

2m11, 3404.9

Université de Montréal

La question de la violence dans la philosophie
d'Emmanuel Levinas

Par
Ian de Valicourt

Département de philosophie
Faculté des Arts et des sciences



Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître es arts en philosophie

Août 2005

B
29
U54
2006
V. 015

Direction des bibliothèques

AVIS

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

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

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

NOTICE

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

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

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

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La question de la violence dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas

Présenté par :

Ian de Valicourt

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Iain Macdonald
Président-rapporteur

Dietmar Köveker
Directeur de recherche

Bettina Bergo
Membre

Résumé :

Ce travail suit le parcours de la violence dans la philosophie de Levinas. Cette d'étude cherchera à voir un revirement qui s'opère après *Totalité et infini*. La dynamique de la violence qui s'oriente de l'ontologie pour assaillir le sujet dans les œuvres allant *De l'évasion* à *Totalité et infini* diffère radicalement de la violence comprise dans *Autrement qu'être* où celle-ci résulte de l'obsession qui est ma relation première à l'Autre : ici l'Autre qui compose mon identité *me* fait violence. Ainsi, nous croyons observer une abnégation radicale dans l'éthique d'*Autrement qu'être*. Dans les premiers écrits de Levinas, un moyen de se dégager de l'oppression ontologique était entr'aperçu par le plaisir, alors que dans les derniers, cette importance du plaisir est dénigrée au profit d'une sujétion sacrificielle à l'Autre. La haute signification de la relation éthique se fait envers la volonté et les plaisirs de la vie. Nous voyons mal comment un individu peut donner ce qu'il ne sait pas lui-même apprécier. Dans cette abnégation complète, il nous apparaît difficile de se saisir et prendre des décisions pour le bien d'Autrui.

Mots clés : Levinas, morale, violence, altruisme, subjectivité, économie, sensibilité, obsession, évasion, vie, plaisir, ontologie.

English summarize

This work follows the understanding of violence in Levinas's philosophy. This research wants to see a turn after *Totalité et infini*. The dynamic of violence that comes from ontology, against the subject, in books including *De l'évasion* and *Totalité et infini* is radically different than the violence of *Autrement qu'être* where the violence comes from the subject against himself because of his obsession with the Other. Here, it's the Other who makes myself, who hurts me. It appears that *Autrement qu'être* is radically self-sacrificial. In the first writings of Levinas, a means to escape from the ontological weight was reached by the pleasure. But in the last Levinas this rule of the pleasure is denigrated to the advantage of a slavery of the subject for the Other. In this relation, the subject loses all will and all possibility of happiness. In effect, the highest meaning of the human being is made against the pleasure and, maybe, against the life. The problem is that we don't see how a person can give what it doesn't appreciate. In this complete abdication, it seems that to be someone who can take decisions for the Other.

Keywords : Levinas, ethic, violence, kindness, subjectivity, economy, sensibility, obsession, evasion, life, pleasure, ontology.

Table des matières

<u>Identification du jury</u>	<u>i</u>
<u>Résumé</u>	<u>ii</u>
<u>English summarize</u>	<u>iii</u>
<u>Table des matières</u>	<u>iv</u>
<u>La liste des sigles et abréviations</u>	<u>vii</u>
<u>Dédicace</u>	<u>viii</u>
<u>Remerciement</u>	<u>xi</u>
<u>Introduction</u>	<u>10</u>
<u>Chapitre 1 : Le concept de violence</u>	<u>17</u>
<u>Présentation</u>	<u>17</u>
<u>1.1. Définition étymologique</u>	<u>18</u>
<u>1.2. Prolongement biologique de la notion</u>	<u>19</u>
<u>1.3. Compréhension de la violence comme intrication biológico-symbolique</u>	<u>20</u>
<u>1.4. Définition conventionnelle de la notion</u>	<u>26</u>
<u>Chapitre 2 : Être-corps</u>	<u>29</u>
<u>2.1. Le libéralisme contre la violence dans les <i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme.</i></u>	<u>29</u>

