutation savante et technique²». L'affinité de la philosophie avec la logique, centrale et déterminante pour la philosophie analytique, n'est généralement pas présumée chez les continentaux, et à plus juste titre chez Levinas, qui souvent amorce ses réflexions avec l'intuition que les catégories actuellement acceptées de la logique et de l'ontologie ne parviennent pas toujours à exprimer certains «pressentiments sensibles» par rapport à l'usage de la pensée. D'ailleurs, avance J.M. Salanskis, le projet philosophique de Levinas semble partir du sentiment que «quelque chose ayant trait aux catégories de la logique n'est pas traduit et respecté dans la systématisme normative à laquelle la logique donne lieu³». La difficulté soulevée ici pour la logique est la suivante : dans sa perspective et sa méthode elle ne doit et ne peut pas prendre en compte ces pressentiments et le faire la mènerait à des contradictions qui en seraient sa fin. La philosophie de Levinas, qu'il serait hasardeux pour cette raison de réduire à une série de syllogismes, serait mieux interprétée comme un commentaire sur les catégories logiques, et, même plus, comme «proposant un nouvel usage des formes les plus générales de la pensées, les formes logiques⁴.» Levinas d'ailleurs critiquait ce qu'il nommait le «mathématisme», cette volonté de «calquer l'argumentation philosophique sur les raisonnements physico-mathématiques⁵». Le discours de Levinas, bien qu'il se réalise en marge de l'objectivité scientifique, n'est pas pour autant l'expression d'un pathos personnel ; il semble vouloir, plutôt, faire le point sur l'intelligibilité de la transcendance dans «une tradition qui se faisait une gloire et un devoir de l'écartier⁶». Il y avait bien en France à l'époque de *Totalité et infini* un climat de résistance contre les philosophies totalitaires, et Levinas s'inscrit dans ce courant d'après-guerre. Sa pensée, cependant, au lieu de prôner un activisme politique d'inspiration marxiste ou autre, questionne des catégories fondamentales de notre être-au-monde, comme Moi et l'Autre ou l'intériorité et l'extériorité, ainsi que le privilège d'une perspective strictement politique et historique sur la définition de l'identité humaine.

² Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, p.85.

³ *Ibid.*, p.85.

⁴ *Ibid.*, p.86.

⁵ Dans la préface de *L'intrigue de l'infini*, une collection de texte d'Emmanuel Levinas, tel que rapporté par Marie-Anne Lescourret, p.13.

⁶ *Ibid.*, p.24.

Dans ce mémoire, nous analyserons en détail les différents arguments que Levinas avance pour justifier son assertion du statut premier de l'éthique et pour ce faire nous adopterons une approche thématique, au sens où nous élaborerons les positions de Levinas sur différents sujets tout en mettant à contribution plusieurs commentateurs, dans le but de reconstituer les prémisses qui l'ont amené à une telle conclusion.

Nous procéderons tout d'abord avec un chapitre nommé «Définitions préliminaires : ce qu'est l'ontologie et ce qu'est l'éthique». Nous y traiterons de ce qu'entend Levinas par l'éthique et l'ontologie, tout en introduisant d'autres concepts élémentaires de sa pensée qui rendront plus intelligibles les développements des autres chapitres. Les conceptions de l'altérité de Husserl et Heidegger y seront brièvement discutées, tout comme le concept-clef d'*Autrement qu'être*, que Levinas introduit dans le recueil du même nom et qui lui permet de dégager la spécificité proprement humaine. Ce chapitre servira en quelque sorte de propédeutique à ce qui suivra.

Le second chapitre s'intitule «La relation avec la transcendance chez Levinas : altérité et infini». L'analyse de ces notions permettra de voir en quoi leur nature essentiellement non-conceptuelle rend impossible leur pleine saisie par une conscience thématitante, cette dernière étant, pour Levinas, à la base de toute construction ontologique. L'origine cartésienne de l'idée d'infini sera abordée, ainsi que la façon dont Levinas procède pour la déformaliser.

Le chapitre suivant, «Sortir de l'immanence», traite de la question épineuse suivante : comment le Moi peut-il quitter un mode de conscience purement théorique pour baigner dans une conscience de nature non-intentionnelle ? Les descriptions de ce que Levinas nomme «conscience de la conscience» seront analysées en rapport avec la façon dont une telle position peut légitimer son affirmation du primat de l'éthique. L'échec de la psychanalyse dans son projet de compréhension exhaustive du fait psychique sera brièvement présenté pour ensuite laisser place à la critique plus générale de la corrélation être-pensée, qui, depuis Parménide, se présente comme une évidence première au fondement de la philosophie.

La quatrième chapitre, «Langage et signification, connaissance et vérité», se penchera sur ce qui constitue l'essence du discours ainsi que sur la distinction entre le Dit et le Dire, introduite dans *Autrement d'être, ou au-delà de l'essence*. Le sensé, pour Levinas, ne se retrouve pas exclusivement dans le contenu propositionnel d'une affirmation, mais plutôt serait ce qui surgit

dans le dialogue avec une extériorité. Nous verrons que Levinas, en situant l'origine des valeurs non dans l'Être, mais dans l'altérité, ébranle les prétentions du discours ontologiques comme source originelle du sens. Une réflexion sur le style particulier de Levinas y sera aussi avancée en montrant en quoi celui-ci ne saurait se comprendre que comme un artifice rhétorique et qu'il est plutôt une partie intégrale à la démarche levinassienne, en ce qu'il peut représenter une actualisation de ce qu'est un discours réellement éthique.

Enfin, avant de conclure, nous introduirons un aspect plus problématique de sa pensée dans le chapitre «Réhabilitation de la conscience thématique : de sa nécessité due à l'existence du tiers». C'est que, après avoir remis en question le rôle de cette conscience thématique et de l'ontologie dans l'expérience morale, incarnée principalement dans le face à face, Levinas va devoir, devant l'exigence éthique provenant du tiers, réhabiliter un discours qui «compare les incomparables» et qui, malgré une violence intrinsèque en ce qu'il fait fi de l'absolue singularité des étants dont il traite, est nécessaire pour des considérations de justice.

Husserl et Heidegger sont bien présents dans cet essai, tout comme ils le sont dans les écrits de Levinas. D'autres penseurs ont aussi eu une influence décisive sur Levinas, comme Rosenzweig, Buber et Bergson, mais nous n'irons pas dans le détail de leurs contributions, ce qui dépasserait le cadre de ce mémoire.

2. Définition préliminaire : ce qu'est l'ontologie et ce qu'est l'éthique

L'élaboration d'une ontologie n'est pas seulement l'apanage des philosophes de profession pour Levinas, mais se retrouverait en fait dans une attitude de l'esprit qui, motivée par une volonté de compréhension du monde, en vient à le systématiser et à le concevoir comme une totalité close reposant sur un (ou plusieurs, mais idéalement un) principe premier, ou *archè*. Pour ce faire, cependant, le Moi doit réduire ce qui est autre et extérieur à des concepts maniables et limités, des concepts par nature neutres. En interposant ces termes neutres entre le sujet et les étants particuliers, le Moi parviendrait à établir un système complet et cohérent dans lequel les différents étants y trouveraient une place bien déterminée. Par l'effort de compréhension rationnelle et de thématique, la conscience serait selon Levinas dans un mode ontologique

spécifique, se prononçant sur ce qu'est l'Être et sur les différentes relations logiques reliant les étants singuliers entre eux.

Ainsi comprise, l'ontologie ne se limiterait pas à n'être qu'un champ de savoir propre au métaphysicien de profession, mais serait plutôt une perspective et une activité caractéristique de la conscience quotidienne, présente en chacun. La conception de Levinas de la nature de l'ontologie semble sans contredit d'inspiration hégélienne et est bien résumée dans le passage suivant de B. C. Hutchen : «It can be interpreted as an attempt at universal synthesis, a reduction of all experience, of all that is reasonable, to a totality wherein consciousness embraces the world, leaves nothing outside itself, and thus becomes absolute thought⁷.»

Cette prétention de l'ontologie à embrasser le monde dans sa totalité, à le comprendre en le conceptualisant, en l'analysant, est problématique en soi selon Levinas. Cet effort critique de compréhension du réel, qui remonte de Platon et Aristote jusqu'à *Être et Temps* de Heidegger et qui est l'un des fils conducteurs de la tradition philosophique occidentale, a eu tendance à évacuer l'altérité de notre horizon conceptuel. Le problème ici consiste dans le fait que, par la thématization des étants qui l'entourent, et spécifiquement de ce que Levinas nomme l'étant par excellence, Autrui, la conscience neutralise cette altérité en généralisant ses caractéristiques, en la réduisant à un objet de conscience, délimité et délimitable. Cet acte de l'intentionnalité, à la base de la conscience et de son rapport au monde selon la phénoménologie husserlienne, ne saurait en aucune manière saisir dans toute sa complexité ce qu'est, selon les analyses phénoménologiques de *Totalité et infini*, notre relation à l'Autre. La réalité de cet Autre, auquel Levinas se réfère comme visage, ne saurait se réduire à un objet intentionnel de la conscience thématizante. La relation au visage ne baigne pas dans une clarté toute rationnelle et échapperait de fait à une pure compréhension.

Simplement, ce qui fait l'interruption de la conscience solipsiste qui thématise est la présence du visage de l'Autre. Ce qui sort en quelque sorte le Moi de sa contemplation intellectuelle du monde est l'événement de l'éthique par excellence, la rencontre d'Autrui qui de par sa proximité fait entrer la conscience dans une nouvelle dynamique, dans un temps diachronique, dans une intersubjectivité qui échappe au contrôle de sa volonté et aux capacités

⁷ Hutchen, Benjamin C., *Levinas – A Guide for the Perplexed*, p.75.

de sa compréhension. L'Autre selon Levinas affecte le Moi et lui impose une responsabilité qui n'est pas le fruit d'une décision libre et autonome. Ainsi, par contraste à une perspective de l'ontologie comme philosophie première, comme ce qui étudie ce qu'il y a de plus fondamental dans la réalité, c'est-à-dire l'Être, la position de Levinas est originale en ce qu'elle propose une coupure radicale avec la tradition philosophique, proposant l'altérité comme dimension de l'existence plus fondamentale que l'Être, et le champ de l'éthique, comme réalité plus essentielle de notre être-au-monde. Le Moi levinassien n'est pas caractérisé par son autonomie radicale, comme une volonté monadique bien en contrôle de soi, mais plutôt par une hétéronomie. Le Moi est, toujours-déjà et de façon qui échappe à la compréhension, affecté et déterminé par une extériorité.

Et cependant, le projet levinassien de contestation du primat de l'ontologie et de la conscience thématique semble difficile à mener à terme car il doit pour ce faire employer un langage dont l'origine est cette tradition métaphysique caractérisée par la logique et la compréhension du monde conçu comme une totalité close. Dans *Totalité et infini*, par exemple, Levinas conteste le privilège de l'ontologie tout en s'exprimant dans son langage, ce qui peut sembler contradictoire. Ainsi donc un problème méthodologique important se pose : comment déconstruire le primat de la conscience thématique et de l'ontologie, sans pour autant entrer soi-même dans une thématique concurrente, sans offrir, bien que ce puisse être à contrecœur, une ontologie alternative, un système relativement cohérent avec ses axiomes de base et sa nécessaire généralité ? Nous tenterons de répondre à cette délicate question dans le cadre de ce mémoire, mais elle reste une préoccupation constante qui hante toute l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Nous verrons s'il parvient totalement à s'en affranchir et les différentes stratégies mises en œuvre pour y échapper.

L'éthique, quant à elle, ne saurait être qu'un système totalisant et explicatif de notre réalité morale. La concevoir ainsi serait en avoir une perspective ontologisante. Une compréhension différente par rapport à Husserl et Heidegger de la nature de la conscience fait jour dans les écrits de Levinas, et cette compréhension lui permettra de soutenir sa thèse majeure d'une éthique considérée comme philosophie première. La conscience pour Levinas ne peut se réduire à son aspect rationnel ; notre être-au-monde, le Moi, ne se réduit pas à la conscience intentionnelle. Dans son analyse phénoménologique du travail, de la jouissance et de la maternité

dans *Totalité et infini*, Levinas tente de montrer que dans la quotidienneté le rapport de la conscience aux différents étants se fait sur un plan autre que l'intentionnalité ; la relation aux autres étants est principalement préréflexive. D'une conscience posant des objets, les conceptualisant et les insérant dans une totalité cohérente, maîtresse, architecte et origine du sens, Levinas propose un tableau bien différent : une conscience éclatée, redéfinie constamment par le contact avec l'altérité, et dont les tentatives de totalisation répondent, non pas à un simple et louable désir de connaître, mais aux impulsions du *conatus essendi*, en ce que ce désir de totalisation est en fait l'expression d'une volonté de persévérance dans l'Être et de domination et celle-ci ne peut s'accomplir que par l'évacuation de l'altérité et même, sa pure négation. Cette conscience est, en fait, toujours-déjà déterminée par l'intersubjectivité, et sa prétendue autonomie, nécessaire comme axiome supportant la possibilité d'élaborer une ontologie, se révèle en fait illusoire. Sans le socle solide et nécessaire d'une conscience intentionnelle rationnelle ayant son principe moteur en soi, l'édifice de l'ontologie devient précaire.

L'influence de Heidegger est fort visible ici et Levinas s'inscrit dans une certaine continuation de son projet. Dans *Être et Temps*, Heidegger avait déjà discuté du rapport pré-conceptuel aux outils, aux êtres-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). L'outil n'est pas habituellement considéré, dans la quotidienneté, comme un objet avec des propriétés diverses, un être-sous-la-main (*Vorhandenheit*) ; la relation envers lui en est un d'usage, souvent préréflexif. La relation aux êtres-à-portée-de-la-main semble plus directe, ne passant pas par la médiation de la raison discursive ; c'est ainsi que l'homme habite généralement le monde, un monde d'outils pour Heidegger, un monde envers lequel la contemplation intellectuelle n'est pas la modalité de conscience habituelle. Levinas reconnaît lui-même à plusieurs reprises l'influence décisive sur sa pensée de l'œuvre de Heidegger ; il lui reproche cependant de n'avoir pas su reconnaître l'importance dans sa conception de l'Être de la présence de l'Autre, un Autre duquel l'altérité et l'absolue singularité seraient préservées. Le monde est à comprendre selon Heidegger, et ses structures ontologiques, à dépoussiérer et à redécouvrir.

Tout se passe comme si, pour Heidegger, les autres individus habitent le monde comme par accident, comme s'ils n'étaient que contingents, et ne formaient qu'une partie de cette totalité qu'est l'Être qui se dévoile au Dasein. Les Autres ne sont pas, comme pour Levinas, le centre et le pôle de gravitation fondamental du monde. Dans *Être et Temps*, l'Autre y apparaît sous la

guise du *On*, un mode d'être dans lequel le Dasein par moments déchoit et dans lequel il y perd son authenticité. Dans l'analyse existentielle du Dasein, Heidegger identifie l'être-avec (*Mitsein*) comme caractérisant l'être-au-monde d'un Dasein qui vit dans une intersubjectivité et baigne dans une compréhension des Autres avec lesquels il ne se distingue tout d'abord pas, avec lesquels il vit sous le mode du *On*⁸. L'effort philosophique de Heidegger dans *Être et Temps* est justement de se détacher de ce *On* pour permettre au Dasein d'atteindre une authenticité en réalisant son caractère unique et sa potentialité propre. L'être-avec chez Heidegger lui permet de sortir du solipsisme apparent qui semble accabler la démarche transcendantale husserlienne qui concilie difficilement comment l'Autre peut être compris avec l'impératif de vérifiabilité objective⁹. La description de l'approche d'un autre ego chez Husserl et la manière dont il est reconnu comme un être conscient est pertinente à examiner en ce qu'elle permet de comprendre la solution de Heidegger. Nous allons brièvement l'illustrer à l'aide de la fine analyse de W. Cornwell.

«In the first stage I apprehend the Other's physicality. At this stage the Other exists solely as an object of my intuition, not as a subject who performs intuitive acts. I constitute this thing by the same verificatory procedure used to constitute any object and see him or her as a thing to which I can return repeatedly for a series of fulfilled encounters¹⁰.»

Dans un premier temps, l'Autre pour Husserl n'apparaît pas comme un visage qui en appelle à une obligation morale, mais comme un simple objet de l'intuition. Il y a à l'extérieur de la conscience une réalité transcendante, ici un Autre, que je constitue dans un premier temps de la même façon que tous les autres objets transcendants. Il n'y a pas, tout d'abord, quelque chose de spécifique dans la rencontre de l'Altérité.

«The second layer of meaning comes from grasping the similarity between the Other's body and my body. I recognize the similarity both in appearance and in expression and

⁸ Heidegger, Martin, *Être et Temps*, chapitre 4, p.113-131.

⁹ Cornwell, William, «Making Sense of the Other : Husserl, Carnap, Heidegger, and Wittgenstein», <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompCorn.htm>. Consulté le 15 août 2011.

¹⁰ *Ibid.*

behavior. I know that my body has an external appearance that does not present all of my nature¹¹.»

Ensuite, par une appréhension non-consciente, j'en viens par analogie à comprendre que, puisque son corps semble être gouverné comme le mien et que mon corps ne représente pas la totalité de ce que je suis, il est fort possible que le sien comporte aussi une dimension cachée.

«So, the third level of meaning is seeing the Other as having a hidden psychic dimension, as being ensouled. My own body always is primordially present and paired in my consciousness with my ego, so my body can serve at all times as the primally institutive original in my analogizing apprehension of the Other. Thus, I always am able to see the Other as a conscious being¹².»

Enfin, la troisième étape implique que l'Autre est constitué spontanément comme ayant une dimension psychique. Comme mon corps est toujours présent à mon intuition, il peut servir de référence pour me permettre de voir en l'Autre un être conscient. Cette genèse de l'approche, chez Husserl, indique un parti pris intellectualiste, et la reconnaissance de l'Autre résulte d'un processus cognitif. Et surtout, comme nous le verrons en détail plus loin dans ce mémoire, il y a un privilège de la représentation sur toute autre opération de la conscience. La sensibilité envers l'altérité n'est pas pour Levinas une opération analogique de la conscience thématitante, elle serait plutôt une réalité pré-originale, en ce que l'Autre, en tant que visage, est toujours-déjà signifiant moralement, et l'évidence de la présence de son «âme», de son intériorité, n'est pas le résultat d'une déduction. Le Moi en aurait l'intuition avant toute réflexion. La prise de conscience de l'Autre précède la conscience de soi-même et de son corps, pour Levinas. Heidegger, pour sortir du solipsisme apparent de Husserl, proposa le concept de l'être-avec, l'idée que le Dasein vit dans une compréhension originale de l'Autre et qu'en fait, il semble que l'être-avec soit antérieur à l'être-pour-soi. Levinas ira plus loin, et identifiera le pour-l'autre comme ce qui définit le Moi, le terme «être» étant absent de l'expression pour sortir d'une conception du Moi comme sujet ou substance. La réalité de l'Autre serait en fait plus évidente pour la conscience que l'intuition de sa propre «existence».

¹¹ *Ibid.* Consulté le 15 août 2011.

¹² *Ibid.*

D'ailleurs, pour continuer avec mon analyse contrastant ces deux géants de la pensée, Heidegger et Levinas, le recours à l'analogie, malgré son statut de la forme la plus faible de raisonnement pour Aristote, peut jeter un peu de lumière sur ce qui est fondamental chez chacun. Heidegger décrit dans *La lettre sur l'humanisme* le langage comme la maison de l'être, ce qui renvoie à l'idée d'une totalité close sur elle-même, une maison étant un lieu confiné. Il semble difficile de voir comment les autres personnes s'y insèrent, sinon qu'elles y soient extérieures. John Llewelyn poursuit cette analogie d'une façon très éclairante pour montrer comment l'Autre, pour Levinas, se situe par rapport à cette maison de l'être :

«Combining Heidegger's turn of phrase with one of Levinas's, we can say that the human other breaks into the house of being like a thief. This possession by the other is a dispossession of my home and my belongings, a discomforting that is, to use Heidegger's word, *un-heimlich*, unhomely. I am disconcerted, discountenanced, and decentered. Prior to the subject's self-consciousness, prior to the mine-ishness of the self that says «I», and prior to all consciousness, the self is the me accused by some other human being whose place in the sun I have always already usurped simply by being here, simply as ego or Dasein¹³.»

Ainsi, si la présence de l'Autre déstabilise le Moi, le décentre, et que ce décentrement est antérieur à la pleine conscience de soi, il s'ensuit qu'un discours sur l'altérité doit s'élaborer et avoir préséance sur un discours sur l'Être. Un tel discours est l'œuvre de l'éthique. Ou, pour l'exprimer en d'autres termes, la conscience cognitive, celle qui systématise et thématise, n'est pas le niveau le plus fondamental de l'existence humaine. Une autre conscience existe, parfois qualifiée par Levinas de conscience morale, et sa relation avec le monde la lie, non pas avec l'Être, mais plutôt à un étant singulier par excellence, l'Autre, et ce sans que cette relation en soit une qui se comprenne sous le modèle intellectualiste de l'intentionnalité husserlienne et sans qu'elle se fasse au travers de concepts. Levinas dans *Totalité et infini* l'exprime ainsi :

«Si nous appelons conscience morale une situation où ma liberté est mise en question, l'association ou l'accueil d'Autrui, est la conscience morale. L'originalité de cette situation n'est pas seulement dans son antithèse formelle à l'égard de la conscience

¹³ Llewelyn, John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, p.168.

cognitive. [...] Autrement dit encore, dans la conscience morale, je fais une expérience qui n'est à la mesure d'aucun cadre a priori – une expérience sans concept. Tout autre expérience est conceptuelle, c'est-à-dire devient mienne ou ressortit à ma liberté¹⁴.»