2.2. La contrainte d'être-rivé.	31
2.3. Remarque conclusive	35
Chapitre 3 : L'horreur de l'<i>il y a</i>.	37
3.1. Une ontologie du neutre	37
3.2. L'horreur du mort	40
Chapitre 4. Autour de Totalité et infini	46
4.1. Précision sur le discours	46
4.2 L'énergie du sujet séparé	47
4.2.a. La joie de vivre comme individuation du sujet	47
4.2.b. L'effort d'être soi	50
4.2.c. Proximité entre le régime de la séparation et le conatus	52
4.2.d. Constat sur la séparation du sujet	53
4.3. Une liberté qui se découvre arbitraire.	55
4.3.a. La liberté et sa demeure	55
4.3.b. Autrui déterminant la liberté nécessaire à la représentation.	59
4.3.c. La violence	63
4.3.d. La résistance du visage	65
4.3.e. La liberté confrontée : tu ne commettras point le meurtre	67
4.4. Conclusion au chapitre	70

Chapitre 5. Le sujet otage	73
5.1. Ordre du discours de Autrement qu'être	73
5.2. Une sensibilité déjà livrée à autrui	78
5.2.a. Genèse d'une subjectivité entièrement pour l'autre dans Autrement qu'être	78
5.2.b. Que ce don est prescrit au nom du sens	81
5.2.c. Une temporalité humaine fondée sur l'autre fait une vie reposant sur autrui	82
5.2.d. La maternité comme don de soi	83
5.3. Une liberté assujettie	85
5.3.a. L'obsession comme pathologie de la sensibilité	85
5.3.b. Critique du <i>conatus essendi</i>	88
5.3.c. Définition de l'individu	89
5.3.d. Le sujet otage	91
5.4. Conclusion sur autrement qu'être	93
6. Conclusion	96
Bibliographie	101

Listes des abréviations pour les ouvrages d'Emmanuel Levinas référencées à même les citations :

AE : Autrement qu'être ou au delà de l'essence, col. Le livre de poche, ed. Grasset, Paris, 2001, 286pp

EE : De l'existence à l'existant, Vrin Paris, 1998, 173 pp

DE : De l'Évasion, Introduit et annoté par Jacques Rolland, fata Morgana, 1982.

LC : Liberté et commandement, Le livre de poche, Paris, 1994, 123 pp

MT : La mort et le temps, Le livre de poche, L'Herne, Paris, 1992

QRPH : Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, ed. Payot et rivage, Paris, 1997, 107 pp.

TI : Totalité et infini, col. Le livre de poche, ed. Nijhoff. Paris, 2000 pp.347

TA : Le temps et l'autre, Quadrige, PUF, Paris, 2001 91 pp.

Ce premier livre est dédié à ma mère, première de mes éducatrices.



Remerciements :

Je tiens à remercier Dietmar pour son humanisme sincère et l'aide condensée qu'il a su m'apporter.

Ma mère encore, pour ses lectures et relectures qui ont conduit à un écrit sans trop de fausses notes.

Anne-Charlotte qui a bien voulu me laisser travailler, mais dont la socialité naturelle m'a tout de même permis d'ancrer l'éthique levinassienne au sol.

Les petits mousses Scalabrino dont les rires m'ont empêché de me momifier dans ce mémoire.

Et bien sûr ma famille harmonieuse et ouverte sans laquelle la philosophie serait sans doute pour moi une affaire rédicule de « péleteux de nuages ».



- Une morale «altruiste», une morale où s'étirole l'amour de soi – est, de toute façon un mauvais signe. Cela est vrai de l'individu, cela est vrai avant tout des peuples. Le meilleur fait défaut quand l'égoïsme commence à faire défaut. Choisir instinctivement ce qui est nuisible pour soi, se laisser *séduire* par des motifs « désintéressés », voilà presque la formule de la décadence. «Ne pas chercher son intérêt » – c'est là simplement la feuille de vigne morale pour une réalité toute différente, je veux dire physiologique : «Je ne sais plus *trouver* mon intérêt...» Désagrégation des instincts ! C'en est fini de l'homme quand il devient altruiste. Au lieu de se dire : «Je ne vaud plus rien » Le mensonge moral dit dans la bouche du décadent : il n'y a rien qui vaille, – la vie ne vaut rien...» Un tel jugement finit par devenir un grand danger, il a une action contagieuse, - sur tout le sol morbide de la société abonde une végétation tropicale d'idées, tantôt sous forme de religion, tantôt sous forme de philosophie. Il arrive qu'une telle végétation d'arbres venimeux, nés de la pourriture, empoisonne la *vie* par ses émanations, durant des siècles...

Nietzsche, *Le crépuscule des idoles* § 35

Introduction

Il y a quarante ans, Malraux augura que le 21^e siècle allait être religieux ou ne serait pas. Nous observons un peu partout sur la planète des révolutions allant en ce sens mais qui ne sont pas celles que conjecturaient Malraux et Mounier¹ au siècle dernier.

Contrairement à ce que ce dernier crût, la professionnalisation semble entraîner le plus souvent les fidèles vers des fanatismes funestes pour l'ordre mondial. Comme si les différents monothéismes tendaient à vouloir imposer leur dogme à l'ensemble du monde envers et contre les victimes de leurs guerres saintes. Tous les intégrismes sont mûs par la même volonté de faire plier l'ordre actuel du monde à leur idéologie religieuse inquisitrice.

C'est précisément ce contre quoi combat Emmanuel Levinas. Ainsi doit-on comprendre la priorité qu'il accorde à l'éthique sur toute autre forme de pensée. Dans ses *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, la «philosophie» hitlérienne est comprise comme une idéologie du corps qui ne laisse plus à l'intelligence humaine la possibilité du libre choix. La liberté est, du moins au début de son œuvre, le principal ressort de l'humain qui préserve l'homme du cloisonnement idéologique. Peu à peu, cette liberté trouvera son sens et sera investie en responsabilité. Alors poindra dans le discours de Levinas le mot «religion» qui signifiera le lien qui s'établit entre moi et l'Autre, sans que jamais l'Autre ne soit réductible à moi. Religion humaine allant de pair donc avec un respect total pour l'Autre – bien loin de ces religions inquisitrices qui minent la paix mondiale. Mais néanmoins religion où Autrui m'oblige. La liberté se trouve investie dans les deux sens du terme : c'est-à-dire comme une capitalisation par laquelle la liberté prendrait une valeur plus haute que la libre spontanéité du vivant, mais également comme un encerclement militaire où la violence peut, semble-t-il, se retourner contre soi.

La violence dans la philosophie d'Emmanuel Levinas se comprend au moins selon deux rapports qui se succèdent dans son œuvre : d'abord comme une violence de l'être que Levinas tente de combattre par son alternative éthique, mais qui, dans un second temps, semble être intériorisée pour s'adresser contre le Moi. Ce n'est pas tant de la violence de l'histoire ou des idéologies contre la particularité de l'homme sur laquelle cette recherche veut

¹ Mounier disait quant à lui que «La révolution sera spirituelle ou ne sera pas. » cf. DOMENACH, Jean-Marie, article Mounier. E *Encyclopédie Universalis*, édition informatique, version 8.

insister, mais sur ces rapports de violences qui affectent l'homme inspiré par cette éthique.

C'est avant tout une inquiétude qui est à l'origine de ce travail. Car si dans un premier temps la lecture de *Totalité et infini* nous a comblés en s'avançant dans des avenues des plus pénétrantes pour refonder puissamment l'éthique dans notre monde post-moderne, le vocabulaire excessif et péremptoire de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* nous a semblé par la suite révéler une philosophie trop radicalement altruiste – sombrant dans une certaine forme de masochisme où la violence, comme si elle était nécessaire, était réintégrée dans l'éthique pour être au final adressée contre soi.

La thèse que nous développerons dans les chapitres suivants est donc la suivante : *La philosophie de Levinas subit, au fil de son développement, une inflexion pessimiste qui mortifie la « joie de vivre » du sujet.* Si au début de l'œuvre la jouissance pointe vers une libération du sujet de la fatalité de l'être, et si celle-ci demeure dans *Totalité et infini* un état obligé pour parvenir à la générosité impliquée par la responsabilité ; par contre, dans *Autrement qu'être*, la sensibilité du sujet vire en vulnérabilité d'emblée affectée par l'Autre, si bien qu'on peut déceler une forme de revirement dans la philosophie levinassienne. Dans cette étude, ce revirement est mesuré par une permutation de la violence où celle-ci correspond, au début, à une violence aveugle de l'être contre laquelle le sujet jouissant et libre se garde ; alors qu'à la fin, le sujet est décontenancé et mobilisé par l'éthique dans la mesure où l'Autre assaille originairement son contentement jusqu'à le rendre « otage » de lui. L'Autre qui affecte le sujet jusqu'à