Qu'une telle «expérience» soit possible, et qu'elle soit au fondement de notre être-au-monde, est une des thèses les plus fortes de l'œuvre d'Emmanuel Levinas. L'ontologie et la philosophie en général tentent d'articuler un discours cohérent sur la nature de l'Être et s'élaborent sous forme propositionnelle, à l'aide de concepts et de connecteurs logiques. Le projet de Levinas, avec toutes les difficultés qu'il comporte, a l'ambition d'offrir un discours sur ce qui ne saurait se réduire aux concepts, ce qui ne pourrait se comprendre sous la forme de propositions claires et logiques, bref, sur ce qui est indicible. Dans *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, pour tenter d'échapper au langage trop ontologique de *Totalité et infini*, Levinas y va d'un style plus réfractaire à l'assimilation systématique, un style caractérisé par des métaphores, des hyperboles et des paradoxes apparents¹⁵. Tout se passe comme si, pour s'assurer que son discours ne soit pas systématisé et interprété seulement de façon cognitive, il avait, dans la forme même de son œuvre, mis en action une pratique textuelle similaire à la théologie négative. Chaque dit, affirme-t-il, doit s'accompagner d'un dédit et l'*Autrement qu'être*, concept-clef de l'œuvre du même nom, ne s'exprime pas dans les formes de la logique. La citation qui suit est particulièrement éloquente en ce sens et décrit la «méthode» levinassienne tout en l'appliquant dans la forme de son expression :

«L'*autrement qu'être* s'énonce immédiatement dans un dire qui doit aussitôt se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit ou l'*autrement qu'être* se met à ne signifier qu'un *être autrement*. L'au-delà de l'être que la philosophie énonce – et qu'elle énonce en raison de la transcendance même de l'au-delà – tombe-t-il, sans pouvoir s'en dépêtrer, dans les formes de l'énoncé ancillaire ? Ce *dire* et ce *se dédire* peuvent-ils être en même

¹⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini – essai sur l'extériorité*, p.103.

¹⁵ D'ailleurs, Jean-Michel Salanskis décrit ainsi la manière particulière dont Levinas écrit dans *Levinas vivant* (p.14) : «Les questions de Levinas sont la plupart du temps des procédés rhétoriques, des affirmations déguisées : sa pensée avance en général par affirmation, par juxtaposition «symphonique» d'affirmations faudrait-il plutôt dire». Sur le caractère ontologique du langage employé dans *Totalité et infini*, voir entre autres *De Dieu qui vient à l'idée*, p.133 : «Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et infini* n'est pas du tout définitif. Dans *Totalité et infini* le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique. Mais en réalité c'est déjà une recherche de ce que j'appelle «l'au-delà de l'être», le déchirement de cette égalité à soi qui est toujours l'être – le *Sein* – quelles que soient les tentatives de le séparer du présent.»

temps ? En fait, exiger cette simultanéité, c'est déjà ramener à l'*être* et au *ne pas être* l'*autre* de l'*être*¹⁶.»

Ne pouvant exprimer la nature de l'altérité sans que, ce faisant, il la trahisse en l'essentialisant, Levinas ne peut que lui faire allusion brièvement, se devant de relativiser toute affirmation et d'assurer à ses propositions une certaine précarité, propre à conserver le dynamisme et le mouvement de la réalité de laquelle il veut parler.

D'ailleurs, le titre *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* est singulièrement intéressant, en ce qu'il évoque l'altérité non pas avec un nom, un substantif, mais avec un adverbe, *autrement*, qui renvoie à une manière d'être ou de faire qui s'accomplit à l'intérieur d'une durée. En évitant l'usage d'un substantif, Levinas évite l'essentialisation de l'idée d'altérité, une idée qui pourrait se comprendre en opposition à celle du Même et qui, de la sorte, perdrait son élément de différence absolue. Les dichotomies, comme le Même et l'Autre, ou l'intériorité et l'extériorité, comportent le risque de nous faire entrer dans une logique binaire, simplifiant à outrance une réalité dont les nuances et la complexité ne peuvent être énoncées totalement explicitement.

L'*Autrement qu'être* duquel Levinas parle et qui est le propre de l'éthique se rapproche de l'idée platonicienne du Bien, cette idée qui est au-delà de l'essence¹⁷, une réalité supra-conceptuelle. Alors que l'ontologie se préoccupe de l'Être, l'éthique traite du Bien et est une relation avec une extériorité, avec un Autre, avec un *tu* qui ne saurait se réduire à une représentation dans la conscience du sujet. L'éthique, loin de n'être qu'un discours théorique sur le concept du Bien, semble s'incarner chez Levinas dans l'expérience vécue de la proximité d'Autrui, dans l'intersubjectivité s'accomplissant dans la relation d'un *je* et d'un *tu*¹⁸. En effet, la relation au *tu* est tout autre que celle d'une conscience intentionnelle envers un objet théorique ; Levinas, dans son article sur Martin Buber publié dans *Noms propres*, précise : «Ce n'est pas que le Tu soit une espèce inédite d'objet ; mais le «mouvement» qui rejoint le Tu ne ressemble pas à la thématization. L'être ainsi invoqué est ineffable parce que je lui parle avant de parler de lui et

¹⁶ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p.142.

¹⁷ Platon, *La République*, livre 4.

¹⁸ L'influence de Martin Buber et de son œuvre *Je et Tu* (1935) est ici incontestable, mais il dépasserait le cadre de ce mémoire d'en analyser les détails. Nous renvoyons le lecteur à l'article «Martin Buber», publié par Emmanuel Levinas, dans *L'Arche* n°102, juillet, 1965 et celui dans *Hors sujet* «Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie», p.33.

qu'en parlant de lui je romps le contact. [...] Le Je-Tu où le moi n'est plus sujet, est la Relation par excellence – celle qui sort des limites du Soi¹⁹.»

Une autre précision semble nécessaire. Jacques Rolland considère la formulation «Éthique comme philosophie première» comme pouvant être problématique, au sens où, tout en évoquant l'idée de l'antériorité de l'éthique, elle la fait apparaître comme une «discipline du commencement [...] contrainte en tant que telle à s'opposer à une autre, «l'ontologie», à laquelle est, dans le cas d'espèce, violemment réduite la pensée (heideggérienne) de l'Être²⁰.» Le terme d'éthique peut renvoyer à l'idée d'un système, d'un domaine de la connaissance, mais ce n'est pas en ce sens que le comprend Levinas. Ce mot, d'ailleurs, est abandonné dans *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, où Levinas lui préfère le terme d'*autrement qu'être*, un «concept» qui semble mieux apte à désigner la réalité dont il veut parler, une réalité échappant nécessairement à l'emprise de la conscience thématique et qui ainsi se refuse à son assimilation dans un système. Pour parler d'une telle réalité, Levinas évite la linéarité des méthodes inductives et déductives et procède par saut et par surenchère, un style moins vulnérable à une reprise systématisante²¹.

Pour conclure et pour résumer, et avant d'aller plus en détail sur les différents aspects de la philosophie d'Emmanuel Levinas supportant le primat de l'éthique, il faut mentionner que, à l'encontre d'une perspective ontologique qui favorise la compréhension détachée et la recherche des structures les plus fondamentales de l'Être, Levinas tente d'attirer l'attention du lecteur sur l'immédiateté de l'expérience morale qui s'incarne, non pas dans l'élaboration rationnelle d'un système, mais dans la réceptivité d'un Moi à l'altérité. L'idée d'altérité est centrale dans la philosophie de Levinas et elle sera analysée en relation avec celle de transcendance et d'infini dans le chapitre qui suit.

¹⁹ Levinas, Emmanuel, *Noms propres*, p.35.

²⁰ Rolland, Jacques, dans sa préface de *Éthique comme philosophie première* d'Emmanuel Levinas, p.44, note 1.

²¹ *Ibid.*, p.17.

3. La relation avec la transcendance chez Levinas : altérité et infini

On est en droit de se demander en quoi, et pourquoi, l'Autre échappe à une pleine et complète représentation dans la conscience du Moi. Ce n'est pas, en effet, simplement et seulement un impératif moral selon lequel il faudrait s'abstenir, volontairement, de catégoriser autrui. La volonté, d'ailleurs, et par extension l'autonomie, ne sont pas, pour Levinas, les concepts qui rendent le mieux compte de l'expérience morale originaire, qui impose un devoir et interpelle le Moi, pour ainsi dire, contre son gré. D'une compréhension de l'éthique comme procédant de choix moraux d'une volonté autonome, Levinas présente un Moi plus essentiellement passif, dont la responsabilité envers l'Autre est toujours-déjà sa situation originaire.

Levinas entreprend de caractériser l'altérité pour montrer en quoi ce ne saurait se réduire à un concept. Un des termes les plus importants utilisés pour la décrire est son infinitude. Dans sa réflexion sur l'idée d'infini, Levinas fait référence à la troisième *Méditation* de Descartes, dans laquelle, en tentant de parvenir à une certitude première, l'auteur en vient à parler de la présence en la conscience de l'idée de substance infinie, idée qui ne peut être le produit d'une conscience finie²². Cette idée n'est pas un concept parce que, Levinas précise, l'idée « de l'infini est le mode d'être – l'infinition de l'infini²³. » Il y a dans ce mode d'être un débordement, un excès qui ne puisse se contenir ou se concevoir. Le suffixe nominal « ition » de ce néologisme sert à pointer vers la dimension active de l'infini, sa manifestation dans la temporalité, dans la durée. Dans *Totalité et infini*, Levinas oppose au concept de l'infini celui de totalité, en s'inspirant de *L'étoile de la rédemption* de Franz Rosenzweig²⁴. La relation du Même envers l'Autre donne lieu à un impérialisme égocentrique dans lequel l'étant singulier qu'est l'Autre est subsumé sous les catégories générales d'une conscience thématique pour ensuite être inséré dans une totalité cohérente. En ramenant au premier plan l'idée d'infini, qui caractériserait l'altérité et ainsi rendrait illusoire sa pleine subsumption, Levinas va à contre-pied de toute une tradition d'inspiration rationaliste propre à l'Occident, à savoir que le réel est compréhensible et que ses structures sont rationnelles. La corrélation supposée entre l'Être et la pensée, tout d'abord

²²Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.42-43.

²³*Ibid.*, p.12.

²⁴*Ibid.*, p.14.

affirmée par Parménide, est remise en question par la prose levinassienne. Le réel, en effet, n'est pas strictement rationnel pour Levinas.

En protestant contre la tradition rationaliste, on pourrait penser que Levinas irait jusqu'à contester la validité de la démarche cartésienne du doute hyperbolique comme méthode permettant d'atteindre une certitude première, ainsi que la réduction qu'elle opère, qu'on pourrait qualifier, malgré l'anachronisme, de proto-phénoménologique. Et pourtant, c'est chez le père symbolique du rationalisme moderne que Levinas trouve l'idée qui lui servira à sortir de l'impasse dans laquelle la perspective ontologique a mené le genre humain. C'est que, pour Levinas, l'insensibilité au visage et la réification de l'autre homme par la conscience théorique mènent nécessairement à un état de guerre et de conflit permanent. Son actualisation la plus récente est la tragédie archétypique par excellence, la Shoah. Par l'époque cartésienne et le doute hyperbolique, le sujet en vient à redécouvrir une idée qui ne peut être niée, à savoir celle de l'infini, présente en la conscience et qui, chez Levinas, est associée non pas à un Dieu transcendant mais à l'altérité.

Le paradigme de la modernité ici, dont Descartes fut l'une des influences majeures et qui fut l'inspiration des Lumières, peut se définir en référence à la croyance au mythe du progrès et à l'idée que, par la conquête progressive du monde et de la réduction des contingences par l'avancement des sciences, un état d'abondance et de prospérité sera atteint, un état dans lequel les souffrances diverses en viendraient enfin à s'atténuer²⁵. Devenir «maîtres et possesseurs de la nature²⁶» serait le moyen qui mènerait à une certaine rédemption. Cette volonté de contrôle, motivée par le *conatus essendi*, se doit de systématiser l'Être et le monde pour assurer son efficacité, et de la sorte embrasse le monde dans sa totalité²⁷. Ce projet de systématisation totale du réel est cependant mis en péril par un élément qui refuse d'y être assimilé, à savoir l'idée de l'infini, qui serait l'une des premières intuitions de la conscience. Cette idée résiste à la

²⁵ Les philosophes de l'époque des Lumières avaient, évidemment, des vues variées et critiques et la croyance au progrès n'était pas uniformément adoptée, comme peuvent en témoigner les œuvres de Rousseau et de Diderot, parmi d'autres. Il semble indéniable, cependant, qu'une certaine compréhension populaire de ce qu'étaient les Lumières lui associe cette croyance au progrès et à la raison, même si, dans le détail, l'époque est d'une plus grande complexité et nombreux courants de pensée allaient à l'encontre d'une telle croyance.

²⁶ Pour reprendre l'expression du *Discours de la méthode*, 6^{ème} partie.

²⁷ Levinas présente de cette façon le monde dans lequel le principe du *conatus essendi* est central (dans *Intrigue de l'infini*, p.137) : «L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence.»

totalisation, comme l'explique bien B. C. Hutchens : «infinity always resists totality, the other always “overflows” the same : no matter how much we come to know, it is always something resisting or disrupting the perimeters of the known. Only through an exploration of this overflowing, this resistance and disruption, can the ultimate principle of ethics be articulated – responsibility²⁸.»

Comment Levinas en vient-il à cette conclusion, à l'idée que le mode d'être de l'altérité est l'infini ? Amène-t-il des arguments probants, ou faut-il seulement acquiescer à ses affirmations constamment renouvelées en ce sens ? Dans l'*époque* de la réduction phénoménologique, rencontre-t-on nécessairement cette idée de l'infini ? Fait-elle partie de ce qui se présente dans l'évidence d'une intuition, une idée que la conscience posséderait nécessairement ? Est-ce une idée qui n'est pas un concept et qui ainsi ne se laisse pas penser, mais serait plutôt une réalité avec laquelle la pensée est en situation de proximité, malgré une séparation totale ?

Les analyses phénoménologiques de *Totalité et infini* et *Autrement qu'être* font état de plusieurs descriptions servant à appuyer une telle position. Les répétitions constantes de Levinas en ce sens semblent indiquer qu'il veut pointer, par sa prose, vers une réalité non-conceptuelle, l'altérité, et que le lecteur, par une sorte d'intuition, en viendrait à en prendre conscience. Levinas poursuit l'analyse de l'infini cartésien en soulignant sa dimension de pure extériorité : «La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense²⁹.» Cet infini permet d'avancer l'idée et d'extériorité et, s'ensuivant logiquement, l'idée de séparation. Cette «entité» qu'est l'Autre et qui participe de l'idée d'infini nous est totalement extérieur. L'Autre ne peut être pensé, en tant qu'infini, car la relation envers lui en est une, non d'abord de compréhension, mais de dialogue et de face à face :

«Penser l'infini, le transcendant, l'Etranger, ce n'est donc pas penser un objet. Mais penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser. La distance de la transcendance n'équivaut pas à celle qui sépare, dans toutes nos représentations, l'acte mental de son objet, puisque la distance à laquelle se tient l'objet

²⁸Hutchens, Benjamin C., *Levinas – A Guide for the Perplexed*, p.17.

²⁹Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.42.

n'exclut pas – et en réalité implique – la *possession* de l'objet, c'est-à-dire la suspension de son être³⁰.»

L'infini n'est donc pas un concept abstrait, mais une expérience caractérisée par sa concrétude, son enracinement dans la matérialité de l'existence. C'est grâce au Désir métaphysique que l'homme est attiré vers l'infini, un désir qui le pousse vers ce qui est hors de lui-même. Ce désir le met en relation avec ce qui n'a aucune mesure avec lui-même, avec ce qui n'est pas qu'un concept, avec une réalité définie par sa pure extériorité et qui tend à briser la phénoménalité dans laquelle elle se manifeste. À propos de cette notion de l'infini, Levinas ajoute : «Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini. L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir³¹.»

Cette déformalisation de l'idée d'infini est accomplie à travers son incarnation dans le visage³². Le visage de l'Autre, au centre de l'éthique levinassienne, est une idée originale ; les autres personnes ne sont pas définies de façon abstraite, comme sujets autonomes ou alter egos, mais plutôt de par la position du Moi par rapport à eux. C'est dans la durée et dans la concrétude qu'est vécue l'expérience du visage, c'est dans l'immédiateté sensible du face à face et non dans la réflexion que l'Autre existe. D'un discours théorétique et même ontologique sur la nature du monde et du Bien, Levinas, par ses descriptions phénoménologiques de la rencontre de l'Autre, passe à un discours plus métaphorique et imagé qui semble vouloir évoquer, avec une singulière éloquence, l'aspect fondamentalement non-conceptuel et pré-originaire de notre rapport à cette altérité. Bien qu'apparaissant dans les phénomènes, le visage tend à exprimer et à signifier plus que ce que la conscience puisse en thématiser, échappant d'instant en instant à ses tentatives de réifications. C'est ainsi que l'explique Levinas : «La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image.

³⁰ *Ibid.*, p.41.

³¹ *Ibid.*, p.42.

³² Jean-Michel Salanskis décrit ainsi ce qu'accomplit la déformalisation (*Levinas vivant*, p.121) : «Pour ce qui est, maintenant, de la formule méthodologique de l'anti-universalisme de Levinas, elle est celle de sa «déformalisation» en direction du concret dont cet universel provient en vérité, d'un concret qui dicte sa règle à l'universel, ou plutôt son sens.» Le concret pour Levinas est une instance riche ayant une charge de sens propre.

Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate³³.»

C'est par contraste avec l'idée de totalisation que l'idée d'infini peut se préciser. En effet, la perspective sur l'Être comme une entité systématisable s'accomplit dans l'histoire des historiographes et des survivants, précise Levinas :

«Elle repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens, dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent ou se résument, au moins, leurs essences. [...] L'intériorité comme telle est un «rien», «pure pensée», rien que pensée. [...] La séparation indique la possibilité pour un *étant* de s'installer et d'avoir son destin à lui, c'est-à-dire de naître et mourir sans que la place de cette naissance et de cette mort dans le temps de l'histoire universelle, en comptabilise la réalité³⁴.»

Cette histoire universelle, dans laquelle les différents individus s'insèrent dans une trame narrative cohérente et explicative, donnerait un sens «objectif» aux multiples existences. Cette conception hégélienne du temps comme essentiellement historique mène à croire que les consciences individuelles ne seraient, en fait, que des réalités épiphénoménales, que des moments éphémères dans une histoire englobante et compréhensive. Que l'histoire procure un fond ontologique duquel il soit possible d'édifier une narrativité totalisante où chaque individu y retrouve sa place, Levinas le laisse entendre et il y voit une des raisons pourquoi, à l'encontre de l'homme compris dans son historicité, il revalorise l'intériorité, une intériorité qui s'éveille et est déstabilisée dans sa conscience thématique par la présence d'un visage. Un visage qui impose une responsabilité, évidemment, mais qui aussi, dans l'épiphanie de la rencontre, souligne la dimension passive et réactive de la conscience, comme si, de maître chez soi dans le confort solitaire de ma conscience réflexive, l'Autre m'influait, contre mon gré, et me faisait sortir de l'immanence tranquille de ma conscience, m'exposant de ce fait à une transcendance qui refuserait son assimilation dans un système totalisant. Cette expérience se ferait au-delà du savoir, au-delà de l'ontologie, et ainsi est l'une des raisons fondamentales pourquoi ce qui

³³ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.43.

³⁴ *Ibid.*, p.48.

devrait être l'objet de la philosophie première n'est pas l'ontologie, mais plutôt l'éthique, en ce qu'elle se rapporte à une dimension plus fondamentale de l'existence, une dimension dont les tentatives de pleines thématisations sont vouées à l'échec.

La relation à l'Autre ne se laisse pas comprendre en l'approchant de façon cognitive et en tentant en quelque sorte de l'analyser en adoptant le point de vue de Sirius, le point de vue de l'observateur neutre et détaché. Cette recherche d'objectivité dans la relation à autrui ne peut nous permettre d'entrer dans une relation qui laisse être son altérité. Ce point de vue extérieur assurerait une compréhension de la relation vue comme une totalité. C'est ainsi que l'explique Levinas :

«Si ce lien de Moi à l'Autre se laissait entièrement saisir du dehors – il supprimerait dans le regard qui l'embrasserait la multiplicité même, liée de ce lien. Les individus apparaîtraient comme participant à la totalité : autrui se ramènerait à un deuxième exemplaire du moi – tous les deux englobés dans le même concept. [...] J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes³⁵.»

Le discours sur la totalité est donc de l'ordre de l'ontologie, il englobe les étants singuliers sous des concepts neutres, définissant leurs relations entre eux par hiérarchisation et évaluation. Il y a donc chez Levinas une suspicion par rapport aux concepts, une certaine prudence par rapport à leur capacité de saisir le réel, bref, un scepticisme face à toute explication de l'existence humaine qui soit trop intellectualiste. En ce sens, nous sommes d'accord avec l'analyse qu'en fait Manuel Mauer dans son article «Levinas, Bergson, Husserl» : «On retrouve chez Levinas, qui crédite Bergson d'avoir contribué à «libérer la pensée à son attachement au spatial et au solide», une critique semblable du concept comme ce qui fige en substance statique, identique, reposant en elle-même, un réel qui est essentiellement inquiétude, vie, mouvement – mouvement qui prend chez Levinas un sens éthique, inquiétude du même sans cesse dérangé, tenu en éveil par l'autre³⁶.»

³⁵ *Ibid.*, p.126.

³⁶ Mauer, Manuel, «Levinas, Bergson, Husserl» dans *Éthique comme philosophie première - Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, p.158.

Un problème important s'élève cependant par rapport à la réalisation possible de son œuvre. Comment en effet critiquer les prétentions des visions ontologiques courantes en philosophie sans pour autant entrer soi-même dans un discours ayant la prétention de redéfinir l'Être; bref, d'offrir une ontologie alternative, plus sophistiquée certes, mais tout de même du ressort de la thématization ? Comment par le discours et le maniement des concepts pointer vers une réalité qui ne puisse être simplifiée et réduite à quelque chose de compréhensible rationnellement ? Levinas adopte différentes stratégies stylistiques pour y parvenir, usant de métaphores, d'hyperboles, de mots à fortes connotations affectives et théologiques, et ainsi va à l'encontre d'une certaine façon de faire de la philosophie, d'impulsion analytique, qui favorise la clarté et l'exposition logique de propositions décrivant la nature du monde et des relations entre les étants. L'entreprise est périlleuse, et sa récupération par la conscience thématization est un danger permanent et il pourrait se faire que ce projet soit, dès le départ, sans espoir. On peut se demander, avec Levinas, si le Dire peut, en aucun temps, échapper à sa cristallisation et ne pas se figer dans la forme d'un Dit³⁷. Cet effort, peut-être futile, d'exprimer ce qui est de l'ordre de l'ineffable de la part de Levinas, est probablement destiné à l'échec, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une certaine noblesse à tenter l'entreprise.

Le Moi dans l'expérience de l'altérité subirait un décentrement radical qui lui permettrait de sortir de l'immanence tranquille de sa conscience. Nous analyserons dans le prochain chapitre ce qu'entend Levinas par cette extase du Moi.

4. Sortir de l'immanence

L'ontologie est du domaine de l'immanence et par le discours, par un langage différent, le Moi pourrait en quelque sorte quitter cette immanence pour entrer en relation avec une transcendance extérieure, ce qui se réalise dans l'interruption qu'est la rencontre du visage de l'autre homme, dans l'éthique. Ainsi l'explique B. Bergo dans son article « Levinas's Project: An Interpretative Phenomenology of Sensibility and intersubjectivity » : «These interruptions are 'transcendent' only in the simple sense that I am as if overtaken by the other's face and respond

³⁷ Ces catégories de Dire et de Dit seront analysées plus en détail plus loin (p.38-41).

to him or her, before I represent the experience to myself and constitute it conceptually³⁸.» Une des difficultés de l'œuvre levinassienne, nous l'avons déjà soulignée, est qu'il tente de faire référence à cette expérience non-conceptuelle en usant de concepts.

Comment, alors, la conscience peut-elle quitter l'immanence et la totalité qu'elle a élaborées pour expliquer les phénomènes ? Levinas en explore dans sa réflexion quelques possibilités, dont, entre autres, la psychanalyse, à propos de laquelle, sans aller dans trop de détails, nous nous devons de présenter sa position. La raison en est qu'elle offre un contraste marqué avec la perspective que Levinas en vient à adopter par rapport à la conscience et aux différentes méthodes qui peuvent être employées pour l'observer.

La psychanalyse serait-elle la façon dont le Moi pourrait, par l'introspection et la thérapie, en venir à s'auto-élucider et à devenir, en quelque sorte, transparent à lui-même ? Levinas éprouve des réserves tant qu'aux prétentions de la psychanalyse et refuse, pour des raisons que nous expliquerons, de la considérer comme ce qui mènerait à une compréhension authentique et exhaustive de la nature de la conscience (et ce, sans pour autant la discréditer totalement). En effet, écrit Levinas : « La psychanalyse est dans son essence l'aboutissement du rationalisme : elle exige, pour la réflexion, ce que la réflexion exigeait pour la pensée naïvement pensant³⁹.» À chercher par la réflexion les mécanismes sous-jacents de la conscience et des comportements, la psychanalyse poursuit le projet de la modernité de la systématisation rationnelle du réel. Cette thématization de la conscience et des comportements, malgré son utilité indéniable, ne serait pas suffisante en elle-même. Ce n'est pas par une auto-élucidation que le Moi parviendrait à sortir de l'immanence ; pour dominer la totalité il lui faudrait rencontrer un «être qui n'est pas dans le système, un être transcendant⁴⁰.» Cet être transcendant, c'est l'Autre, et sa présence interrompt la thématization. La conscience, soudainement, se trouve mise en question, et ses certitudes antérieures, ébranlées, en l'espace d'un clin d'œil.

Se tenir dans une conscience non-intentionnelle serait le mode d'être dans lequel le Moi pourrait être sensible à l'infini, à l'extériorité. En questionnant le privilège de l'ontologie, en proposant l'éthique comme ce qui serait philosophie première, Levinas questionne le primat

³⁸ Bergo, Bettina, « Levinas's Project: An Interpretative Phenomenology of Sensibility and intersubjectivity », p.73.

³⁹ Levinas, Emmanuel, «Le moi et la totalité» dans *Entre nous*, p.41.

⁴⁰ *Ibid.*, p.44.

accordé dans notre considération de la conscience à son activité de thématization. La conscience n'est pas qu'un Moi transcendantal, observateur stoïque des phénomènes. Elle comporte une dimension non-intentionnelle et ce, malgré les dénis sans cesse renouvelés d'une tradition philosophique d'inspiration idéaliste.

La réduction phénoménologique de Husserl, en mettant entre parenthèses l'existence «objective» du monde, parvient à l'évidence de la conscience en remontant des objets visés jusqu'à ce qui les vise. Cette conscience est à la base théorique, les objets sont d'abord représentés, puis des affects comme la crainte ou le désir se joignent à l'objet. L'élément le plus fondamental de la conscience est donc, pour Husserl, sa capacité à se représenter et en ce sens il ne s'est pas émancipé de Brentano. Cette conception de la conscience comme raison et représentation ne saisirait pas, de fait, ce qu'est la conscience dans sa véritable concrétude, dans ce qui est réellement essentiel, c'est-à-dire son aspect non-intentionnel. Dans le texte «La conscience non-intentionnelle», en plus de décrire une conception originale de la conscience, Levinas explique ce que la théorie husserlienne manque :

«Cependant, dans l'analyse phénoménologique de cette concrétude de l'esprit apparaît chez Husserl – conformément à une vénérable tradition occidentale – un privilège du théorétique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être. Et cela, malgré toutes les suggestions également opposées que l'on peut emprunter à son œuvre : intentionnalité non théorique, théorie de la *Lebenswelt* (du monde de la vie), le rôle du corps propre et que Merleau-Ponty a su mettre en valeur. Là – mais aussi dans les événements qui se sont déroulés de 1933 à 1945 et que le savoir n'a su ni éviter ni comprendre – est la raison pour laquelle ma réflexion s'écarte des dernières positions de la philosophie transcendantale de Husserl ou, du moins, de ses formulations⁴¹.»

Plusieurs objections sont ici amenées pour contester certains axiomes de base de la pensée transcendantale de Husserl ; le privilège accordé à la représentation et au savoir, entre autres, mais aussi le fait à première vue curieux que le savoir n'a pu éviter la montée du nazisme et de son aboutissement logique dans la Shoah. Comment expliquer philosophiquement qu'un

⁴¹ Levinas, Emmanuel, «La conscience non-intentionnelle» dans *Entre nous*, p.133.

simple événement historique aurait des répercussions sur les systèmes métaphysiques possibles pouvant émerger par la suite ? La philosophie tente habituellement de prendre une perspective anhistorique, intemporelle. Les idées ne sont cependant pas quelque chose de totalement détachées de l'Être ; elles semblent y être incarnées et mener à leurs conséquences ultimes par une sorte d'inertie propre à chacune. Des systèmes de pensée privilégiant l'ontologie à l'éthique peuvent amener des justifications rationnelles à la thématization de l'autre homme, cette thématization permettant de lui dérober, en quelque sorte, sa singularité, et ainsi, pavant la voie pour des doctrines lui ôtant, de fait, son humanité.

Le nazisme, en thématization méthodiquement le genre humain et en proposant une hiérarchie des races, démontre une sorte de vice inhérent à l'exercice de cette conscience théorique qui, en masquant les visages par des termes neutres et intermédiaires, les concepts, rend possible le déni de leur signification éthique. Une intentionnalité non-théorique, une conscience différente existerait, parfois nommée par Levinas de mauvaise conscience⁴². Cette conscience ne reposerait pas sur les bases solides des certitudes dogmatiques ou sur une quelconque méta-connaissance ; elle serait atteinte par un mouvement concret de suspens, par une mise en question effective de la conscience représentationnelle, bref, par un maintien du sujet dans un mode d'être pouvant être caractérisé par l'ambiguïté. D'une conception de la philosophie comme l'élaboration et le raffinement de systèmes conceptuels, Levinas offre une perspective originale, y voyant un mouvement concret du Dasein qui, par un certain positionnement dans l'Être, ou plutôt en fait par un dé-positionnement, en vient à être éveillé à l'altérité de l'Autre, ce qui s'effectue dans la réalité actuelle du temps immédiat compris comme durée. Ce mode d'exister de la conscience, dans laquelle l'activité de thématization s'interrompt, est qualifié d'humilité par Levinas : «L'humilité et la pauvreté sont une façon de se tenir dans l'être – un mode ontologique (ou mé-ontologique) – et non pas une condition sociale. Se présenter dans cette pauvreté d'exilé, c'est interrompre la cohérence de l'univers. Percer l'immanence sans s'y ordonner. Une telle ouverture, de toute évidence, ne peut être qu'ambiguïté⁴³.»

⁴² À comprendre dans un sens différent du sens usuel.

⁴³ Levinas, Emmanuel, «Un Dieu homme ?» dans *Entre nous*, p.66.

La prose levinassienne aurait-elle pour but de nous éveiller à la possibilité d'un tel positionnement dans l'Être ? De par ses critiques répétées envers la conscience thématitante dans *Totalité et infini*, et son style réticent à l'assimilation rationnelle dans *Autrement qu'être*, le projet levinassien serait-il d'amener le lecteur non pas à une compréhension théorique de la nature de l'éthique, mais plutôt à lui faire vivre une expérience qui permettrait en quelque sorte de le sensibiliser à ce qui se tient à la limite du phénomène, à savoir le visage ? Proposer une telle conception serait-elle offrir une perspective de l'ordre du mysticisme sur sa théorie, alors que l'on sait bien les réserves que Levinas avait par rapport à celui-ci⁴⁴ ? En effet, en refusant à la rationalité la capacité à fonder l'éthique, Levinas ne sombre-t-il pas dans une vision religieuse, étrangère à la philosophie ? On sait que le judaïsme dans lequel Levinas fut élevé n'était pas de la tradition hassidique, mais plutôt était d'inspiration rationaliste. En effet, selon Bettina Bergo : «This is Levinas, whose contact with Judaism was with anti-pietist, anti-mystical motifs of rationalist, Mitnagdist Judaism as taught by Gaon of Vilna (1749-1821)⁴⁵». Le mysticisme, avec sa prétention que la vérité puisse être atteinte par une intuition supra-intellectuelle, est encore une philosophie de l'Être et non pas de l'altérité. Levinas voit dans le projet mystique une aspiration à la totalité qui irait à l'encontre de sa perspective éthique qui considère la multiplicité irréductible du genre humain comme ce qui doit être conservée absolument : «La mystique reste encore fidèle à l'ordre instauré par la logique, à l'absolu comme être, corrélatif de la logique ; fidélité à l'ontologie, malgré l'audace de rejoindre l'absolu sans le travail du concept⁴⁶». Levinas semble vouloir orienter notre attention vers un autre mode d'être que celui que le mystique recherche, non pas de la certitude par une participation à un absolu, mais plutôt par un questionnement de son droit d'être et de sa position dans l'Être. Non pas assuré et en contrôle, mais plutôt en question, ouvert et vulnérable.

L'immanence dans laquelle se retrouve la conscience théorétique et qui se veut une totalité close, peut être «quittée», nous l'avons vue, dans l'événement qu'est le face à face. La validité d'une telle conscience, nous dit Levinas, repose sur un axiome fondamental, la corrélation être-pensée, et le questionnement de celle-ci ébranlera, nous le verrons, l'édifice de la

⁴⁴ Levinas, Emmanuel, «Une nouvelle rationalité – sur Gabriel Marcel» dans *Entre nous*, p.73-74.

⁴⁵ Bergo, Bettina, «Levinas's Project: An Interpretative Phenomenology of Sensibility and intersubjectivity», p.70.

⁴⁶ Levinas, Emmanuel, «Une nouvelle rationalité – sur Gabriel Marcel» dans *Entre nous*, p.73.

tradition philosophique occidentale. On n'en attend rien de moins de la part d'une philosophie caractérisée par l'hyperbole et l'emphase.

Dans le court texte de sa conférence «Éthique comme philosophie première» en 1982, Levinas questionne ce qu'il nomme la corrélation raison-monde. La conception selon laquelle l'Être et la pensée sont intimement liés, telle que la défendait Parménide, trouve son aboutissement et dans la phénoménologie husserlienne et dans la philosophie analytique contemporaine. La réduction de la conscience à son aspect rationnel, en tant qu'intentionnalité, est l'un des points majeurs sur lequel Levinas s'oppose à son ancien professeur, proposant une conception bien différente de ce qu'est la conscience. Il y aurait dans le psychisme un élément irréductible au savoir. Le point de départ de Levinas est cependant la phénoménologie de Husserl, poussée, il est vrai, à son ultime conclusion.

«Nous partons de l'intentionnalité telle qu'elle s'expose dans la phénoménologie husserlienne. En elle l'équivalence de la façon la plus directe. Tout en dégagant l'idée d'une intentionnalité originale, non théorétique, de la vie affective et active de l'âme, Husserl aura maintenu à sa base la représentation – l'acte objectivant – adoptant sur ce point la thèse de Brentano, malgré toutes les précautions qu'il aura prises dans sa nouvelle formulation de cette thèse⁴⁷.»

Que la conscience puisse être réduite à sa capacité de représentation, cela constitue le point de départ et justifierait le fait que l'ontologie serait la philosophie première. Seulement ainsi l'ontologie, dans sa tentative de rationaliser et systématiser le monde, pourrait avoir un fondement solide, un *archè*, sur lequel construire une telle totalité. Et cependant, une autre conscience existe pour Levinas, une «conscience de la conscience», et nous allons la caractériser en détail, malgré les dangers d'ontologisation que cela comporte. Auparavant, toutefois, nous citerons une seconde fois *De l'Un à l'Autre*, longuement il est vrai mais ce passage est crucial, pour en donner la définition que Levinas se hasarde à émettre :

«Mais une conscience réduite – qui, dans la réflexion sur elle-même retrouve et maîtrise comme des objets du monde, ses propres actes de perception et de science et s'affirme ainsi la conscience de soi et être absolu – reste aussi, comme de surcroît, conscience non-

⁴⁷ Levinas, Emmanuel, «De l'Un à l'Autre» dans *Entre nous*, p.151.

intentionnelle d'elle-même, sans aucune visée volontaire ; conscience non-intentionnelle s'exerçant comme savoir, à son insu, du moi actif qui se représente monde et objets. Elle accompagne tous les processus intentionnels de la conscience du *moi* qui, dans cette conscience, «agit» et «veut» et a des intentions. Conscience de la conscience, «indirecte» et implicite, sans initiative qui procéderait d'un *moi*, sans visée. Conscience passive comme le temps qui passe et qui vieillit sans moi. Conscience immédiate de soi, non-intentionnelle, à distinguer de la réflexion, de la perception intérieure à laquelle, certes, le non-intentionnel serait apte à s'offrir comme objet intérieur ou à laquelle la réflexion serait tentée de se substituer pour en expliquer les messages latents⁴⁸. »

Cette conscience, qui «accompagne tous les processus intentionnels de la conscience du *moi*», est-elle une réalité dont l'existence est oubliée, ou niée, en quelque sorte, dans la quotidienneté, l'homme ayant tendance à être absorbé dans ses objets de pensée ? Le discours levinassien tente-t-il, par divers procédés, d'amener l'attention du lecteur sur cette dimension de la conscience, une dimension passive et dont la volonté n'en serait pas au centre ? L'éthique à son fondement le plus essentiel, ainsi, ne découlerait pas de choix volontaires, de décisions et de thématisations, mais plutôt trouverait sa source et son origine dans cette conscience antérieure à la conscience intentionnelle, une conscience qui ne peut être assimilée à l'inconscient de la psychanalyse. La conscience intentionnelle maintient le Moi dans l'immanence, dans un temps de synchronie, dans un monde éclairé par la raison, un monde compréhensible et dont la possession et le contrôle sont l'ultime possibilité. La conscience non-intentionnelle permettrait une sensibilité à la transcendance, celle de l'Autre, et entraînerait une ouverture du Moi sur l'extériorité. Un autre savoir que celui de la corrélation connaissance-être permettrait un rapport différent au monde et aux étants⁴⁹.

La réduction transcendantale, telle qu'opérée par Husserl, mène, en suspendant l'indépendance du monde, à la pleine conscience de soi comme être absolu, s'identifiant à travers ses différences et ses variations, comme un maître capable d'éclairer l'obscurité de monde par la

⁴⁸ *Ibid.*, p.151-152.

⁴⁹ Ce passage de Levinas dans *Éthique comme philosophie première*, est particulièrement éloquent à cet égard (p.67) : «La corrélation entre la *connaissance*, entendue comme contemplation désintéressée, et l'*être*, c'est, conformément à notre tradition philosophique, le lieu même de l'intelligible, l'occurrence même du sens. La compréhension de l'être – la sémantique de ce verbe – serait ainsi la possibilité ou la chance même de la sagesse et des sages et, à ce titre, *philosophie première*. (Levinas souligne.)»

lumière de sa raison. Ce Moi transcendantal, pierre angulaire de la phénoménologie et auquel mène l'*epochè*, est-il le terme de la démarche phénoménologique ? Est-il l'horizon indépassable auquel il est possible de parvenir en tentant de retourner «aux choses mêmes» ? Nous demandons, avec Jacques Rolland dans sa préface à l'*Éthique comme philosophie première* :

«La réduction ainsi pensée est-elle allée au bout d'elle-même ? A-t-elle rejoint l'extrême des possibilités qu'elle signifie quant à la signifiante de la pensée ? Plus précisément : avant – ou, comme le Levinas tardif aimait à le dire, antérieurement-à – cette réduction, ne faut-il pas en supposer une autre, qui ne remonterait point des choses (des objets) à la conscience (-de) qui s'en effectue – mais, de cette conscience-de, à une certaine «conscience» - en est-ce encore une à proprement parler ? – précisément pré-intentionnelle⁵⁰.»

Husserl se serait, en quelque sorte, arrêté en chemin. À l'intentionnalité, Levinas propose une couche plus originaire, la couche pré-intentionnelle de la conscience. Cette couche ne doit pas être assimilée à la simple affectivité et toutes les préconceptions qu'un tel mot comporte.

Qu'en est-il de cette couche pré-intentionnelle de la conscience ? Quel en est le contenu ? Ou, comme Levinas le demande lui-même, «Que se passe-t-il donc dans cette conscience non réflexive que l'on prend seulement pour pré-réflexive et qui, implicite, accompagne la conscience intentionnelle⁵¹ ?» C'est par contraste avec la conscience intentionnelle qu'il sera plus simple d'en venir à mieux la comprendre. Celle-ci s'assure dans l'objet, le moi se pose en posant ses objets. Cependant, c'est dans le pré-intentionnel que se retrouve la capacité du Moi à ressentir de la jouissance ; c'est dans lui que s'effectue en majeure partie le rapport à l'Autre, qui, dans la proximité, affecte le Moi. D'un langage neutre et théorique décrivant la conscience intentionnelle, Levinas change de registre et use d'un discours éthique dont le vocabulaire par moments privilégie l'emphase et les références théologiques. Un langage neutre et objectif ne saurait rendre compte de la nature essentielle du non-intentionnel, c'est-à-dire son aspect affectif, vivant et dynamique.

⁵⁰ Rolland, Jacques, dans la préface d'*Éthique comme philosophie première* d'Emmanuel Levinas, p.33-34. J. Rolland souligne.

⁵¹ Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, p.82-83.