ce qu'une responsabilité inassumable le pousse en quelque sorte à se faire violence pour lui ou, autrement dit, la liberté de l'individu est contrainte par la force d'engagement du rapport éthique. La violence extérieure de l'être qui inspire le sujet à trouver une évasion possible en vient, au final, à être réintégrée dans le sujet.

Nous convenons que cette recherche n'a pas grand chose d'original, car cette interrogation adhère naturellement à la philosophie levinassienne qui critique la conception du *conatus essendi*, qui est si déterminante dans la pensée occidentale. On comprendra que cette critique revient chez de nombreux philosophes dont Paul Ricoeur, Christine de Beow et Jacques Derrida pour ne citer que certains des plus signifiants (auprès par exemple de Daniel Siboney psychanalysant ou même un Pierre Chassard fasciste). C'est toutefois de la critique que fait Michel Haar du « sujet otage » dans un court article intitulé « The obsession of the other » dont nous sommes le plus proche. Son analyse admet comme nous que l'éthique d'*Autrement qu'être*, conçue comme traumatisme, compromet la viabilité même de l'individu :

The subject – possessed, chased, obsessed, assigned by a destructive proximity (without distance) – not only has no relation with Other, but suffers so violent and internal pressure that it explodes or rather implodes, melts into the Other drowns itself within the infinite absence-presence pre-sence of the Other.²

Nous tâcherons d'analyser ce constat de Haar dans l'économie du sujet d'*Autrement qu'être*. Notre perspective s'appuie en outre sur l'excellente compréhension du corps dans la philosophie de Levinas faite par Philippe Langlois dans un récent mémoire.

² HAAR, Michel, « The obsession of the other », *Philosophy and social criticism*, vol. 23 # 6 p.105.

Nous tâcherons d'intégrer ces différentes critiques dans nos propres développements, mais les limites de cette recherche et sa vocation ne nous permettent pas de faire ici un résumé de littérature. Nous avons tenté ici une approche personnelle des textes levinassiens qui cherche avant tout à voir les forces et les faiblesses de cette éthique par rapport à l'affectivité du sujet. Cette analyse force peut être l'interprétation des textes de Levinas sur les terrains d'un certain vitalisme qu'il tente de surplomber. Il doit pourtant répondre à ce type de questions qui interroge le cœur de l'homme. Suivant cette accusation, une interprétation de type psychanalytique aurait peut-être été la meilleure perspective pour étudier cette problématique, mais il nous semble que baliser ainsi notre recherche aurait d'emblée fait violence à cette éthique qui compte avant tout sur la *liberté* humaine pour se réaliser. Aussi nous avons préféré voir comment les injonctions de l'éthique et de l'ontologie affectent un sujet doté de passions. Une part importante de ce mémoire sera donc consacrée à étudier les *rappports* qui affectent le Moi (considéré comme une créature vivante dotée de passions, mais d'emblée affectée par l'Autre) dans sa relation avec le monde et avec l'Autre (considéré comme un être infini). Une analyse du cadre passionnel que développe Levinas au fil de son oeuvre nous semble être le plus en mesure de déceler concrètement comment le sujet peut être affecté par cette éthique et comment celui-ci exprime son action dans le monde, car selon André Mineau, dont nous allons suivre les analyses sur la violence : «Les passions expriment le rapport jugé vital, et par conséquent fortement investi d'affects, qui lie le moi à une réalité extérieure apparaissant soit comme lieu de réalisation d'un projet

existentiel donné, soit comme un obstacle incompatible avec ce même projet.»³

Ces passions sont évidemment fortement investies par les idéaux véhiculés par l'éducation. Dans ce cadre, il nous est apparu intéressant d'étudier les occurrences de la violence dans le corpus levinassien, car celle-ci est une force brutale qui à la fois peut incarner le médium d'expression d'une passion et, d'autre part, est une contrainte qui brime une liberté. Par sa force et par ses effets elle nous révélera les effets de la philosophie levinassienne sur la subjectivité humaine.