Jacques Rolland parle ainsi de ce qui se passe dans cette conscience non-intentionnelle : «Mais ce qui se montre désormais – et, me semble-t-il, assez clairement, même si le texte lui-même ne le dit pas explicitement –, c’est qu’il fallait impérativement sortir, car «ce qui se passe dans la conscience non-intentionnelle», cela *ne tient pas en elle* mais *lui vient du dehors* – et bien évidemment par le truchement d’autrui⁵².» Il ne faut pas voir dans la conscience non-intentionnelle comme une seconde conscience, moins rationnelle, mais dont l’introspection pourrait en venir à en identifier les ressorts. Alors que la conscience intentionnelle est caractérisée par le pour-soi de ses préoccupations et qu’elle s’absorbe dans des considérations concernant son être même, la «mauvaise conscience» est fondamentalement pour-l’autre, l’autre ici se référant non pas à une altérité toute abstraite, mais plutôt à un étant tout singulier, l’autre personne qui me fait face. La conscience intentionnelle, identifiée à la conscience thématique, obéit aux impératifs du *conatus essendi*, et ainsi recherche la préservation de son être. C’est par la rencontre du visage que le Moi quitte, ou plutôt se fait éjecter, de la conscience intentionnelle et ainsi arrête de poursuivre exclusivement sa propre préservation. Le *conatus essendi*, le mode d’être de la conscience intentionnelle, mène nécessairement pour Levinas à un état de guerre. L’éthique ne peut commencer que quand cette conscience s’interrompt, que le temps synchronique se dissout. Cette conscience différente serait, pour un Dasein, le fait de sortir des considérations de l’Être et du Même :

«Derrière l’affirmation de l’être persistant analytiquement – ou animale – dans son être et où la vigueur idéale de l’identité qui s’identifie et s’affirme dans la vie des individus humains et dans leur lutte pour l’existence vitale, consciente ou inconsciente ou rationnelle – la merveille du moi revendiqué dans le visage du prochain – ou la merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour autrui – est ainsi comme la suspension – comme l’épochè – de l’éternel et irréversible retour de l’identique à lui-même et de l’intangibilité de son privilège logique et ontologique⁵³.»

Cette citation que l’on retrouve aussi mot à mot dans *De Dieu qui vient à l’idée*⁵⁴ et dans «La conscience non-intentionnelle⁵⁵», pointe vers l’idée que la sortie de la conscience

⁵² Rolland, Jacques, dans la préface d’*Éthique comme philosophie première* d’Emmanuel Levinas, p.45-46.

⁵³ Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, p.104-105.

⁵⁴ Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l’idée*, p.265.

⁵⁵ Levinas, Emmanuel, «La conscience non-intentionnelle» dans *Entre nous*, p.141.

intentionnelle ne fait pas qu'exposer la structure transcendantale du Moi, mais décrirait aussi une expérience, un mode ontologique que pourrait adopter, à l'occasion, un Dasein, non pas par choix, mais dans lequel il serait projeté, suite à l'expérience bouleversante que serait l'épiphanie du visage. Il semble parfois y avoir une certaine hésitation dans l'œuvre levinassienne entre une élaboration des structures transcendantales de la conscience et une caractérisation de différents modes d'être dans lequel le Moi peut être jeté. Levinas parle de «la merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour autrui» et ce passage peut prêter à plusieurs interprétations. Le «moi débarrassé de soi» semble référer à un mode d'être dans lequel le Moi n'est plus au centre de ses propres préoccupations ; l'Autre le devient. Et ce serait une «merveille», mot fort peu commun dans les recueils de philosophie. Son origine latine est *mirabilia*, ce qui signifie ce qui est admirable, ce qui inspire une grande admiration pour sa beauté, sa grandeur et sa valeur. Il est associé parfois au monde du surnaturel. Le mot se réfère à quelque chose qui est hors du commun. Est-ce que la «merveille du moi» fait référence à un Moi sensible au visage de l'Autre, à son infinitude et sa singularité, et ainsi, à sa signifiante morale ?

Le Moi susceptible à la signifiante éthique, en plus de sortir de ses préoccupations solipsistes, quitte sa position de généralité et de neutralité et se retrouve mis en question, doutant soudainement de son «privilege logique et ontologique». Cet ébranlement du Moi, qui s'émancipe pour au moins l'espace d'un instant du sol ferme de ses convictions, entre dans une perspective morale, sensible à l'émerveillement et l'admiration qui peut émerger dans l'expérience du visage. La persistance dans l'Être, le *conatus essendi*, la préoccupation d'un être pour cet être même est ce qui, pour Levinas, motive la conscience intentionnelle ; cette volonté de préservation peut bien théoriser le monde, mais ce faire répond à une pulsion fondamentale d'autoconservation et non pas à un pur amour désintéressé du savoir. Tout se passe comme si la conscience intentionnelle suivrait, inconsciemment, un impératif de survie, alors que la conscience non-intentionnelle serait le seul lieu où un souci authentique pour l'Autre pourrait exister. L'Être semble pour Levinas un champ de bataille, un endroit où la guerre est la conséquence et l'aboutissement logique qui découle de la volonté de persévérance dans l'Être des étants qui le composent. Toute théorie de l'Être, toute ontologie, semble vouée à justifier et légitimer cette volonté de persévérance. L'Être semble ainsi, pour Levinas, le lieu où le mal surgit. Selon B. Bergo, dans son article «Levinas's Project», l'Être est ainsi caractérisé : «Existence or being has all the qualities of Hobbes's mechanism, and Darwinist competitions for

scarce resources⁵⁶.» Il existerait dans la nature et l'histoire des champs de force culturels, politiques et naturels, et ceux-ci tendraient vers leurs conclusions logiques, la plus grande dominance possible avant de s'étioler, ce qui entraînerait nécessairement des conflits dévastateurs. Un certain pessimisme par rapport à la nature de l'Être serait présent chez Levinas, et, «a fundamental dualism, light and dark, characterizes the world as living⁵⁷».

Plusieurs questions sur la nature de la relation entre ces deux modalités de la conscience peuvent se poser : sont-elles deux parties séparées par l'analyse mais qui composent, en fait, la même entité ? Sont-elles différents modes d'être que le Moi peut incarner ? Y en aurait-il une plus fondamentale, la conscience non-intentionnelle, qui serait toujours présente, en arrière-fond, alors que la conscience intentionnelle serait plus superficielle et pourrait, dans l'événement éthique de la rencontre du visage, être quittée ? Laissons ces questions en suspens. Disons cependant qu'y répondre reviendrait à jouer le jeu de l'ontologie et, malgré l'apparente compréhension que cela pourrait apporter, maintiendrait celui qui s'interroge dans un mode d'être thématissant, objectivant et donc ontologisant. N'est-ce pas cependant ce en quoi consiste l'effort philosophique de Levinas tel qu'accompli dans *Totalité et infini*, dans lequel cette conscience thématissante, par un souci de cohérence et d'explication de la nature problématique de son rapport à l'Autre, en vient à se questionner et à mettre en question son propre privilège ? Serait-ce trop simplificateur d'associer l'idée du projet levinassien avec l'accomplissement d'une subversion de l'intérieur de la raison elle-même ? Probablement, mais ces questions méritent quand même de la réflexion. Si l'on en vient à la conclusion de la subversion, faute d'une expression plus appropriée, il est possible de voir dans *Totalité et infini* (et, dans une plus large mesure dans *Autrement qu'être*) une sorte de livre-événement qui accomplit une actualisation de ce qu'est la perspective morale, poussant le lecteur à douter des prétentions à la vérité de sa raison théorique dans le domaine des relations humaines, un domaine dont se préoccuperait essentiellement, non pas l'ontologie, mais l'éthique. L'influence des réflexions de Kant sur la finitude de la raison y est ici manifeste, et ainsi que des échos pascaliens qui, au nom des

⁵⁶ Bergo, Bettina, «Levinas's Project: An Interpretative Phenomenology of Sensibility and intersubjectivity», p.70.

⁵⁷ *Ibid.*, p.71.

limitations intrinsèques de la raison, voulaient laisser une place à la foi⁵⁸, tout comme Levinas veut laisser une place à l'altérité.

Levinas parle du «moi débarrassé de soi» et «craignant pour autrui» et ainsi identifie ici l'affect fondamental qui serait à la base de la conscience non-intentionnelle, non pas la crainte pour soi, ou l'angoisse ressentie face à l'inévitabilité de sa propre mort, ou encore le souci (*Sorge*) pour sa propre existence mais la crainte pour autrui, une crainte pour sa mort. S'opposant ici à Heidegger, Levinas avance que notre contact avec la mort n'est pas, initialement, avec la nôtre, mais plutôt avec celle du prochain.

«La crainte pour autrui, crainte pour la mort de l'autre homme, est *ma* crainte, mais n'est en rien un *s'*effrayer. Elle tranche sur l'admirable analyse phénoménologique que *Sein und Zeit* propose de l'affectivité, de la *Befindlichkeit* : structure réfléchie s'exprimant dans un verbe pronominal où l'émotion est toujours émotion de quelque émouvant, mais aussi émotion pour soi-même ; où l'émotion consiste à *s'*émouvoir – être effrayé de quelque chose, réjouir de quelque chose, attristé de quelque chose, mais aussi à se réjouir pour soi, à *s'*attrister pour soi, où toute affectivité retentit sur mon être-pour-ma-mort. Double intentionnalité du *de* et du *pour* et ainsi un retour sur soi, retour à l'angoisse pour sa finitude : dans la peur du loup, une angoisse pour ma mort. La crainte pour l'autre homme ne retourne pas à l'angoisse pour ma mort. Elle déborde l'ontologie du *Dasein* heideggérien et sa bonne conscience d'être en vue de cet être même⁵⁹.»

Par la crainte pour autrui, émotion qui serait au fondement du soi, Levinas identifie un affect auquel il donne une signification presque fondatrice de notre être-au-monde ; avant la préoccupation pour soi-même et ses fins, il y aurait dans la conscience une inquiétude concernant le sort d'autrui. Cette émotion, primaire, originaire, précède l'activité de la conscience intentionnelle ; le «sujet», en chair et en sang, est d'abord une sensibilité, vulnérable et exposée. Si l'angoisse, l'émotion qui, en poussant le sujet à réfléchir sur l'Être en général en le mettant en contact avec le néant qui l'entoure, permet au sujet de se dessaisir des étants particuliers pour se

⁵⁸ En effet, le scepticisme de Pascal face à la raison peut s'apparenter à celui de Levinas face à la conscience thématique ; par exemple, dans *Les pensées* : «La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à reconnaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? (fragment 267)» et bien sûr «Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison (fragment 272)».

⁵⁹ Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, p.102-103. Levinas souligne.

retourner vers l'Être en général, alors on comprend bien pourquoi cette émotion est ce qui mène le Dasein vers la philosophie et les considérations ontologiques.

Selon Levinas, la crainte pour autrui habite toujours-déjà le Dasein, et le révèle à lui-même comme passif, comme sujet à être affecté non seulement par lui-même, comme dans l'angoisse, mais aussi et surtout par un étant absolument singulier, un Autre. Cette crainte, viscérale, donne lieu, quand elle est considérée comme un aspect fondamental de l'être-au-monde, à une différente narrativité du Dasein. D'un Dasein s'accomplissant dans un état d'authenticité, en prenant conscience des structures existentielles et ontologiques de la réalité, Levinas nous offre un autre modèle, une conscience incarnée dans un corps qui, vulnérable, affectée par l'altérité d'une façon qui ne découle pas de ses choix, ne se réalise pas pleinement dans un état de lucidité détachée. Cette conscience s'accomplit plutôt en perçant les recouvrements symboliques, conceptuels et traditionnels obstruant le visage d'autrui, cet étant par excellence étant la source de sens originale, une source de sens ne pouvant être totalement traduisible linguistiquement. Un Dasein ne vivant pas seulement dans un monde de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit*, mais un Dasein vivant dans la proximité d'autres êtres, uniques, échappant pour toujours à sa pleine compréhension, et avec lesquels le rapport est majoritairement affectif. Un Dasein radicalement impliqué affectivement avec l'Autre, et dont l'être n'est pas fondamentalement son esprit compris comme conscience thématique, mais plutôt, et aussi, sa peau, comprise au sens d'exposition à l'Être et à l'Autre. Non pas comme séparée et devant le monde mais plutôt immergée, toujours-déjà affectée et préoccupée par ce qui s'y passe. Non pas pour-soi, mais pour-l'autre. Ou encore, pour utiliser les formulations d'*Autrement qu'être*, au-delà de «l'unité de l'aperception du *je pense*, arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche⁶⁰». Ces concepts, liés par des traits d'union pour imiter la façon dont les concepts fondamentaux d'Heidegger sont traduits en français, indiquent la condition essentielle de la conscience, qui ne peut être simplement identifiée à son volet intentionnel.

Ces considérations sur l'intentionnalité nous ramènent à Husserl et sa phénoménologie et dont Heidegger poursuivit le projet, d'une façon hétérodoxe, certes, mais néanmoins s'inscrivant dans son sillon, une inspiration que partage Levinas. R. Bernet, dans son essai brillant «Levinas's

⁶⁰ Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p.222.

critique of Husserl», a su voir en quoi la phénoménologie de Levinas se distingue de celle d'Husserl en mettant l'emphase sur l'aspect sensible et foncièrement passif du sujet :

«In substituting hetero-affection for the time of auto-affection, and in substituting the time of passivity for the time of intentional representation, what Levinas is aiming for is a transformation of the egological transcendental subject into an ethical subject, one which is characterized not by its spontaneous, free power, but by a responsibility *for* the other which comes *from* the other. This responsibility accrues to a subject that is marked at the deepest level of its experience, by its sensibility, which brings it into the other's proximity, or by its vulnerability with respect to the other. This vulnerable sensibility is thus an affectivity that is always already inhabited by the other, and delivered up to the other. As a consequence, ethical sensibility is an affectivity that comes to me entirely from the other ; it is the result of being affected by the other's imperative, traumatizing demand. Instead of being open to the other in the mode of intentionality or ecstatic transcendence, I am, in the very intimacy of my affectivity, always already the other's "hostage"⁶¹.»

Cette sensibilité, toujours-déjà habitée par l'Autre, otage de l'Autre, persécutée par lui selon les expressions poignantes d'*Autrement qu'être*, n'est pas ce qui s'ajoute, de surcroît, à une pensée représentative. Cette thèse intellectualiste soumettrait la sensibilité à la représentation et Levinas, au contraire, insiste sur le caractère originaire de notre intrication affective dans le monde. Levinas reprend néanmoins la méthode phénoménologique d'Husserl d'une façon très originale, en ce qu'elle peut mettre en échec les tentatives de thématization par sa description de ce qu'est l'approche d'une altérité, et ce grâce à un langage éthique :

«La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce retournement. [...] L'approche est non pas la thématization d'une relation quelconque, mais cette relation même qui résiste à la thématization en tant qu'an-

⁶¹ Bernet, Rudolf, «Levinas's critique of Husserl» dans *The Cambridge companion to Levinas*, p.90.

archique. Thématiser cette relation, c'est déjà la perdre, sortir de la passivité absolue du soi⁶².»

L'ouverture à l'Autre et notre relation à celui-ci ne s'effectue pas principalement sur le mode de l'intentionnalité ; il n'y a pas antériorité de la conscience thématitante sur nos désirs et notre sensibilité. Sans cette antériorité, la prétention de construire des systèmes ontologiques n'aurait pas à céder le pas à ce qui, originairement, est à la base de notre être-au-monde et à notre compréhension de notre existence, c'est-à-dire, comme l'exprime Bernet, notre vulnérable sensibilité. Le champ de connaissance ou d'investigation de cette dimension n'est pas l'ontologie ou l'épistémologie, mais l'éthique, et cette perspective morale est la seule qui traduit ce qu'est l'expérience de notre affectivité, déterminée de fond en comble par la proximité de l'Autre qui lui fait face, hétéro-affectée par une extériorité qui se refuse à une pleine explicitation par notre intentionnalité. Levinas explique de la sorte ses réserves face à la possibilité que notre faculté de représentation puisse diriger notre sensibilité :

«Et cependant la pensée représentative qui se nourrit et vit de l'être même qu'elle se représente, renvoie à une possibilité exceptionnelle de cette existence séparée. Non pas qu'à une intention dite théorique, base du moi, s'ajouteraient des volontés, des désirs et des sentiments, pour transformer la pensée en vie. La thèse strictement intellectualiste subordonne la vie à la représentation. On soutient que pour vouloir, il faut au préalable se représenter ce que l'on veut, pour désirer, se représenter son but, pour sentir, se représenter l'objet du sentiment et pour agir se représenter ce que l'on va faire. Mais comment la tension et le souci d'une vie naîtraient-ils de l'impassible représentation⁶³ ? »

À la base du Moi, ainsi, se retrouverait la sensibilité, la capacité à jouir de l'existence : «La jouissance n'est pas un état psychologique entre autres, tonalité affective de la psychologie empiriste, mais le frisson même du moi. Nous nous y maintenons toujours au deuxième degré qui, cependant, n'est pas encore celui de la réflexion⁶⁴.» Ce que l'homme est pour Levinas n'est pas un égo désincarné, mais plutôt un Moi enraciné dans la concrétude et caractérisé non seulement par ses représentations, mais par ses affects ; il souffre parfois, s'assouvit dans la

⁶² Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, p.192.

⁶³ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.182.

⁶⁴ *Ibid.*, p.116.

nourriture, est un «être» qui a froid, faim, et qui se préoccupe de lui-même, et surtout, des autres. À son niveau fondamental, nous dit Levinas, la conscience n'est pas savoir, mais jouissance et le Moi est, avant toute réflexion, toujours-déjà investi émotionnellement par des étants qui l'entourent. La conscience n'est pas une entité statique à thématiser, mais un positionnement dans l'Être bien enraciné dans le dynamisme et la concrétude du monde, et ses liens envers celui-ci ne peuvent apparaître en toute clarté à l'investigation rationnelle d'un Moi. Le mieux que le Moi puisse accomplir serait de réaliser les limitations de sa compréhension et ainsi s'ouvrir et s'exposer à l'infini nouveauté que permet la rencontre de ce qui lui est irrémédiablement extérieur, le visage d'autrui.

Le rapport à ce visage se fait au travers d'un discours qui, loin de n'être qu'un simple échange d'information, est plutôt une exposition à l'Autre, et le sens en surgit, non pas du contenu propositionnel des énoncés prononcés, mais en fait du positionnement d'un *je vis-à-vis* d'un *tu*, et ce, dans le Dire de chacun. C'est donc de la perspective levinassienne du langage et de la signification que nous traiterons au prochain chapitre.

5. Langage et signification, connaissance et vérité

Levinas développe, dans toute son œuvre, une perspective originale sur la nature du langage, du sens et de la vérité. De sa conception de la signification découle une nouvelle compréhension de la relation entre l'ontologie et l'éthique et elle fournit plusieurs arguments appuyant la primauté de cette dernière. La signification ne se réduit pas à des contenus propositionnels et donc ne serait pas fondamentalement et exclusivement linguistique. Il y aurait d'autres modes du sensé, pré-originaires et pré-linguistiques. En adoptant cette position, Levinas considère qu'il se distingue de la tradition philosophique en questionnant un axiome de base de la pensée occidentale, à savoir, pour l'exprimer en empruntant le vocabulaire levinassien, que le Dire peut se réduire au Dit. Levinas ouvre ainsi une nouvelle perspective permettant de sortir de l'impasse dans laquelle a mené une compréhension strictement intellectualiste du sens. Cette impasse est décrite par Levinas comme un état de guerre perpétuel où les hommes, en donnant trop de crédit aux recouvrements conceptuels qui tendent à dissimuler les visages, en viennent à nier l'importance de l'expérience de la rencontre d'une pure altérité. Cette situation première de

l'homme, son caractère d'intersubjectivité initiale, est quelque chose qui peut être perdu de vue dans une perspective qui voit dans le langage la source unique de sens. Ce langage peut devenir, en fait, un instrument de déshumanisation résultant des tentatives de compréhension rationnelle d'autrui, ce qui, pour Levinas, semble impliquer nécessairement une réification et donc une certaine violence.

Cette conception intellectualiste du langage repose sur une conception traditionnelle de l'esprit que Levinas décrit ainsi : «C'est dans le psychisme conçu comme savoir – allant jusqu'à la conscience de soi – que la philosophie transmise situe l'origine ou le lieu naturel du sensé et reconnaît l'esprit⁶⁵.» Dans cette perspective, les expériences vécues se convertissent en «leçons reçues» et en «unités de savoir» et le rapport de la conscience aux étants qui l'entourent en est un de représentation, celle-ci n'ayant, pour ainsi dire, aucune limite à ce qu'elle peut embrasser. Les données sensibles, provenant du monde dans lequel baigne le sujet, ne peuvent cependant pas être représentées dans une clarté pure selon Levinas, et le rapport au monde et aux étants qui le composent n'est pas, essentiellement, un rapport qui peut être élucidé de façon limpide par une investigation rationnelle. Plusieurs exemples sont donnés pour appuyer cette thèse de Levinas, dont son étude de l'acte de manger. Cet acte ne se réduit pas à la compréhension ou la représentation que l'on peut en avoir. Il y aurait, dans la réalité, toujours un excès qui dépasse notre capacité à se la représenter. Ainsi l'explique Levinas :

«Manger, par exemple, ne se réduit certes pas à la chimie de l'alimentation. Mais manger ne se réduit pas davantage à l'ensemble de sensations gustatives, olfactives, kinésiques et autres que constituerait la conscience du manger. Cette morsure sur les choses que, par excellence, comporte l'acte de manger – mesure le surplus de cette réalité de l'aliment sur toute réalité représentée, surplus qui n'est pas quantitatif, mais qui est la façon dont le moi, commencement absolu, se trouve suspendu au non-moi⁶⁶.»

Le sens ne serait pas fondamentalement le résultat du langage, mais plutôt émergerait dans la relation avec une extériorité. Le langage, compris comme système de signes utilisés par une intériorité, comme savoir et comme recherche du Même, est une conception que Levinas assimile au Dit dans *Autrement qu'être*. Or le Dit n'est pas la nature première et la seule du

⁶⁵ Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.212.

⁶⁶ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.135.

langage, le Dire en serait plutôt l'aspect principal. Cette dichotomie entre le Dire et le Dit, centrale et décisive dans *Autrement qu'être*, permet à Levinas de s'attaquer aux prétentions du Dit, et, ainsi, à l'ontologie comme philosophie première. Qu'entend donc Levinas avec une telle distinction ? S. Critchley nous offre des définitions qui semblent bien saisir dans l'essentiel la nature de chaque terme et de leurs relations mutuelles ; nous suivrons donc ici ses explications, que nous commenterons pour voir en quoi elles soutiennent la thèse du primat de l'éthique sur l'ontologie. Le Dire, en effet, est :

«my exposure – both corporeal and sensible – to the other person, my inability to resist the other's approach. It is the performative stating, proposing or expressive position of myself facing the other. It is a verbal and possibly also non-verbal ethical performance, of which the essence cannot be captured in constative propositions. It is, if you will, a performative *doing* that cannot be reduced to a propositional description⁶⁷.»

Le Dire n'est donc pas un concept ou une série de propositions, mais plutôt ce qui, dans la temporalité et le rapport concret à l'Autre, se passe en arrière-fond, ce qui déborde la signification des énoncés prononcés par les interlocuteurs. Le Dire ne se limite pas à ce qui est verbal, mais inclut aussi ce qui est non-verbal, comme l'intonation, la gestuelle, le contexte et le regard. Le Dire ne peut cependant être réduit à un nombre défini de manifestations phénoménales, échappant ainsi à une explicitation totale, gardant de par sa nature même un caractère indéterminé. Le Dire n'est pas une entité statique, identique à elle-même, mais plutôt est ce qui toujours-déjà s'actualise dans la relation au visage. La conscience thématique peut bien essayer de le conceptualiser, en traduisant le Dire dans un Dit (ce qui est, en effet, sa seule façon de l'appréhender), mais ce faisant, elle doit garder l'humilité de savoir que cette traduction est toujours, et nécessairement, une trahison, et que, de l'infinie complexité du Dire, elle lui fait une certaine violence qui le simplifie et l'expose à une appropriation d'un Moi obsédé par sa position dans l'Être et sa domination à l'intérieur de celui-ci. Le Dire est donc hors d'atteinte de la conscience thématique, et celle-ci, en reconnaissant ses limitations, peut donc hésiter à croire à la possibilité qu'elle peut atteindre une vision totalement cohérente et englobante de ce qu'est le rapport à autrui. S. Critchley continue ainsi sur la nature du Dit et sa relation au Dire :

⁶⁷ Critchley, Simon, «Introduction» dans *The Cambridge Companion to Levinas*, p.18.

«By contrast, the said is a statement, assertion or proposition of which the truth or falsity can be ascertained. To put it another way, one might say that the content of my words, their identifiable meaning, is the said, while the saying consists in the fact that these words are being addressed to an interlocutor, at this moment each of you. The saying is a non-thematizable ethical residue of language that escapes comprehension, interrupts ontology and is the very enactment of the movement from the same to the other⁶⁸.»

La vérité ou la fausseté du Dit peut être décidée, mais ce Dit ne saurait en fait capturer de façon exhaustive ce qu'est l'approche d'une altérité. Le Dire serait un «résidu éthique du langage» qui pourrait interrompre l'ontologie, ou du moins, les tentatives d'ontologisation d'un sujet. Dans ce mémoire même, qui contient une série de propositions concernant l'essence de la philosophie de Levinas, au-delà de ce Dit, il y a un Dire, un dialogue entre un Moi et une altérité, une relation, potentiellement déstabilisante, qui peut aller au-delà de la simple considération intellectuelle détachée. Le problème du Dire est qu'il doit être exprimé dans un Dit, et que celui-ci est sujet à une évaluation et tend à réifier les réalités de ce dont il veut parler, fixant ce qui est par nature dynamique et en mouvement. Le Dire est ainsi irréductible au Dit et le style particulier d'*Autrement qu'être* pourrait s'expliquer en ce qu'il tente d'illustrer un Dire tentant de s'affranchir de son Dit⁶⁹. En effet, puisque ce qui est écrit risque d'être considéré seulement en fonction du Dit et qu'il faudrait, pour questionner ce privilège, insérer à l'intérieur même du Dit un dédit, il semble que cette logique paradoxale, loin de simplement mener à confusion, pourrait permettre, en faisant vivre au lecteur une certaine expérience, de lui faire prendre conscience de l'existence du Dire. D'un langage plus ontologique utilisé dans *Totalité et infini*, qui en tentant d'éviter les accusations de psychologisme pouvait ne sembler qu'offrir une ontologie alternative, Levinas adopte un style plus imagé et moins réifiant dans *Autrement qu'être*, et nous suivons

⁶⁸ *Ibid.*, p.18. J.-M. Salanskis, dans *Levinas vivant* (p.15) décrit le Dire de cette façon : «Dire, c'est-à-dire comme motion pré-linguistique enveloppée dans l'adresse de tout énoncé, motion du don, de l'exposition, de la vulnérabilité offerte orientée vers autrui.» Levinas, de son côté, l'exprime ainsi (dans *L'intrigue de l'infini*, p.139) : «Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un-pour-l'autre, la signifiante même de la signification.»

⁶⁹ C'est d'ailleurs l'interprétation qu'en fait S. Critchley dans son «Introduction» (*The Cambridge Companion to Levinas*, p.19) : «So, whereas *Totality and Infinity* powerfully articulates the non-ontological experience of the face of the other in the language of ontology, *Otherwise than Being* is the performative disruption of the language of the ethical saying within the ontological said. Whereas *Totality and Infinity* writes about ethics, *Otherwise than being* is the performative enactment of an ethical writing which endlessly runs up against the limit of language.»

Critchley en ce sens en ce qu'il semble y avoir un tournant déconstructiviste dans la pensée de Levinas. En effet, Critchley avance que :

«Given that philosophy as ontology speaks the language of the said – it is propositional, it fills papers, chapters and books such as this one – the methodological problem facing the later Levinas, and which haunts every page of the rather baroque prose of *Otherwise than Being*, is the following : how is the saying to be said ? That is, how is my ethical exposure to the other be given a philosophical exposition that does not utterly betray this saying ? In *Otherwise than Being*, Levinas's thinking and, more especially his style of writing, become increasingly sensitive to the problem of how the ethical saying is to be conceptualized – and necessarily betrayed – within the ontological said. One might call this Levinas's deconstructive turn⁷⁰.»

Le problème essentiel du Dit est qu'il tend à figer et à substantialiser des réalités mouvantes et complexes et surtout, irréductibles, à un nombre de propositions définies. Le contact avec ces réalités n'est pas celui d'un observateur détaché et critique, mais plutôt en est un de participation ; le Moi baigne en quelque sorte dans le Dire, dans une intersubjectivité qui le détermine de fond en comble et cette intersubjectivité n'a de sens que quand le Moi en vit l'expérience dans la concrétude qu'est sa position de *je* en face d'un *tu*. De la contemplation intellectuelle qui permet la création d'ontologies particulières, considérée comme l'activité parfaite par excellence selon Aristote et celle à laquelle l'homme de bien devrait consacrer sa vie selon l'*Éthique à Nicomaque* (livre X, 7), Levinas affirme le primat d'une raison non-théorétique et non-volontariste, qui s'actualise dans la relation à un visage. Il valorise ainsi non pas la capacité d'abstraction dans la subjectivité humaine, mais plutôt sa réceptivité affective qui, seule il semble, puisse être sensible à la vulnérabilité et la souffrance d'autrui.

Le sensé, en effet, n'est pas seulement une essence idéale appréhendable par l'esprit ou l'intuition intellectuelle ; il est présence de l'extériorité, incarnée dans un visage⁷¹. Le visage

⁷⁰ *Ibid.*, p.18. Selon Adrian Peperzak (*To the Other*), il n'y aurait pas réellement dans *Autrement qu'être* un tournant, mais plutôt une radicalisation du projet levinassien énoncé dans *Totalité et infini* (p.7) : «This book, the result of intense meditations that parted from *Totality and Infinity*, expressed not so much a "turn" or *Kehre*, as some commentators have said, but rather an intensification and radicalization of the thought reached in 1961.»

⁷¹ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.61 ; voir aussi p.113 de «Philosophie, Justice et Amour» dans *Entre nous* : «Je voulais dire par là surtout que l'ordre du sens, qui me semble premier, est précisément celui qui nous vient de la relation interhumaine et que, dès lors, le Visage, avec tout ce que l'analyse peut révéler de sa signification, est le

signifie et exprime, au-delà de sa forme plastique, et donne lieu à un surplus de sens. En brisant la phénoménalité dans laquelle il apparaît, le visage serait le lieu même de la signification. Au lieu de se révéler dans le Même, dans un langage que la conscience thématique peut assimiler, le visage s'exprime en défaisant «à tout instant la forme qu'il offre⁷².» Le rapport avec cette extériorité n'en est donc pas un de compréhension ou de représentation, mais un qui survient dans le dialogue avec cette extériorité. L'ontologie, en portant sur l'Être et reposant sur une représentation intellectuelle de celui-ci, nécessite, pour être considérée philosophie première, que le sens le plus fondamental se retrouve dans le langage et dans les essences idéales. Or, ce sens se retrouve dans la relation avec l'extériorité, compris comme étant le visage de l'autre homme. Ainsi, l'ontologie ne saurait être première et ce qui traite de la relation avec l'extériorité serait premier. Ce qui traite de cette relation est l'éthique et donc l'éthique est, suivant le raisonnement de Levinas, la philosophie première. Cette extériorité ne se situe pas dans l'immanence de la conscience, mais possède, en fait, un statut transcendant. Tenter de l'insérer dans l'horizon d'une compréhension causale, dans un thème, serait nier son statut de pure extériorité. Avant la maîtrise apparente du Moi sur lui-même et les contingences, il y a une passivité constitutive de la conscience qui fait en sorte que l'Autre affecte le Moi d'une telle façon que les rationalisations et les introspections successives ne puissent en saisir toute l'étendue. Ainsi donc, avant la contemplation sereine de l'Être et la représentation conceptuelle de celui-ci, nous sommes toujours-déjà affectés, même traumatisés par l'Autre qui nous fait face (pour reprendre l'expression hyperbolique d'*Autrement qu'être*), ce qui se mue chez Levinas à un appel à la responsabilité et à une élection du Moi qui, devant à cette demande imposée ne peut que répondre «me voici». La responsabilité, d'ailleurs, n'est pas le résultat d'une déduction, aussi fine soit-elle, de la part d'un sujet. Ce n'est pas à la suite d'une réalisation intellectuelle, suivant un raisonnement, qu'un Moi en vient à donner son assentiment à une série de syllogismes concluants qui l'amènent, par leur cohérence interne, à le convaincre à assumer son statut

commencement de l'intelligibilité. Bien entendu, toute la perspective de l'éthique se dessine aussitôt ; mais on ne peut pas dire que c'est déjà de la philosophie.»

⁷²Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, p.61. Les considérations de Levinas sur le visage sont primordiales pour comprendre la primauté de l'éthique (sur la même page) : «Le visage est une présence vivante. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle. [...] Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. [...] La signification ou l'expression tranche ainsi sur toute donnée intuitive, précisément parce que signifier n'est pas donner. La signification n'est pas une essence idéale ou une relation offerte à l'intuition intellectuelle, encore analogue en cela à la sensation offerte à l'œil. Elle est, par excellence, présence de l'extériorité.»

d'individu moral. La responsabilité n'est pas un concept auquel on parvient par une réflexion, mais plutôt constitue la situation initiale d'un Dasein, toujours-déjà tirailé par des obligations morales qu'il n'a pas librement contractées. De plus, le sujet n'est pas la source de sa compréhension du réel, mais plutôt celle-ci surgit de son contact avec la transcendance, dans le discours qui lui permet d'entrer en relation avec l'Autre :

«Le sujet qui parle ne situe pas le monde par rapport à lui-même, ne se situe pas purement et simplement au sein de son propre spectacle, comme l'artiste – mais par rapport à l'Autre. Ce privilège de l'Autre cesse d'être incompréhensible dès que nous admettons que le fait premier de l'existence n'est ni *l'en soi*, ni *le pour soi*, mais le «*pour l'autre*⁷³».»

Le discours ne se réduit donc pas à son contenu propositionnel, au Dit, mais son essence serait dans le Dire, dans ce qui s'exprime en filigrane des paroles prononcées. Ce discours n'est pas la banalité de l'échange d'information sur le monde que deux sujets pourraient avoir entre eux, mais beaucoup plus, il est pour Levinas une expérience-limite de la conscience dans laquelle celle-ci se retrouve expulsée de son immanence solipsiste pour se retrouver dans un temps diachronique, un temps qui se rapproche de la durée bergsonienne, un temps dans lequel la proximité de l'Autre lui permet un certain type de compréhension, plus fondamental que celui de la connaissance théorétique. Une compréhension qui se fait sans réduire l'Autre à un objet de compréhension, sans lui faire violence en le réduisant à des catégories. La philosophie première, pour Levinas, devrait viser ce type de compréhension, qui peut se rapprocher du rapport avec la forme du Bien chez Platon, un Bien au-delà de l'essence, un Bien supra-intelligible.

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

⁷³ Levinas, Emmanuel, «La transcendance des mots» dans *Hors sujet*, p.203.

classification – et, par conséquent, terme d'une «connaissance» enfin pénétrant au-delà de l'objet⁷⁴.»

Le vocabulaire employé par Levinas pour décrire le discours, loin des définitions habituelles et neutres que l'on retrouve dans les théories contemporaines du langage, se caractérise encore par l'usage de mots et d'expressions à fortes connotations affectives. L'hyperbole est aussi omniprésente. Ce court passage qui vient d'être cité comporte l'adjectif «absolument» à trois reprises, soit une fois par phrase, ce qui est représentatif du style tardif de Levinas. La présence de l'adjectif «pure» est intéressante aussi, en ce qu'elle qualifie l'expérience et la connaissance de l'Autre, en insistant sur la radicalité d'un tel vécu.

Il semble juste de s'interroger sur les raisons justifiant la stratégie stylistique utilisée par Levinas pour convaincre ses lecteurs. N'est-ce qu'un simple procédé rhétorique, ne servant qu'à augmenter l'efficacité de l'argumentation levinassienne ? Ou serait-ce une pratique textuelle particulière et légitime, capable d'orienter l'attention du lecteur au-delà, ou au-deçà des systèmes de signes et des propositions, vers une dimension primordiale de notre être-au-monde et de sa relation à l'Autre ? Cette pratique linguistique serait-elle mieux apte que le langage neutre et objectif habituel à faire sentir la réalité pré-originale, pré-linguistique et pré-conceptuelle de la conscience ? Et discuter, tel que nous le faisons, de cette réalité dans un langage qui se veut académique et détaché, ne pointe-t-il pas vers le danger potentiel que serait la réintégration et la récupération de cette réalité dans un schéma rationnel, dans un thème, allant ainsi à l'encontre du projet levinassien de déconstruction de la prétention du sujet à considérer «rationnellement» ses rapports avec le monde et avec l'altérité ? Élaborer un discours qui comporte en lui-même les semences de son propre dédit serait probablement plus fidèle à Levinas et à sa thèse du primat de l'éthique, mais serait, en même temps, une sortie de la philosophie, telle qu'elle est généralement enseignée et comprise aujourd'hui dans les institutions de savoir. Ce discours sur Levinas qu'est ce texte que vous avez sous les yeux, en tentant d'éclairer une pensée qui pour plusieurs se distingue par son obscurité, se risque, par la thématisation même de son objet, à trahir son projet. Nous espérons que les critiques que Levinas adresse au primat de l'ontologie et à l'attitude

⁷⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.71. Dans «L'ontologie est-elle fondamentale ?» (*Entre nous*, p.19), Levinas décrit ainsi la relation avec l'altérité : «La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. L'essence du discours est prière.»

théorétique s'appliqueront aussi dans l'esprit du lecteur à cette tentative de thématization entreprise ici de la pensée d'Emmanuel Levinas. Cette digression à saveur autoréférentielle semblait nécessaire pour souligner le caractère hasardeux de tout essai à nature thématization ; poursuivons néanmoins l'analyse des arguments levinassiens malgré les risques inhérents de trahison qui y seront encourus.

L'utilisation d'expressions à forte connotation affective de la part de Levinas peut s'expliquer en quelque sorte en explicitant sa position face à un langage purement théorique. Ce type de langage tend à neutraliser la teneur affective de ce dont elle traite. Au lieu de permettre de saisir l'étant en toute objectivité et ainsi d'avoir accès à une réalité d'un ordre supérieur, ce langage amène le sujet à se distancer des étants singuliers en niant leur altérité et leur incommensurabilité, ces étants référant bien sûr à l'Autre qui me fait face dans la concrétude. À la suite d'un tel doute émis de la part de Levinas par rapport à la capacité du langage théorique à parvenir aux significations les plus fondamentales, on peut comprendre sa réticence à user d'un tel langage «académique» sans qu'il le mine, en quelque sorte, de l'intérieur. Ce langage théorique a bien son utilité, évidemment, mais il ne permet pas d'accéder à la réalité la plus primordiale de l'existence humaine, qui se retrouve dans l'être-avec-l'autre, dans ce qui est le plus essentiel dans l'homme, son être-pour-autrui.

Les réflexions de Levinas sur le langage et son statut se font dans l'ombre de deux influences majeures, Husserl et Heidegger. Pour Husserl, en cela hégélien, le réel est rationnel et sa phénoménologie ne met aucune limite à la noématisation du réel par la conscience⁷⁵. Toutes les données de l'esprit pourraient atteindre le rang d'idées claires et distinctes, ce qui ne demanderait qu'un travail patient de la conscience thématization. Cette position se distingue de la position originale de Descartes, avec laquelle Levinas s'accorde, à savoir que les données sensibles ne peuvent pas atteindre une telle clarté. L'altérité de l'Autre qui nous apparaît dans le monde vécu résiste aussi à cette thématization et la clarté que l'on puisse en avoir est, somme toute, illusoire. Ce rapport à l'altérité ne passe pas par la noématisation et la représentation, qui serait, selon Husserl, des opérations antérieures et universelles. Au contraire, Levinas affirme : «Le monde dont je vis ne se constitue pas simplement au deuxième degré après que la représentation aura tendu devant nous une toile de fond d'une réalité simplement donnée et que,

⁷⁵ *Ibid.*, p.136.

des intentions «axiologiques» aient prêté à ce monde une valeur qui le rende apte à l'habitation⁷⁶.»

L'influence du Heidegger de *Être et Temps* est ici palpable et se démarque de la position intellectualiste de Husserl. En effet, Heidegger insiste sur la façon dont le Dasein habite le monde, enraciné et ayant des rapports principalement pré-conceptuels et affectifs aux étants qui l'entourent. La pensée de Levinas se situe, sans contredit, dans l'horizon heideggérien. Le rapport au *Zuhandenheit*, à l'être-à-portée-de-la-main, n'est pas à la base un rapport cognitif ; l'outil n'est pas considéré abstraitement, en fonction de ses caractéristiques objectives. C'est un rapport de participation qui caractérise le Dasein et l'outil, un rapport qui s'inscrit dans une durée et remplit une fonction. Ce rapport de participation et d'enracinement au monde est un acquis fondamental provenant de Heidegger et Levinas va pousser ses analyses dans sa propre philosophie ; il va toutefois se dissocier de Heidegger en ce qui a trait à la nature de l'Autre. La présence de l'Autre pour Heidegger dans *Être et Temps* semble l'occasion pour le Dasein de déchoir et de perdre son authenticité en sombrant dans le *On*. L'Autre n'est pas considéré comme l'exposition du Dasein à une transcendance et à un infini qui le détourne de lui-même et lui fait quitter sa position solitaire et solipsiste d'un ego délibérant sur l'Être et le monde. Le Dasein heideggérien est plutôt préoccupé par lui-même, par son être-pour-la-mort, et il ne peut parvenir à une plus grande lucidité que par la considération réflexive de la question fondamentale de l'Être, à savoir, pourquoi il y a quelque chose et non pas plutôt rien ? L'Autre n'est qu'un étant parmi d'autres habitant le monde offert à la contemplation du Dasein et n'est en aucun cas son centre et la source de sens essentielle, comme ce sera le cas chez Levinas. Le Dasein ne se préoccupe pas essentiellement des Autres, mais plutôt se soucie de sa propre persévérance dans l'Être. L'Autre y serait, en quelque sorte, contingent. Le monde levinassien est bien différent. L'Autre est premier, antérieur au monde, antérieur au Dasein lui-même ; l'Autre est l'origine du sens, l'origine de la rationalité, même l'origine de la conscience du sujet comme être séparé. Avant l'attitude de contemplation théorétique qui justifie le statut de l'ontologie comme la discipline la plus fondamentale, il y a présence et relation pré-conceptuelle à une altérité, et celle-ci est déterminante pour l'identité du sujet et la signification de son existence. L'attitude théorétique à la base de la philosophie heideggérienne, retournant aux sources grecques antiques

⁷⁶ *Ibid.*, p.136-137.

et niant l'héritage biblique, porte en elle les germes de la guerre et de l'oppression. En permettant un détachement et un oubli de l'épiphanie du visage, cette attitude peut permettre toute sorte de légitimisation d'un ordre inégalitaire, culminant selon Levinas, dans les doctrines fascistes du 20^{ème} siècle.