Il ne s'agit pas de rejeter en bloc toute cette philosophie, mais de rendre compte de cette évolution pour glaner au passage ce qui nous en semble le plus heureux. Si, comme le dit Levinas, «L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité » (*TI*, p. 186), parole qui soutient par là la valeur éthique indépassable de l'autre homme, alors il nous semble contre-productif de professer ensuite dans *Autrement qu'être* que cette extériorité est gage d'une douleur inexpiable. N'y a-t-il pas là la contradiction pernicieuse d'une parole qui, prêchant la bonté, aboutit au malheur ? Certes, on arguera que la logique levinassienne se trame en amont de cette logique du *conatus*, mais il n'empêche que ce rapport avec l'Autre transcendant en vient à constituer l'identité même du sujet et qu'il faut le considérer tel, avec les implications concrètes qu'ils ont sur le moi vivant. C'est avec cette intention que nous avons entrepris cette recherche : conserver de Levinas ce qui est transmissible à une population en quête de sens, mais naturellement attachée au plaisir. Et nous avons cru qu'une analyse

³ MINEAU, André, *La violence : biologie, histoire et morale chrétienne*, Montréal, 1994 p. 68

de la violence était le meilleur crible pour trier ce qui était digeste au corps humain dans cette morale exigeante.

L'ambition immense de ce travail ne pourra sans doute que s'exprimer avec difficulté dans le cadre étroit de ce mémoire. Il nous est apparu toutefois nécessaire de baliser dans le premier chapitre l'occurrence de la violence qui nous intéresse, car la relativité du terme pourrait à elle seule faire divaguer notre recherche. Les quatre chapitres suivants tentent de retracer le positionnement de Levinas face à la violence en suivant des étapes de la philosophie levinassienne qui se sont imposées d'elles-mêmes : ainsi une première partie nous fera voir la lutte entreprise par Levinas contre l'être rivé au corps ; une seconde nous montrera en quoi une certaine conception de l'ontologie peut-être considérée comme violente ; une troisième tentera d'exposer une conciliation enrichissante trouvée dans *Totalité et infini* où est inclus à un sujet ayant des besoins le Désir pour l'Autre ; et une dernière étape sera consacrée à la violence de la sujétion à l'ordre de l'éthique dans *Autrement qu'être*. Toutes ces parties tenteront d'explicitier la relation à une altérité qui interpelle la subjectivité humaine vers une objection ou une réponse, selon que cette relation soit comprise comme la réalité pesante de l'être ou cet Autre transcendant. C'est dans ces commerces que se trament des rapports de violence.

Chapitre 1

le concept de violence

«Les bras décident à la guerre, comme les paroles au Conseil. Ce qu'il faut, ce n'est pas entasser des mots, c'est se battre. » Homère, L'Illiade, chant XVI, 634

Présentation

Il est essentiel, dans le cadre de cette courte recherche, de baliser la notion de violence qui nous intéresse, car le flou définitionnel entourant la notion sera l'une des principales difficultés qu'aura à franchir ce travail. Nous chercherons d'abord à approcher la notion par une synthèse réalisée par André Mineau⁴ que nous avons jugée fort pertinente pour circonscrire l'ordre discursif où la violence nous semble le plus pertinemment se mettre en relation avec la pensée de Levinas. Et puis nous chercherons à voir comment cette compréhension biologico-symbolique de la violence peut se comprendre envers le cadre normatif contre lequel la notion peut seulement se saisir.

De fait la notion est difficile à cerner puisqu'elle se définit par son opposition à une norme. On peut appliquer le mot autant au déchaînement des éléments naturels par rapport au cours normal des choses qu'à une guerre inspirée par un cadre idéologique. Car s'il est vrai que la violence est l'expression d'une force brute, d'un autre côté cette force est déployée volontairement par l'agent humain et se laisse juger moralement. Ces deux aspects (naturel et normatif) contenus dans la violence nous intéresseront. L'origine biologique de la

violence se comprend de manière plutôt univoque, sous l'occurrence de l'agressivité.