Les préoccupations ontologiques de Heidegger font contrastes avec celles de Levinas, qu'on pourrait qualifier d'ontiques, à savoir des préoccupations à propos d'étants particuliers. Une conviction profonde habite Levinas, qui semble découler de son expérience durant la deuxième guerre mondiale, à savoir que les tentatives de compréhension de l'Être répondent en fait à un désir d'autoconservation et que ce désir est ce qui stimule les tentatives de thématization du monde. Le Moi, en effet, souligne Levinas dans une référence directe à Pascal, veut sa «place au soleil⁷⁷» et ce, nécessairement, en tant que c'est son impulsion et son modus operandi par excellence. Il y aurait dans le Moi un volontarisme irréductible.

Les thématizations accomplies par ce Moi permettent au sujet d'augmenter son efficacité en réduisant la part de contingence dans son environnement et l'aident ainsi à se préserver. Le *conatus essendi* mène à des catégorisations du réel et, en permettant une distanciation affective de celui-ci, facilite au sujet sa domination. Bref, et thèse fondamentale de Levinas, ce type de rationalité qui, en systématisant fait fi des souffrances et des intériorités singulières, a la potentialité de mener à des désastres sans précédent. L'ontologie est ainsi assimilée à une philosophie motivée par une certaine inquiétude et une volonté de puissance ; elle sert, en quelque sorte, à maximiser les chances de persévérance dans l'Être d'un étant donné. Heidegger, malgré la pertinence de ses questionnements sur l'oubli de l'Être, serait coupable de promouvoir une philosophie du neutre, où le propre du Dasein est oublié au profit d'une ontologie, le propre du Dasein étant, pour Levinas, celle d'être un être-pour-l'autre. Levinas explique de la sorte les difficultés internes d'une telle ontologie :

«Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure

⁷⁷ Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.262.

dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. [...] Elle remonte à des «états d'âme» païens, à l'enracinement dans le sol, à l'adoration que des hommes asservis peuvent vouer à leurs maîtres. L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique – c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre⁷⁸.»

Heidegger, en subordonnant la relation à l'Autre à la relation avec l'Être, met l'ontologie avant l'éthique et ne s'émancipe pas des préjugés d'une tradition philosophique d'inspiration idéaliste, et les étants singuliers voient leur altérité niée par cette pensée du Même, qui neutralise et évalue, froidement, ce qui devient ses objets. C'est la liberté intellectuelle supplantant la responsabilité qui rattache le *je* au *tu*. La relation à l'Autre est médiatisée par la compréhension de l'Être chez Heidegger, l'Autre s'insère dans un thème, la perspective épistémique prime sur la perspective éthique. Comme l'exprime succinctement S. Critchley : «The other person is not simply a step on the philosopher's ladder to metaphysical truth⁷⁹.». En démontrant en quelque sorte les erreurs et les dangers d'une philosophie de l'Être, Levinas fait place à une philosophie de l'*Autrement qu'être*, et l'influence du judaïsme y est ici visible. Nous n'aborderons pas en détail les rapports entre la pensée de Levinas et le judaïsme mais nous renvoyons le lecteur à ces quelques œuvres⁸⁰.

Par rapport à ce que Levinas nomme la philosophie grecque, il défend l'idée que l'altérité y est progressivement évacuée, même niée, et que cela procura les bases théoriques et épistémiques permettant l'élaboration de doctrines dangereuses comme le national-socialisme, en opposition radicale avec la perspective éthique : «For Levinas, an *ethical* relation is one where I *face* the other person. It is this ethical relation to the other person that was lost in both the fact of National Socialist anti-Semitism and in its philosophical apologias. And this is why Levinas wants to leave the climate of both Heidegger's philosophy and an entire Greek tradition, in order

⁷⁸ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.38.

⁷⁹ Critchley, Simon, «Introduction» dans *The Cambridge Companion to Levinas*, p.37.

⁸⁰ Voir «Levinas and the Talmud» dans *The Cambridge Companion to Levinas*, p.100-118, «Levinas et le Judaïsme» dans *Levinas vivant*, p75-82, et «Exégèse biblique et philosophie» dans *Éthique comme philosophie première - Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, p.209-228. Il faut noter que la littérature philosophique sur ce sujet est très extensive et l'étude de cette problématique demanderait un traitement plus long que ce que le permettrait ce mémoire.

to return to another source for thinking, namely the more Biblical wisdom of unconditional respect for the other human being⁸¹.»

Tout se passe comme si, en suivant la perspective de Levinas sur l'histoire de la philosophie, l'entreprise de compréhension rationnelle du monde, entamée par les grecs anciens, mena à une systématisation toujours plus poussée du réel. Cette prétention à comprendre et à dominer le monde donna lieu à la naissance de doctrines justifiant l'oubli du visage, de ses souffrances et de ses peines. Une certaine sensibilité à la dimension d'altérité de l'autre homme se retrouverait non pas dans la tradition grecque, mais plutôt dans les intuitions de la Bible hébraïque. Dans *Totalité et infini*, Levinas emprunte le langage de l'ontologie occidentale pour le pousser à sa limite, réveillant cette intuition antique de la sacralité de l'Autre. En ce sens Levinas pourrait être considéré comme un penseur religieux, en ce qu'il qualifie le face à face comme la rencontre du divin, de la transcendance, de l'infini, bref en fait une expérience radicale, ou, plus précisément, l'expérience la plus radicale, la plus signifiante. Le point de vue athée, décrit-il, est celui où le sujet vit dans l'immanence de la conscience et est insensible à cette sacralité. Ce point de vue, cette existence économique, est caractérisé par sa séparation, son indépendance, sa mémoire et sa pensée réflexive.

«On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme. L'âme – la dimension du psychisme – accomplissement de la séparation, est naturellement athée. Par athéisme, nous comprenons ainsi une position antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin, la rupture de la participation à partir de laquelle le moi se pose comme le même et comme moi⁸².»

C'est par l'activité de thématization que s'opère la séparation, que, de plongée dans l'existence sensible l'âme (pour reprendre une formulation traditionnelle) s'élève et se dissocie. En se distançant, l'âme peut percevoir la récurrence de certaines formes et ainsi entreprendre une certaine rationalisation du monde que permet cette capacité d'abstraction. De la sorte, l'âme

⁸¹ Critchley, Simon, «Introduction» dans *The Cambridge Companion to Levinas*, p.36.

⁸² Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.52.

quitte le devenir héraclitéen pour s'absorber dans l'Être parménidéen, dans l'Un, dans le pensable, dans le Même. Ce geste de Parménide, ce père fondateur et symbolique de la métaphysique occidentale, compris comme menant à la seule rationalité possible, est contesté par Levinas. Une autre rationalité serait possible ; une autre conception de la vérité envisageable. La sensibilité ne serait en fait, non pas étrangère au Moi, mais à sa base même : «La sensibilité constitue l'égoïsme même du moi. *Il s'agit du sentant et non du senti.* L'homme comme mesure de toute chose – c'est-à-dire mesuré par rien – comparant toutes choses, mais incomparable, s'affirme dans le sentir de la sensation. La sensation démolit tout système⁸³.» Le Moi n'est donc pas exclusivement cette capacité rationnelle, et son aspect thématissant n'est pas, en soi, supérieur à son aspect sentant. Seule la sensibilité a accès à la singularité ; la rationalité quant à elle ne peut contempler que l'universel.

En mettant l'accent sur la concrétude de l'existence et sur l'aspect vécu du Dasein dans la quotidienneté, Levinas en suivant le Heidegger d'*Être et Temps*, déconstruit le sujet tel que compris par la modernité. Ce sujet monadique fait cependant parti des axiomes fondamentaux soutenant plusieurs théories éthiques et économiques contemporaines et surtout, permet de justifier le statut privilégié de l'ontologie et de l'épistémologie comme philosophies premières. Si la conscience est d'abord représentation et regard neutre, puis ensuite seulement vouloir et affectivité, alors ce statut privilégié va de soi. Si le rapport le plus essentiel à l'Être ou aux étants n'est pas de l'ordre du pur cognitif, il faut identifier ce qui est le plus fondamental dans le vécu de la conscience et ce qui en traite pourra avoir la prétention d'être la philosophie première. En décrivant le face à face avec l'Autre comme événement fondamental et déterminant pour la conscience et le Moi, un événement dont la compréhension ne saurait s'obtenir en prenant un point de vue extérieur mais devant être considéré phénoménologiquement, de l'intérieur si je puis dire, Levinas tente de capturer dans sa prose une expérience constituante qui bouleverserait les théories habituelles de la morale. La condition essentielle de l'homme serait son intersubjectivité, et celle-ci n'est pas le fait de deux alter egos qui sont côte à côte, mais plutôt un *je* devant un *tu* qui sont dans une relation asymétrique, où le *tu* impose une responsabilité de secours.

⁸³ *Ibid.*, p.53.

Toute théorie ontologique ne peut faire l'économie d'une théorie de l'Autre et de sa nature. Or ce faire implique une ontologisation de l'altérité, implique de définir l'Autre par l'Être et le Même, implique de lui donner une identité fixe et d'en faire une espèce s'insérant dans un genre. Ce faire est en quelque sorte une trahison de la nature de l'Autre pour Levinas ; l'ontologie ne peut rendre compte de l'Autre et seule l'éthique peut en traiter sans contradiction interne. Ici encore est élaboré un autre argument sur le primat de la morale. Faire abstraction de l'enracinement affectif et moral de l'individu, et donc de sa responsabilité, est ce qui empêche l'ontologie d'avoir une perspective véritablement complète.

Ainsi, entre la pensée et le discours, Levinas mise sur la primauté de ce dernier, le discours conditionnant la pensée. Ce discours se caractérise par la présence de l'Autre, qui est, selon la recherche phénoménologique de Levinas, la source même de la signification.

«Le langage conditionne ainsi le fonctionnement de la pensée raisonnable : il lui donne un commencement dans l'être, une première identité de signification dans le visage de celui qui parle, c'est-à-dire qui se présente en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, de ses signes verbaux. [...] Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui et se répercute dans la conscience en la mettant en question, ce qui constitue un événement irréductible à la conscience où tout survient de l'intérieur, même l'étrangeté de la souffrance⁸⁴.»

Le langage est ainsi considéré non pas comme un système de signes abstraits, mais, fidèle à la méthode phénoménologique, comme une activité de l'esprit par rapport à une extériorité. C'est le langage dans son actualisation, dans son incarnation dans le monde qui s'accomplit face à un Autre. Et cependant, Levinas affirme que sa thèse consiste «à séparer radicalement langage et activité, expression et travail, malgré tout le côté pratique du langage, dont on ne saurait sous-estimer l'importance⁸⁵.» Le discours semble ici relié à la condition de possibilité de la relation et de soi, le langage serait pré-originnaire à l'actualité du discours concret. Il semble y avoir une certaine tension entre le discours compris comme événement originel de l'intelligibilité dans la rencontre avec l'Autre, et le discours vu comme ce qui dans la durée s'actualise et rend possible la signification.

⁸⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, p.224.

⁸⁵ *Ibid.*, p.225.

Il n'y aurait pas, antérieur aux paroles proférées, de pensée désincarnée ; elle est plutôt toujours-déjà impliquée dans un horizon de sens préexistant. Cette subjectivité séparée, monadique, contrairement au modèle véhiculé par l'époque des Lumières, n'est pas la première réalité de la conscience, n'est pas son essence. En cela, Levinas s'accorde avec Merleau-Ponty : «Merleau-Ponty, entre autres, et mieux que d'autres, montra que la pensée désincarnée, pensant la parole avant de la parler, la pensée constituant le monde de la parole, l'adjoignant au monde, – préalablement constitué de significations, dans une opération toujours transcendante – est un mythe⁸⁶.» La pensée, écrit plus loin Levinas, va à l'aventure et se taille dans un système de signes, sans partir de représentations préalables, comme dans le «je peux» du corps. Dans le discours et dans la pensée, la signification qui en surgit tend à surprendre celui qui l'a émis.

Cette signification est intimement liée, il est dorénavant évident, à l'altérité, et donc à l'infini, et cet infini n'est pas accessible à la conscience thématique et intentionnelle ; il est plutôt retrouvé dans la proximité avec cet étant singulier qui échappe à l'Être et à un système hiérarchique de compréhension. «La signification – c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même dans l'activité sensée, mais en Autrui ; il me fait face et me met en question et m'*oblige* de par son essence d'infini. Ce «quelque chose» que l'on appelle signification surgit dans l'être avec le langage, parce que l'essence du langage est la relation avec Autrui⁸⁷.» En insistant sur un type de conscience différent de la pensée transcendante, Levinas dissocie de la vie psychique une interprétation trop intellectualiste ; la dimension affective et passive de la conscience est mise de l'avant, semblable en cela à Freud, et l'ancrage sensible de la pensée est pris en compte. Dans son analyse phénoménologique de la nature de la conscience il y a quand même ce qui semble être une prétention à l'universalité, une prétention à décrire ce qu'il en *est*, et Levinas a reconnu lui-même à plusieurs reprises la nature trop ontologique du vocabulaire utilisé dans *Totalité et infini*.

La question de la signification nous mène à une question voisine, à savoir ce qu'il en est de la vérité chez Levinas. Tout d'abord, il est possible d'affirmer que ce n'est pas une conception de la vérité comme adéquation, au sens où une proposition renvoie à un état de fait en décrivant les relations entre différents termes ; la vérité émergerait plutôt dans l'ouverture à l'altérité du

⁸⁶ *Ibid.*, p.225-226.

⁸⁷ *Ibid.*, p.227.

prochain, est vrai le visage et l'interpellation éthique qui en provient. L'expression du visage est le lieu de la vérité et celle-ci se découvre non pas par l'analyse, mais par une ouverture, sensible, envers lui⁸⁸. Reconnaître cette interpellation est justice pour Levinas : «Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours. Si la vérité surgit dans *l'expérience* absolue où l'être luit de sa propre lumière, la vérité ne se produit que dans le véritable discours ou dans la justice⁸⁹. » Le véritable discours est celui dans lequel, si une telle chose est possible, la rhétorique est évitée et l'Autre n'est pas réifié. La rhétorique, en effet, aborde l'Autre «de biais», comme une chose ou un enfant, mais non, comme il se doit, comme un maître⁹⁰.

Dans l'article «La philosophie et l'idée de l'Infini», Levinas distingue deux conceptions de la vérité. Dans la première, il associe vérité et expérience ; dans la vérité, le penseur entretient un rapport avec une réalité distincte de lui, une réalité autre. Elle fait sortir l'homme de sa condition naturelle, son monde intime, et l'entraîne vers un monde étranger, un là-bas. Il y a donc dans la vérité un élément d'extériorité ; Levinas avance d'un pas supplémentaire et parle de transcendance : «La distance ne suffit pas pour distinguer transcendance et extériorité. Fille de l'expérience, la vérité prétend très haut. Elle s'ouvre sur la dimension même de l'idéal. Et c'est ainsi que philosophie signifie métaphysique et que la métaphysique s'interroge sur le divin⁹¹.» De cette conception, qui relie l'idée de vérité à l'idée d'une ouverture sur l'altérité (auquel Levinas associe à plusieurs reprises l'idée du divin), Levinas en présente une autre bien différente, caractéristique de ce qu'il appelle les philosophies du Même. En effet, la vérité est aussi conçue comme l'adhésion libre à une proposition, comme l'aboutissement d'une recherche libre. Dans cet adhésion l'individu libre conserve sa nature et son identité, et s'emploie à réduire au Même ce qui s'oppose à lui et possède un élément d'altérité. En poursuite vers son autonomie, le Moi tente d'élargir sa compréhension pour englober le monde de façon à ce qu'il n'y ait plus rien qui y échappe, en particulier ce qui aurait la prétention d'être irréductible. Favoriser une de

⁸⁸Ou comme l'exprime clairement Levinas dans *Totalité et infini* p.43 : «Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une *expression* : l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa «forme» la totalité de son «contenu», pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu (ce qui ne s'obtient pas par une quelconque modification de la connaissance qui thématise, mais précisément par le virement de la «thématisation» en discours).» Levinas souligne.

⁸⁹ *Ibid.*, p.67. Levinas souligne.

⁹⁰ *Ibid.*, p.66-67.

⁹¹ Levinas, Emmanuel, «La philosophie et l'idée de l'infini» dans *To the Other – An introduction to Emmanuel Levinas*, textes originaux ainsi que les traductions et commentaires d'Adriaan Peperzak, p.73.

ces deux conceptions de la vérité en vient à choisir entre l'hétéronomie et l'autonomie ; traditionnellement, selon Levinas, la philosophie occidentale depuis Platon a préférée l'autonomie et le Même.

La primauté du Même sur l'Autre, et de l'ontologie sur l'éthique, est préservée aussi chez Heidegger dans *Être et Temps*. En effet, en valorisant la compréhension de l'Être, Heidegger montre une certaine prédisposition envers les abstractions, qui sont neutres et introduisent des médiations entre le Moi et ce qui est non-moi. L'erreur de Heidegger est surtout, selon Levinas, d'avoir conçu la vérité du Dasein en fonction de son enracinement, non pas dans le face à face avec un Autre, mais plutôt par rapport à un sol, un lieu orientant toute signification⁹². Il s'agit, précise Levinas, «d'un *exister* païen. L'Être l'ordonne bâtisseur et cultivateur, au sein d'un paysage familier, sur une terre maternelle. Anonyme, Neutre, il l'ordonne éthiquement indifférent et comme une liberté héroïque, étrangère à toute culpabilité à l'égard d'autrui⁹³.» Une telle conception a en germe la tyrannie, donnant une signifiante éthique plus grande à sa terre, à son rapport de propriétaire dans l'Être, plutôt qu'à ce qui échappe à la possession, l'Autre. À plusieurs reprises dans l'œuvre de Levinas on peut entendre la voix de Heidegger, avec laquelle Levinas semble vouloir et devoir s'expliquer.

Notre autonomie est questionnée par la rencontre du visage, qui, de par sa nudité et sa vulnérabilité, éveille la conscience morale, celle-ci n'étant pas une simple modalité de la conscience en général, mais plutôt le point de départ de notre ouverture sur le monde. L'Autre remet en question notre autonomie et, en tant qu'infini, renvoie à l'homme le sentiment de son injustice.

J.M. Salanskis, dans *Levinas vivant*, va dans le même sens et affirme que l'une des grandes contributions de Levinas n'est pas seulement sa suspicion par rapport à l'ontologie (Saussure, Wittgenstein, Heidegger et Derrida ont aussi émis des réserves similaires face à ses prétentions), mais surtout son affirmation de la séparation radicale entre l'Être et la valeur ; l'analyse de l'Être ne pourrait permettre d'atteindre des conclusions normatives. La vérité au sens habituel concerne l'Être, mais le Bien, la valeur ne s'y retrouvent pas, et ils ont plutôt trait à ce que Levinas appelle l'*Autrement qu'être* :

⁹² *Ibid.*, p.79.

⁹³ *Ibid.*, p.79. Levinas souligne.

«Il y a pourtant quelque chose, à cet endroit de l'ontologie, que Levinas nous a transmis et que je ressens comme irréversible [...]. Ce quelque chose, c'est la récusation radicale de toute idée d'un passage de l'être à la valeur qui se tient dans la «logique de l'être». Levinas nous a expliqué qu'il n'y a pas de tel passage, et que, bien au contraire, la relève d'un principe dégagé au sein de la pensée de l'être en tant que tel comme principe de portée éthique, comme nom de valeur, est une manière systématique de susciter et de prôner le mal⁹⁴.»

L'ontologie, qui traite de l'Être, ne saurait être le fondement de ce qui est le Bien, qui repose pour Levinas sur l'*Autrement qu'être*, un concept, en soi paradoxal et ainsi, qui ne se laisse saisir par un esprit en quête de cohérence logique. Semblable aux indécidables de Derrida⁹⁵, l'*Autrement qu'être* ne se laisse pas penser et ne peut se résorber dans une totalité signifiante comme l'Être parméniéen. Que les principes moraux puissent être tirés de l'Être, de l'ontologie ou de disciplines comme la psychanalyse, l'histoire ou la biologie, serait impossible dans une telle perspective, et en fait, le faire mènerait inéluctablement à de la violence et des conflits. Salanskis donne quelques exemples : «de ce que l'être de l'homme est social, ou de ce que le processus de l'économie politique entraîne le capitalisme vers sa crise intrinsèque, on déduit que le renversement du capitalisme et la socialisation radicale de la vie humaine sont des valeurs⁹⁶. » Un tel passage entre la valeur et l'Être ne peut que mener au mal, fournissant un discours légitimateur qui permettrait d'interposer entre le moi et le visage des termes neutres. Ce genre de discours thématissant le passage de l'Être à la valeur était très populaire en France à l'époque où Levinas écrit ; le structuralisme et le marxisme ambiant reposaient sur un tel axiome. La valeur renvoie donc à une autre idée que celle de l'Être, mais cette idée ne doit pas se comprendre comme en étant son opposé logique, sans quoi nous retombons dans un discours ontologique reposant sur une série de dichotomies essentielles. L'*Autrement qu'être* est la «source» des valeurs et ce «concept», et en cela nous sommes d'accord avec Salanskis, «intronise une métaphysique paradoxale⁹⁷.»