Cerner la définition sociale de la violence nous paraît plus difficile, car elle devient en quelque sorte *relative* à un critère culturel. Comme le remarque Jean-Pierre Cotten dans un article sur la violence, la notion souffre d'une plurivocité d'acceptions qui ne permettent pas d'en identifier une essence permanente et valable universellement.⁵ Nous comprendrons pour notre part la définition de la violence normative sous l'occurrence du libéralisme, car d'une part elle est inhérente à la possibilité du choix et d'autre part comme le définit d'abord le Petit Robert : «faire violence» «c'est agir contre quelqu'un ou le faire agir contre sa volonté en employant la force ou l'intimidation»⁶. Son lien avec la liberté humaine deviendra fondamentale dans la critique que nous adresserons à Levinas. Mais commençons d'abord par sa compréhension biologique qui se découvre à même son étymologie.

1.1. Définition étymologique

Autant une recherche étymologique latine que grecque nous conduiront à l'évidente conjonction de la violence avec la force vitale. En latin, *violenta* signifie abus de la force. Pour comprendre de quel germe provient le mot, il faut rattacher *violenta* à sa racine *vis* «qui veut dire force, vigueur, puissance (...) , mais aussi quantité, abondance, essence, caractère essentiel d'une chose. »

⁴ *Ibidem*

⁵ COTTEN, Jean-Pierre, Article sur la violence dans Encyclopédie Universelle de philosophie, les notions philosophiques, PUF, Paris, 2002, p. 2742

⁶ ROBERT, Paul, LE NOUVEAU PETIT ROBERT, Paris, Dictionnaire Le Robert, art. violence, p. 2394

Ainsi en est-il du grec : «Au *vis* latin correspond l'*is* homérique qui signifie muscle et encore force, vigueur et se rattache à *bia*, qui veut dire la force vitale, la force du corps et, en conséquence, l'emploi de la force, la violence, ce qui contraint et fait violence.»⁷

Cette force s'exprime primitivement hors de toute normativité ; elle fait fi de la norme, elle œuvre, en quelque sorte, en amont. La violence semble être cooriginale du chaos inhérent à la vie qui n'est encore régi par aucune volonté raisonnable :

«L'étymologie confirme cette ambivalence du sens : *bia*, violence (*vis*) et *bios*, vie (*vita*)... Tout vouloir exprime ainsi l'impulsion fondamentale de la vie et court le risque de la réaliser en la détruisant... Pas de vie sans violence, bien que la violence soit aussi destruction de la vie.»⁸

Il faut ici souligner cet aspect tout à fait concret de la violence, son «noyau dur» qui s'exprime dans la force brute de la violence physique. Car avant d'être une atteinte à la liberté ou à l'intégrité d'un vis-à-vis, la violence s'incarne dans la morsure ou dans la force du poing lancé contre l'adversaire. La notion de violence semble s'exprimer avant tout comme une force de la vie qui n'est limitée par aucune norme.

1.2. Prolongement biologique de la notion

Pour voir d'où origine la violence dans la biologie humaine, il faut glisser de la notion de violence proprement dite à celle d'agressivité qui «est une tendance ou une disposition, accompagnée d'émotions, qui pousse à désirer

⁷ Pour ces deux étymologies, cf. Yves MICHAUD, *La violence*, Paris, Puf, col. *Que sais-je*, 1998, p. 4

⁸ A. DUMAS, *Bible et violence* P.U.F. Paris, p.4

l'agression, et éventuellement à commettre des actes agressifs ou violents. »⁹
Gardons à l'esprit cette notion, car cette pulsion participe aux énergies de tout être vivant qui cherche à perdurer dans son être. La bio-logie pourrait être considérée comme le discours sur les forces qui maintiennent la vie du corps et l'agressivité comme l'une de ces forces adressées contre une altérité quelconque. Elle semble, à première vue, inhérente au *conatus essendi* contre lequel combat vigoureusement Levinas. Mais cette première énergie d'être vivant n'est qu'une manifestation possible d'une énergie vitale qui se complexifie avec l'évolution des facultés cognitives du règne animal. C'est ce que nous verrons ici.