⁹⁴ Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, p.202.

⁹⁵ Ces pseudo-concepts qui, de par leur paradoxalité, mettent en échec les tentatives de compréhension rationnelle.

⁹⁶ Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, p.203.

⁹⁷ *Ibid.*, p.202.

Comment expliquer, cependant, que l'Être puisse être synonyme du mal chez Levinas ? La philosophie et la connaissance se sont consacrées à l'exploration de l'Être et il est difficile de comprendre pourquoi celui-ci est si durement jugé. Salanskis identifie trois idées critiques essentielles à propos de l'Être chez Levinas.

La première idée est celle du *conatus essendi*⁹⁸ : Les étants suivent un principe moteur selon lequel ils tentent de persévérer et de s'élargir dans l'Être. Cette dynamique fait en sorte que les différents étants entrent en conflit, luttant pour leur position dans l'Être, ou, comme Levinas l'explique en citant Pascal, «leur place au soleil⁹⁹». Pascal en est une des sources d'inspiration, mais aussi Spinoza, qui utilisa l'expression dans son *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. L'Être est le champ de bataille originaire où les égos des hommes entrent en confrontation, source de souffrances et d'injustices.

La deuxième idée critique a trait à «l'attitude épistémique à l'égard d'autrui¹⁰⁰» : La relation envers autrui est analysée d'une perspective morale ; dans la rencontre du visage qui se déroule dans ce que Levinas nomme l'intrigue morale, le Moi peut adopter une stance épistémique dans laquelle il analysera l'Autre de façon à pouvoir le décrire, le catégoriser. Ce qui est exigé, dans la situation morale, n'est pas le regard détaché, mais l'acte qui répond à l'appel que lance la vulnérabilité de l'Autre ; le «me voici» et le secourir sont ce qui est à l'essence de cette intrigue éthique. Salanskis offre l'exemple suivant : «Si, devant celui qui tremble de froid, j'analyse sa maigreur, la finesse de ses vêtements, la dureté du vent, tout en calculant le temps de survie qu'on peut accorder à l'homme en question, je perds mon temps dans la neutralité savante qui est le mal même¹⁰¹.» L'ontologie, en évacuant de son entreprise de totalisation l'altérité et l'affectivité, ne saurait rendre compte de notre réalité morale qui a lieu, non pas dans un ciel détaché des idées, mais dans la concrétude dans laquelle s'effectue la rencontre du visage. L'éthique ne se retrouve donc pas dans l'élaboration savante et pointue d'un système explicatif complet, mais dans le mouvement, la dynamique de la rencontre où, malgré moi, le *je* cède sa place et devient pour-l'autre dans le «me voici».

⁹⁸ *Ibid.*, p.24.

⁹⁹ Pascal, Blaise, *Pensées*, fragment 295. Ainsi va le fragment au complet : «*Mien, tien*. «Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil.» Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre.»

¹⁰⁰ Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, p.25.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.25.

Enfin, la troisième idée critique est le «non-sens de la neutralité ontologique¹⁰²» : Quand les choses nous apparaissent dans la lumière de l'Être, quand le Moi reste dans l'immanence de la conscience, la vraie signification est absente. Les acteurs humains que nous sommes s'insèrent dans la neutralité ontologique comme s'ils n'étaient que des pions obéissant à une causalité externe à leur intériorité. L'idée de valeur absolue, un concept nécessaire à l'éthique, est évacuée de l'Être. Comme nous l'avons vu précédemment, le sens n'est pas originairement le produit du langage compris comme un système de référents, mais plutôt ce qui fait jour dans notre exposition au visage d'autrui. Le sensé n'est pas pour Levinas le produit d'une thématization, mais ce qui émerge dans le face à face, dans l'intersubjectivité.

Toutes les réflexions de Levinas sur la conscience thématization et l'ontologie aboutissent à la conclusion que, dans la pure expérience morale, elles ne sont pas nécessaires, et même, en fait, sont ce qui pourrait lui nuire, insensibilisant le Moi à la signification éthique d'Autrui. Ce qui est problématique, ici, est que la condition humaine ne peut se réduire au face à face avec une altérité ; le tiers, lui-aussi, mérite notre considération, ce qui complexifie considérablement la situation existentielle de l'homme. Dans le prochain chapitre nous entreprendrons une réflexion sur ce qu'implique la présence du tiers sur la perspective levinassienne de la morale.

6. Réhabilitation de la conscience thématization : l'existence du Tiers

La réflexion de Levinas sur notre être-au-monde l'amène à conclure au statut second de la conscience thématization par rapport à la situation d'intersubjectivité initiale dans laquelle se retrouve le Moi. Si le «sujet» est fondamentalement un être-pour-l'autre et que son rapport avec l'altérité est majoritairement pré-conceptuel, la conscience thématization semble n'avoir aucun rôle à jouer dans la perspective éthique. Le moment initial de l'éthique qui se joue dans le face à face, dans l'expérience du visage, de l'intérieur si j'ose dire, ne se déroule pas dans l'immanence d'une conscience réflexive mais plutôt dans l'imposition venant de haut d'une altérité qui à la fois me persécute et m'oblige tout en étant d'une vulnérabilité et d'une nudité absolue.

¹⁰² *Ibid.*, p.25.

L'expérience morale s'incarne donc dans un rapport asymétrique entre un Moi et un Autre et réfréner l'exercice de la conscience intentionnelle pour laisser place à une ouverture sur l'infinitude du prochain semble nécessaire pour préserver la pureté du rapport éthique. Le tragique, cependant, est que l'Autre n'est jamais seul, et la présence du tiers, envers lequel le souci de justice oblige le Moi à adopter une pose réflexive, permet de réhabiliter la conscience thématique. Le tiers demande aussi une considération morale, et ainsi, après une critique décapante des prétentions de la raison et des préjugés intellectualistes sur la nature de la conscience, Levinas reconnaît la nécessité d'une telle faculté d'abstraction et de distanciation. Levinas va même plus loin et affirme que notre capacité à adopter une perspective objectifiante a surgi pour répondre aux impératifs moraux que nous impose la présence du tiers. Le moment initial de l'éthique n'est pas saisi par les ontologies qui découlent de l'héritage grec ; son intuition aurait plutôt vu le jour et aurait été explicitée dans une autre tradition, c'est-à-dire le patrimoine biblique. L'article «Paix et Proximité» est à cet égard d'une clarté lumineuse, apportant des développements absents de *Totalité et infini* :

«Mais l'ordre de la vérité et du savoir a un rôle à jouer dans cette paix de la proximité et dans l'ordre éthique qu'elle signifie. Dans une très large mesure, c'est l'ordre éthique de la proximité humaine qui suscite ou appelle celui de l'objectivité, de la vérité et du savoir. Ce qui est extrêmement important pour le sens même de l'Europe : son héritage biblique implique la nécessité de l'héritage grec. L'Europe n'est pas une simple congruence de deux courants culturels. Elle est la concrétude où les sagesse du théorique et du biblique font mieux que converger. La relation avec l'autre et l'unique qu'est la paix en vient à exiger une raison qui thématise et synchronise et synthétise, qui pense un monde et réfléchit sur l'être, concepts nécessaires à la paix des hommes¹⁰³.»

Le primat de l'éthique est donc quand même préservé malgré la nécessité du moment de thématisation et d'ontologisation. Encore ici la thèse majeure de Levinas qui constitue un revirement de ce qui constitue la philosophie première, est appuyée par sa théorie de l'origine de la raison. Levinas tente, comme tant d'autres avant lui, d'harmoniser les deux sources majeures de la conscience occidentale. L'héritage biblique, avec ses idées d'infini, de transcendance et d'interpellation éthique, est considéré pour ses implications philosophiques et son message n'est

¹⁰³ Levinas, Emmanuel, «Paix et proximité» dans *Altérité et transcendance*, p.145-146.

pas, pour Levinas, nécessairement antithétique et contradictoire des conclusions que peut atteindre la rationalité grecque.

La présence du tiers semble cependant complexifier considérablement la situation morale de notre être-au-monde, en ce que, bien que notre rapport à l'Autre soit originairement pré-conceptuel, il y a nécessité, pour que «la paix et la justice s'accomplissent dans le monde», d'adopter une position de contemplation intellectuelle qui seule peut peser le pour et le contre et comparer ce que Levinas qualifie d'incomparable. Comment harmoniser l'obligation et la responsabilité absolues envers l'Autre au fait que le tiers, lui aussi, exige autant notre considération et que, malheureusement, ce soit incompatible avec ce que le premier demande et qu'il faille, tragiquement, choisir ? Nous pouvons nous questionner à ce sujet avec Levinas :

«La responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain ? Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable. Qu'ai-je à faire ? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité ? Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre ? Naissance de la question¹⁰⁴.»

Alors que la conscience thématitante semble ce qui, par après coup, se manifeste suivant la rencontre de l'Autre, et qu'elle puisse en fait nuire en ce qu'elle recouvre le visage avec les termes neutres que sont ses catégories, elle devient essentielle du fait de la présence du tiers et de l'exigence de justice. Il faut, après tout, donner à chacun son dû. La présence du tiers force le Moi, en quelque sorte, à sortir d'une conscience non-intentionnelle, une conscience plus immédiate, pour se mettre sur un plan de synchronie, où les incomparables sont mis côte à côte. Pour qu'il y ait loi et justice, il doit y avoir un moment de thématisation. C'est dans l'immanence de la conscience que peut se situer le lieu où seront comparés les êtres humains ; c'est grâce à la coprésence de ces personnes dans l'intelligibilité que le Moi puisse les évaluer et savoir ce qui revient à qui. Et c'est ainsi que se comprend le drame de l'existence humaine, dont la responsabilité absolue qui le rattache à l'autre homme doit nécessairement être relativisée par la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.146.

présence, abstraite mais réelle, du tiers. D'un appel à la responsabilité qui se manifeste dans l'expérience du visage, vient se joindre une autre responsabilité, plus diffuse et moins évidente, qui rassemble le Moi à la collectivité des hommes. Cette conscience thématique ne peut cependant découvrir ce qui a de la valeur et du sens, ce qui serait exclusivement du domaine de l'*Autrement qu'être* pour Levinas ; elle peut cependant, quand elle est éveillée à sa propre opacité, réaliser les bases précaires sur lesquelles elle tente de construire des systèmes totalisants et à tendance totalitaires, et ainsi, mettre en doute ses propres prétentions à la vérité, et de la sorte amener le Moi à une certaine compréhension de son statut d'implication et d'obligation morale, qui est, toujours-déjà, son être-au-monde le plus fondamental.

De cette façon s'explique la genèse de la conscience théorique chez Levinas dont l'origine même serait, non pas seulement le *conatus essendi*, mais aussi et surtout, l'exigence de notre conscience morale. L'émergence de l'activité de thématique et de l'attitude théorique est due selon Levinas à la présence du tiers et cette phrase d'une densité étonnante d'*Altérité et Transcendance* est très révélatrice à cet égard :

«À ma relation avec l'*unique* et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité – présence et représentation – de l'être, la thématique et la visibilité du visage en quelque façon dé-visagé comme simple individuation d'individu ; le poids de l'avoir et des échanges ; la nécessité de penser ensemble sous un thème synthétique le multiple et l'unité du monde ; et, par là, promotion dans la pensée de l'intentionnalité et de l'intelligibilité du rapport et de l'ultime signification de l'être ; et par là enfin l'importance extrême dans la multiplicité humaine de la structure politique de la société soumise aux lois et dès lors aux institutions où le *pour-l'autre* de la subjectivité – où le moi – entre avec la dignité du citoyen dans la réciprocité parfaite des lois politiques essentiellement égalitaires ou tenues à le devenir¹⁰⁵.»

L'État, le domaine du politique, est l'aboutissement de cet impératif de justice, et alors qu'à deux on ne retrouve qu'un *je* devant un *tu* où le premier est caractérisé par une responsabilité asymétrique absolue, en société une perspective politique doit être adoptée dans

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.146-147.

laquelle une neutralité est exigée de la part des législateurs. Une telle perspective, demandant au Moi de se distancer de la concrétude des visages, est l'œuvre d'une conscience nécessairement thématique ; le paradoxe étant que, alors que celle-ci peut nuire à l'événement initial de l'éthique du face à face concret, elle soit néanmoins exigée pour l'établissement d'une société juste et égalitaire. La «pensée de l'intentionnalité et de l'intelligibilité», bien que sujette à suivre les impulsions du *conatus essendi*, est ce qui, en se concentrant sur les structures et les institutions régulant les rapports interhumains, peut permettre la réciprocité et l'établissement de lois justes. Dilemme tragique de la situation humaine, où le Moi est forcé de constater que l'altérité absolue de l'Autre se doit à la fois d'être préservée pour des raisons éthiques, et mise entre parenthèses due à sa situation sans contredit et toujours-déjà politique.

Il y a une certaine tension dans l'œuvre de Levinas par rapport à la relation du Moi envers l'altérité de celui qui lui fait face. Le Moi par moments peut sembler passif (et ce encore plus dans *Autrement qu'être* que dans *Totalité et infini*), caractérisé par sa réceptivité dans l'expérience morale ; sa responsabilité lui est comme imposée «d'en haut» sans qu'il y ait un moment où la volonté soit intervenue. Et d'autres passages cependant laissent croire qu'il pourrait y avoir une certaine activité de la part du Moi, où celui-ci *laisse être* le visage dans son altérité et suspend, intentionnellement, ses tentatives de rationalisations envers lui. Tout se passe comme si, la conscience thématique, en prenant acte de sa passivité et du caractère pré-conceptuel de sa relation à l'Autre, pouvait réaliser ses propres limites et interrompre par elle-même son activité contemplative, au nom d'une sensibilité et d'une attention portée à la surenchère de signification qu'est l'étant singulier par excellence, le visage. Il y aurait la présence d'un attachement affectif et d'une préoccupation envers l'Autre qui serait toujours-déjà là, et le registre de vocabulaire à connotations affectives et théologiques que Levinas utilise côte à côte avec les termes traditionnels plus neutres de l'ontologie servirait à subvertir la perspective réifiante de cette dernière. Donc, ce qui peut apparaître comme l'exposition d'une nouvelle ontologie et phénoménologie de la concrétude dans *Totalité et infini* répond en fait à un impératif moral visant à faire prendre conscience au lecteur de l'impossibilité des concepts à saisir l'altérité, et même plus, aux dangers qu'une telle tentative porte intrinsèquement. Que l'Autre ait de la valeur, et que ce soit nécessairement reconnu si le Moi se penche sur ses rapports sensuels envers lui, c'est ce que Levinas martèle, et en ce sens son discours est témoignage, en ce qu'il y parvient non pas par une déduction et un raisonnement abstraits, mais plutôt en décrivant

l'expérience phénoménologique de la rencontre du visage dans un langage décidément non neutre. Sa capacité d'évocation le rapproche définitivement plus du discours littéraire, esthétique et même religieux que du discours philosophique usuel, même si cette dernière affirmation procède à une certaine compartimentalisation avec laquelle Levinas, et d'autres penseurs qu'on qualifie de postmodernes, auraient de la réticence à accepter. La prose de Levinas, bien que réfractaire par moments à une logique plus analytique, est d'inspiration biblique en ce qu'elle affirme la valeur absolue de l'autre homme et le respect inconditionné que l'on lui doit, peu importe ses prédicats (sa pauvreté matérielle, physique ou intellectuelle par exemple). Levinas n'est pas cependant dogmatique et il offre une interprétation qui semble plus fidèle aux valeurs et à l'esprit qu'à la lettre du Talmud. L'Autre serait en quelque sorte accessible dans la sensibilité et les phénomènes, tout en échappant continuellement à une cristallisation complète de sa nature et il pourrait être qualifié, pour employer un vocabulaire derridien, de quasi-transcendental, antérieur et extérieur aux plans transcendants et sensibles.

Et pourtant, cette position méta-éthique, en ce qu'elle rend possible et signifiante les considérations morales et se doit d'être antérieure à celles-ci, se voit complétée par une réhabilitation du rôle de la conscience théorique, en ce qu'elle seule permet l'atteinte des structures légales et institutionnelles qui vont permettre la coexistence pacifique des différents individus et ainsi répondre à l'impératif de justice. Cela se fait cependant dans un second temps pour Levinas, postérieur en ce sens à l'expérience origininaire du visage, et ainsi l'éthique demeure la philosophie première face au politique qui procéderait, nécessairement, d'une ontologisation du réel.

7. Conclusion

Bien qu'émergeant dans le contexte particulier de la philosophie française de son époque, caractérisée par l'anti-systémisme et le retour au concret ainsi qu'une méfiance par rapport aux systèmes et aux philosophies idéalistes d'inspiration hégélienne, la pensée de Levinas a fait preuve d'une originalité et d'une spécificité qui la rend difficile à classer dans un courant philosophique spécifique. Une de ses thèses capitales, à savoir le primat de l'éthique sur l'ontologie, s'inscrit dans ce contexte et peut ne sembler, à première vue, qu'un moment

kierkegaardien de révolte. Et pourtant, toute l'analyse qui précède a tenté d'aller à l'encontre de cette simplification un peu facile avec laquelle un penseur est réduit à la genèse historique de sa philosophie. C'est en quelque sorte de l'intérieur, en reprenant son vocabulaire et sa perspective, que nous avons voulu reconstituer ses fines intuitions sur la nature de la subjectivité et sur ce qu'est, pour Levinas, l'essentiel.

Avant de conclure, cependant, une récapitulation des arguments et des raisons pour lesquels Levinas s'oppose à l'ontologie semble nécessaire, ou, pour poser le même problème sous un angle nouveau rendu maintenant plus intelligible à la suite des développements précédents, analysons sa contestation du privilège accordé à la conscience thématique. La présentation de ces arguments sera de nature analytique et procédera à l'accentuation de certaines distinctions présentes dans l'œuvre de Levinas. Une plus grande clarté sera ainsi obtenue, au détriment de d'autres modes d'argumentations possibles utilisés par Levinas et qui seraient, peut-être, plus aptes à diriger l'attention du lecteur vers ce dont il parle. Néanmoins et malgré ces quelques réserves, nous vous présenterons de la façon la plus concise envisageable les raisons de la contestation levinassienne du statut prédominant de la conscience thématique.

La critique de Levinas se situe à plusieurs niveaux, que nous diviserons pour la clarté de leur exposition en deux catégories, même si, pour Levinas, cette séparation pourrait sembler un peu artificielle. Nous présenterons donc tout d'abord des arguments phénoménologiques mettant en question le primat consenti à la conscience thématique, pour ensuite offrir quelques arguments de nature éthique, et ce en puisant dans le riche recueil *De Dieu qui vient à l'idée* et qui offre, souvent, des pistes de réponse originales aux questions laissées en plan dans *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*.

Les arguments phénoménologiques reposent sur la prémisse que, en appliquant la méthode phénoménologique de Husserl, on en viendrait à certaines évidences par rapport à la nature de la conscience thématique et ce qu'est fondamentalement le rapport entre le monde et le Moi.

Ainsi pourrait-on résumer une des lignes d'argumentation de Levinas : La conscience thématique, baignant dans les abstractions, ne peut que contempler des concepts. Or la réalité est telle que les étants particuliers, dont l'homme, l'étant par excellence, donne lieu à une

surenchère de sens d'un tel excès qu'une conscience dans un mode thématissant ne peut l'englober de ses catégories. Un autre type de conscience, la conscience morale ou non-intentionnelle, est susceptible et réceptive à cet excès, qualifié d'infinitude et de divin par Levinas. Cet infini n'est pas une abstraction qui se comprend en opposition au concept de fini ; c'est plutôt une intuition première de la conscience. Cette intuition interrompt l'actualité du Cogito, elle n'est pas pensée, mais subie¹⁰⁶. Cette idée de l'infini montre le caractère passif de la conscience. Cette rupture de la conscience thématissante par l'idée de l'infini est nommée, par moment, éveil, ce qui implique, comme dans l'expression s'éveiller de son sommeil, la prise de conscience de la réalité. «Or, dans l'idée de l'Infini se décrit une passivité, plus passive que toute passivité séante à une conscience : surprise ou susception de l'inassumable, plus ouverte que toute ouverture – éveil – mais suggérant la passivité du créé¹⁰⁷.»

Cet éveil qu'il nomme parfois aussi réveil fait référence à cette conscience non-intentionnelle qui accompagne les processus intentionnels de la conscience, la conscience de la conscience : «cœur éveillé, non-étant, non-état dans la profondeur des états d'âme sommeillant dans leur identité, insomnie ou battement dans l'ultime recoin de l'atome subjectif¹⁰⁸.» Le Moi compris comme élément actif et volontariste de la conscience, et thématissant, n'est pas le tout de la conscience : «Même dans la passivité de la conscience, là où on ne peut pas encore parler du savoir proprement dit le Moi veille¹⁰⁹.» Levinas s'oppose à l'idée que la conscience n'est, comme chez Husserl, qu'intentionnalité, et que celle-ci est exclusivement caractérisée par sa faculté thématissante. La conscience dans un mode thématissant est limitée et ne peut que naviguer dans le Même. Son interruption, sa sortie, en plus de permettre une expérience réellement morale, est ce qui, pour Levinas, est source de sens et compréhension authentique et non violente d'Autrui :

«Veille sans intentionnalité mais seulement réveillée sans cesse de son état même de veille, se dégrisant de son identité pour le plus profond que soi. Subjectivité comme susception de l'Infini, soumission à un Dieu et intérieur et transcendant. *En soi*, libération *de soi*. Liberté de l'éveil plus libre que la liberté du commencement qui se fixe en

¹⁰⁶ Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.106.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.107.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.49.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.49-50.

principe. Elle ressemble à celle qui éclate dans la proximité du prochain, dans la responsabilité pour l'autre homme où, cependant, unicité du non-interchangeable, condition ou incondition d'otage, je suis unique et élu. [...] Sans intentionnalité, autrement qu'être – *veiller* n'est-ce pas déjà se substituer à Autrui¹¹⁰ ?»

La conscience thématique, en ce qu'elle retient le Moi dans un monde d'abstraction, doit s'interrompre pour que puisse être vécue cette expérience-limite parfois qualifiée d'éveil dans *De Dieu qui vient à l'idée*. La thématique d'une telle notion, comme nous l'accomplissons présentement, est donc contradictoire en soi en ce qu'elle thématise et rationalise une expérience dont l'essence est d'être vécue et non comprise, et qui ne peut être vécue que quand la conscience arrête son activité de thématique. Pour résoudre ce problème, Levinas subvertit le langage qu'il emploie avec quelques références dispersées à fortes connotations théologique et affectives, des hyperboles (passivité plus passive que toute passivité, le rouge rougeoie, l'altérité absolue de l'Autre, ou pour l'exprimer dans le langage du logicien, $A=A=A=A$) et des hésitations et dédits (au-delà et en-deçà par exemple et, écrit formellement, la répétition de ces formes «logiques» $A \vee \neg A$ et $A \wedge \neg A$). Ses hyperboles ont souvent la forme d'une répétition à outrance d'un concept, tentant de la sorte de pointer vers sa surenchère de sens et peut-être, aussi, de faire dérailler l'entreprise de thématique d'un esprit appliquant une logique que Levinas qualifierait de grecque. Un exemple illustrant bien sa méthode est le suivant : «La vigilance – éveil se levant dans l'éveil – l'éveil réveillant l'état où tombe et se fige la veille elle-même – est vocation – et concrètement la responsabilité pour Autrui¹¹¹.» Levinas décrit ainsi sa «méthode» d'écriture et pourquoi il use de l'emphase :

«Je traite, vous le voyez, de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. C'est en tout cas la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot «hyperbole» : il y a des hyperboles où les notions se transmutent.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.51-52. Levinas souligne.

¹¹¹ *Ibid.*, p.55.

Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie¹¹² !»

Cette analyse plutôt formelle du style et des arguments logiques de Levinas, en ce qu'elle dissèque et met à jour ses pratiques linguistiques d'une perspective froide et détachée, peut se comprendre par analogie comme l'acte de disséquer un bel oiseau tropical ; le faire avance la compréhension, mais en même temps tue l'objet observé en neutralisant sa teneur affective par des abstractions. Pour Levinas, ce n'est pas l'analyse méticuleuse qui amène une réelle compréhension, mais plutôt un suspens de l'activité de thématization où l'Autre est laissé être, et que le Moi est caractérisé par son ouverture et sa passivité.

La conscience thématization s'accompagne nécessairement d'une conception du Moi comme sujet de l'expérience. Or la responsabilité pour Autrui, toujours-déjà présente dans toute relation intersubjective, mène à une dénucléation du *sujet*, à sa désubstantialisation. Dans celle-ci réside la «vivacité de la vie», qui ne peut être vécue que par l'interruption de l'immanence de la conscience, que par l'arrêt de l'activité de contemplation intellectuelle. Enfin, laissons à Levinas le dernier mot sur cette expérience-limite, en ce que sa prose caractéristique semble mieux apte à transmettre sa perspective que les analyses d'un commentateur en recherche d'approbation académique :

«L'éveil ne serait-il pas inspiration ? Termes irréductibles. La vivacité de la vie – incessant éclatement de l'identification. Comme si, éblouissement ou brûlure, la vie était, par delà le *voir*, déjà la douleur de l'œil excédé de lumière ; par delà le contact, déjà l'ignition de la peau touchant – mais ne touchant pas – l'insaisissable. Le Même dérangé par l'Autre qui l'exalte. Vivre n'est pas une extase, c'est un enthousiasme. L'enthousiasme n'est pas ivresse, il est dégrisement. Dégrisement toujours encore à dégriser, une veille à la veille d'un réveil nouveau, le Même toujours se réveillant de soi – Raison. Non-repos ou non perdurance dans le Même, non-état – faut-il appeler créature l'*autrement* qui ainsi se dédit d'être ? Peut-être¹¹³.»

¹¹² *Ibid.*, p.142.

¹¹³ *Ibid.*, p.57.

Présentons maintenant brièvement quelques arguments d'ordre éthique qui remettent en question le rôle de la conscience thématique dans l'expérience morale. Le plus commun, et celui qui est sans cesse réitéré dans plusieurs des œuvres de Levinas, est que l'altérité de l'Autre doit être préservée pour que l'épiphanie du visage soit manifeste et que la conscience y soit réceptive. Et pour se faire, il est impératif que la conscience thématique suspende son jugement.

D'autres arguments plus complexes sont élaborés, comme celui ayant trait aux limitations intrinsèques de cette conscience. L'un a trait à ses motivations, qui lui sont opaques à elle-même. C'est que, en suivant les impulsions du *Conatus Essendi*, la conscience thématique ne recherche tout d'abord pas le bien-être des gens qui l'entourent, mais plutôt sa propre persévérance dans l'Être. Ainsi, son principe-moteur, intrinsèquement dirigé vers sa survie et son expansion, n'est pas moral. De plus, Levinas rappelle que, puisque le Moi étant poussé à agir sans qu'il soit totalement éveillé à ses propres motivations, l'éthique en vient à perdre son statut de raisonnable et devient de la sorte idéologie. Cette notion, «utilisée dans la critique marxiste de l'humanisme bourgeois, [...] a reçu beaucoup de sa force persuasive chez Nietzsche et chez Freud¹¹⁴.» Que la conscience thématique s'interroge sur elle-même et en vient à se considérer suspecte, est ce à quoi mène une réflexion sur le concept d'idéologie. La moralité, perdant ainsi son statut d'évidence raisonnable, a vu son statut d'indépendance remis en doute suite aux théories sur l'idéologie ; sous ses apparences rationnelles, les doctrines éthiques ne seraient en fait que l'expression de forces sociales et de forces psychologiques inconscientes.

«Que l'apparence de la rationalité puisse être plus insinuante et plus résistante qu'un paralogisme et que ses pouvoirs de mystification se dissimulent au point que l'art logique ne suffit pas à la démystification et que la mystification mystifie les mystificateurs, procédant d'une intention inconsciente d'elle-même – voilà la nouveauté de cette notion¹¹⁵.»

Que la conscience thématique ne puisse parvenir qu'à une «apparence de rationalité» et que ses considérations sur les valeurs résultent en l'élaboration d'idéologie, ces raisons semblent suffisantes pour se questionner sur la possibilité d'une conscience alternative. Ne reste-t-il pas un

¹¹⁴ *Ibid.*, p.18,

¹¹⁵ *Ibid.*, p.18.

vague et diffus espoir en la possibilité, si improbable soit-elle, d'une éthique qui ne serait pas, de fond en comble, traversée d'idéologie ? L'immédiateté de la proximité humaine et l'irréductibilité de la relation *je-tu* sont-elles des raisons suffisantes pour y croire ? Est-ce que l'assentiment rationnel à ces questions nous est d'une quelconque utilité ? La moralité n'est pas un problème logique sur lequel le Moi s'interroge dans l'abstrait, elle est plutôt ce que Levinas nomme «l'intrigue éthique», complexe, embrouillée et dans lequel le Moi est toujours-déjà impliqué, sans en avoir décidé ainsi.

Ce questionnement des prétentions de la conscience thématique n'a pas seulement surgi du discours philosophique, précise Levinas, mais son sens s'impose «dans la misère morale montante de l'ère industrielle¹¹⁶.» Ce sens émerge, non pas de considérations intellectuelles, mais comme un *cri* nous dit Levinas «dénonçant un scandale auquel la Raison – capable de penser comme *ordre* un monde où on vend le «pauvre pour une paire de sandales» - resterait insensible sans ce cri¹¹⁷.» Cet appel de la conscience morale, sous forme de «gémissements», déstabilise le sujet et interrompt l'activité de thématique. Levinas précise, à propos de ce cri : «Cri prophétique à peine discours ; voix qui crie dans le désert ; révolte de Marx et des marxistes par delà la science marxienne. Sens déchirant comme un cri, qui ne se résorbe pas dans le système qui l'absorbe et où il ne cesse de retentir d'une autre voix que de celle qui porte le discours cohérent¹¹⁸.» La présence de la souffrance concrète dans l'actualité phénoménologique du face à face est ce qui éveille la conscience morale ; la conscience thématique y est, sans aucun doute possible pour Levinas, insensible.

En plus de la constatation que la conscience thématique est par sa nature même indifférente à la souffrance d'Autrui, il est nécessaire pour que l'Autre soit perçu dans son altérité qu'il soit accueilli sans tenir compte de ses prédicats :

«Il faut que l'autre soit accueilli indépendamment de ses qualités, s'il doit être accueilli comme autre. S'il n'y avait pas cela, une certaine immédiateté – c'est même l'immédiateté par excellence, la relation à autrui est la seule à ne valoir que comme immédiate – le reste de mes analyses perdrait toute sa force. La relation serait l'une de

¹¹⁶ *Ibid.*, p.18.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.19. Levinas souligne.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.19.

ces relations thématiques qui s'établissent entre objets. Il m'a semblé que l'oubli de toutes ces «incitation» à la thématique est la seule manière pour l'Autre de compter comme autre¹¹⁹.»

S'abstenir de thématiser l'Autre, de le réifier, semble ici un argument montrant les dangers que fait courir la conscience thématique à ce qui est la réelle expérience morale, qui se déroule dans l'immédiateté du visage qui nous fait face.

L'événement de la morale, en fait, ne peut se manifester que quand le sujet subit une dénucléation et que le Moi, en quelque sorte, se dépose. Ainsi se formule ce qui, en suspendant l'activité de thématique, permet à une conscience autre d'émerger. Il est parfois difficile de ne pas repérer dans l'argumentation de Levinas dans *De Dieu qui vient à l'idée* certaines similitudes avec des thèmes théologiques communs à plusieurs traditions religieuses, comme la libération totale de l'ego de son Moi et l'avènement d'une conscience ouverte sur un absolu, que ce soit l'infini, le divin, l'univers, le Bien ou une autre idée qui serait de nature supra-conceptuelle, une idée «au-delà de l'essence».

«Suspension de sa priorité idéale, négatrice de toute altérité, excluant le tiers. Suspension de la guerre et de la politique, qui se font passer pour la relation du Même à l'Autre. Dans la déposition par le moi de sa souveraineté de moi, dans sa modalité de haïssable, signifie l'éthique mais probablement aussi la spiritualité même de l'âme : l'humain ou l'intériorité humaine c'est le retour à l'intériorité de la conscience non-intentionnelle, à la mauvaise conscience, à sa possibilité de redouter l'injustice plus que la mort, de préférer l'injustice subie à l'injustice commise et ce qui justifie l'être à ce qu'il l'assume¹²⁰.»

Il y aurait beaucoup plus à dire, de détails à peaufiner, de passages à citer, de commentateurs à mettre à contribution ainsi que de questions à creuser ; cependant, et sans prétendre à l'exhaustivité, ce qui aurait pour effet d'incarner une attitude de l'esprit que Levinas dénonce, nous croyons avoir reconstitué les arguments parmi les plus convaincants que ce philosophe a offert pour défendre sa thèse majeure. Toutefois, pour ce faire, nous avons dû procéder à une certaine thématique de l'œuvre de Levinas, et tenter, à travers le Dit qui

¹¹⁹ *Ibid.*, p.129

¹²⁰ *Ibid.*, p.265. La référence à la problématique centrale du *Gorgias* de Platon est évidente ici, à savoir faut-il préférer l'injustice subie à l'injustice commise ?

constitue l'ensemble de ce mémoire, d'éveiller le lecteur à la présence d'un Dire, celui de Levinas, évidemment, et, dans l'impossibilité qu'il y a à adopter une perspective totalement détachée, un peu du mien, caché autant que faire se peut sous le vernis de l'académisme érudit, tel que les exigences universitaires le demande. Ainsi donc ce mémoire n'est pas la conclusion, décisive, d'une recherche, mais plutôt, à l'aventures des réflexions et de l'aléatoire des livres et des articles qui nous sont tombés sous la main, une étape, ou disons plutôt, un moment, dans une réflexion sur un sujet fort complexe et dont les nuances, souvent infimes, ont demandé un effort prolongé de conceptualisation. Cette œuvre de thématization que nous avons accomplie se doit, cependant, d'être mise en parenthèse, et l'attention du lecteur, ramenée à la concrétude de sa situation actuelle, et son train de pensée, interrompu brièvement. La chaleur de l'air, la texture du papier, le bruit étouffé provenant de l'extérieur, la sensation oubliée du dossier de la chaise sur laquelle on se porte, tout cela, en fait, possède une réalité plus grande que les systématisations que l'on en fait. Et surtout, pour suivre Levinas jusqu'au bout, il serait fidèle à son projet de porter son attention, quand l'expérience se présentera, sur le visage du prochain, sa signifiante éthique, sa surenchère de sens, sa valeur et sa singularité, et surtout, sa détresse et sa souffrance. C'est là et non dans la contemplation intellectuelle que se joue pour Levinas l'expérience la plus pure, la plus absolue, une expérience originaire vers laquelle, malgré la trahison nécessaire découlant de la récupération inévitable du Dire par le Dit, pointe sa prose, par moment ontologique, comme dans *Totalité et infini*, et par moment déconstructiviste et métaphorique, comme dans *Autrement qu'être*.

Quel sens, donc, donner à l'œuvre d'Emmanuel Levinas ? Un traité d'ontologie alternative ? Une narrativité de l'approche d'une beauté singulière, qui, sans qu'on puisse vraiment juger de sa vérité, peut offrir un récit teinté de mythes à propos de ce qu'est le rapport à autrui, et qui permet de concurrencer les paradigmes historiques et scientifiques qui, en voulant expliquer de l'extérieur la réalité humaine, en vinrent à évacuer presque totalement la perspective éthique ? Un retour au religieux et à la transcendance, d'un point de vue phénoménologique et non-dogmatique, dans une tradition dont la laïcité en avait disqualifié le phénomène ? Ou encore une tentative d'harmonisation nouvelle du monde grec ancien et de la pensée judaïque dans laquelle Levinas, contre les excès d'une pensée grecque caractérisée par son intellectualisme totalisant, veut redonner une voix aux intuitions les plus profondes du Talmud ? La liste pourrait, on s'en doute, se prolonger et chaque hypothèse mériterait un traitement que les quelques lignes

restantes de ce mémoire ne pourront donner. Nous renvoyons le lecteur à d'autres commentateurs qui ont, habituellement brillamment, défendu ces thèses.

Une thèse, cependant, nous semble suffisamment séduisante pour que nous la mentionnions en cette conclusion, à savoir le rattachement de Levinas à une tradition d'inspiration sceptique. En effet, les doutes exprimés face à la capacité de la conscience thématitante, la raison, par rapport à son pouvoir de comprendre le réel, sont omniprésents chez Levinas, ainsi que sa suspicion face aux systèmes totalisants. Comme le scepticisme antique de Pyrrhon d'Élis, les deux adoptent une perspective dans laquelle la concrétude de l'expérience humaine est privilégiée par-dessus l'élaboration d'arrière-plans conceptuels explicatifs. L'*epochè*, où la mise en suspens du monde pour observer ce qui se présente à la conscience de la façon dont cela se présente, fut, avant Husserl et Descartes, la porte d'entrée royale du mode existentiel sceptique. Les pyrrhoniens, avec leur croyance en la réalité des sensations et des évidences sensibles, vivent dans un monde essentiellement phénoménologique, tout comme Levinas. Le parallèle n'est cependant que partiel, en ce que, au lieu de prôner l'atteinte de l'ataraxie, Levinas décrit phénoménologiquement l'approche de l'Autre et y voit la source originnaire de sens. Parmi les premières évidences de la conscience, après la suspension du jugement, est l'existence du visage et de sa signifiance éthique, ainsi que la responsabilité jamais contractée de celui qui regarde, toujours-déjà préoccupé et même persécuté par autrui. La sacralité de la personne humaine, intuition forte de la Bible hébraïque, semble relativement absente de la tradition grecque. Ce que Levinas a à dire sur le scepticisme nous apparaît ici important à citer :

«Nous devons en rester à la situation extrême d'une pensée diachronique. Le scepticisme, à l'aube de la philosophie, traduisait et trahissait la diachronie de cette traduction et de cette trahison même. Penser l'*autrement qu'être* exige peut-être autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. Si, après d'innombrables réfutations «irréfutables» que la pensée logique lui oppose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que à la contradiction que la logique entend en lui manque le «en même temps» des contradictoires – qu'une diachronie secrète commande ce parler

ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie, par-delà la synchronie, par-delà l'essence¹²¹.»

Enfin, car il faut bien conclure et que le sujet est suffisamment complexe qu'il pourrait permettre des commentaires et réflexions sans fin, nous aimerions ajouter que, malgré une certaine polarisation des différentes positions illustrées dans ce mémoire et l'usage de distinctions prenant souvent la forme de dichotomies plus ou moins prononcées, nous gardons à l'esprit que les différents auteurs utilisés ont des opinions souvent plus élaborées que ce que nous en avons, par moment, laissé entendre. Une certaine simplification, malheureuse mais nécessaire, semble être le lot de l'argumentation philosophique et si nous nous en sommes rendus coupables, c'est, bien sûr, avec l'objectif pédagogique d'exprimer une interprétation avec le plus de clarté et de concision que nous nous sommes crus capables de le faire. Il reste néanmoins certain, malgré ces quelques réserves, que notre conviction par rapport à la valeur et la pertinence de l'œuvre de Levinas est réelle et que, mis à part quelques maladresses, inévitables, dans l'exposition de notre propos, nous avons tenté de rendre compte de ce qui est, à nos yeux, essentiel dans sa pensée. Enfin, il est possible de se demander si la véritable preuve d'une compréhension authentique de l'œuvre levinassienne ne serait pas, en fait, obtenue par sa dissection logique, mais plutôt, et surtout, par la transmission, discrète mais efficace, d'une perspective morale qui, sans qu'on puisse juger de sa vérité, serait en accord avec l'affirmation, sans cesse renouvelée, du primat de l'éthique sur l'ontologie. Sans avoir l'audace d'affirmer que nous y sommes parvenus, il se peut, qu'en filigrane, qu'un certain Dire ait tenté de s'exprimer...

¹²¹ Levinas, Emmanuel, «Au-delà de l'essence» dans *L'intrigue de l'infini*, p.142.

Bibliographie

Bergo, Bettina, *Between Ethics and Politics*, Duquesne University Press, Boston, 1999.

Bergo, Bettina, «Emmanuel Levinas», Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/levinas>, consulté le 15 août 2011.

Bergo, Bettina, «Levinas as First Philosophy», http://umontreal.academia.edu/BettinaBergo/Papers/429972/Ethics_as_First_Philosophy_Levinas_Reading_of_Aristotle, consulté le 15 août 2011.

Bergo, Bettina, «Levinas's Project: An Interpretative Phenomenology of Sensibility and Intersubjectivity», dans *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, Springer, 2011.

Cornwell, William, «Making Sense of the Other : Husserl, Carnap, Heidegger, and Wittgenstein», <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompCorn.htm>, consulté le 15 août 2011.

Critchley, Simon et Robert Bernasconi (Éditeurs), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Gallimard, Paris, 1991.

Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 2010.

Greish, Jean et Jacques Rolland (Éditeurs), *L'éthique comme philosophie première – Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août- 2 septembre 1986*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

Heidegger, *Être et Temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Authentica, Paris, 1985.

Husserl, Edmond, *Méditations cartésiennes*, traduction de Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Librairie J. Vrin, Paris, 1966.

Hutchen, Benjamin C., *Levinas – A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, Londres, 2004.

Levinas, Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Le livre de poche, collection Biblio-essais, Paris, 2006.

Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de poche, collection Biblio-essais, Paris, 1990.

Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, J.Vrin, Paris, 1982.

Levinas, Emmanuel, *De l'Évasion*, Le Livre de poche, collection Biblio-essais, Paris, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Éditions Payot et Rivages, Paris, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Éthique et infini*, Le Livre de poche, collection Biblio-essais, Paris, 1982.

Levinas, Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991.

Levinas, Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.

Levinas, Emmanuel, *L'intrigue de l'infini* (textes sélectionnés et préface par Marie-Anne Lescourret), Éditions Champs-L'essentiel/Flammarion, Paris, 1994.

Levinas, Emmanuel, «Martin Buber» dans *L'Arche n°102*, juillet, 1965.

Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*, Le Livre de poche, collection Biblio-essais, Paris, 2009.

Llewelyn, John, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas*, Indiana Press, Bloomington, 2002.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Le livre de poche, Paris, 1972.

Peperzak, Adriaan, *To the Other – An introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993.

Platon, *La République*, traduction d'Émile Chambry, Éditions Gonthier, Paris, 1963.

Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant*, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