Notons d'abord que pour se maintenir en vie, tous les animaux réagissent aux stimulations extérieures «qui constituent pour eux autant d'agressions.»¹⁰ Ainsi, l'organisme est-il appareillé pour *réagir* à des pressions extérieures et pour s'adapter à un ordre social. Les systèmes cérébral et endocrinien des animaux les appareillent notamment pour établir des relations de hiérarchies dans les groupes. L'être humain n'échappe pas à ce principe selon lequel la vie déploie les ressources pour se préserver. Mais ce que nous voulons avant tout remarquer ici, c'est que le comportement d'agression fait partie des mécanismes d'autodéfense endogènes du corps vivant et que celui-ci «est essentiellement une réaction à une menace »¹¹, comme peuvent l'être d'autres comportements agonistes ; ceci sans pourtant que l'agressivité soit une pulsion inhérente à la nature animale, telle une pulsion qui se manifesterait au moindre événement déclencheur, comme le croyait Lorenz par exemple.

⁹ *op. cit.* MINEAU, p..29

¹⁰ *ibid.* p.74

Il importe d'insister sur la possibilité inhérente au psychisme humain de freiner, voire d'absorber la réaction agressive avant qu'elle ne se manifeste dans un acte violent. S'il est vrai que l'homme « naît avec une propension à réagir agressivement à la menace générée dans un rapport au milieu »¹², celui-ci, à la différence du règne animal, peut modifier ou atténuer cette impulsivité grâce à son cerveau développé. Car si le mécanisme de défense est quasiment automatique chez les espèces inférieures, par contre « l'homme adulte ne semble plus avoir pour ainsi dire aucun type de mouvement reposant sur un automatisme endogène et coordonné au niveau central. »¹³ De fait, l'espèce humaine est l'une des seules à ne plus avoir de comportement inné à l'âge adulte. Son psychisme est certainement le plus malléable de toutes les créatures et sa culture, consignée dans son néo-cortex, peut modifier substantiellement son comportement. Ceci est à tout le moins la conclusion de Paul Grassé :

«L'agressivité, chez l'homme a, semble-t-il, pour origine un fond d'innéité de nature directement ou indirectement génique, mais elle est tombée sous le contrôle du néocortex qui, par son action volontaire, freine et inhibe les signes extérieurs de l'émotion. »¹⁴

Cette relative malléabilité de l'agressivité ne la rend pas pour autant complètement éduicable. Le passé de l'individu a tout à voir dans l'agressivité de celui-ci, et particulièrement les traumatismes qu'il aura traversés. Ainsi on peut comprendre que

les jeunes délinquants ont souvent une histoire familiale d'enfants battus ou martyrs. Les approches cliniques soulignent ainsi l'importance des facteurs traumatiques dans la formation

¹¹ *op. cit.* MINEAU, p. 50

¹² *ibidem.*

¹³ LORENZ, Konrad, *Trois essais sur le comportement animal et humain* Paris, 1974, p.132, cf. MINEAU, p. 51

¹⁴ P. Grassé, *L'homme en accusation, de la biologie à la politique*, Paris, 1981, p. 234, cf. MINEAU, p. 60

des personnalités agressives, celle des séparations et des crises du milieu familial, et le rôle des processus de dédoublement ou de construction d'une personnalité paranoïaque.¹⁵

Or ces «personnalités agressives» possèdent, semble-t-il, un fond d'agressivité qui tend à s'exprimer contre autrui ou alors envers soi-même, comme si cette violence devait s'épancher. C'est du moins ce qui ressort du constat de Yves Michaud :

Les recherches statistiques, pour leur part, révèlent une corrélation entre auto-agression suicidaire et agression tournée contre autrui, comme si une même agressivité pouvait se tourner soit contre le sujet, soit contre l'extérieur. Certaines formes de crimes passionnels constituent pour le meurtrier narcissique des analogues du suicide – aux dépens d'autrui.¹⁶

L'individu ayant vécu une histoire personnelle jonchée de conflits plus ou moins violents intégrerait donc cette agressivité à son comportement. L'agressivité reste éducable, mais il vient un âge où l'éducation est plus laborieuse et à partir duquel subsistera une agressivité difficilement contrôlable. Et alors cette agressivité qui bout au fond du sujet serait plus difficilement réprimable et pourrait s'exprimer contre lui-même ou encore s'invertir pour s'adresser à l'autre.

Il est fondamental de noter la possible réversibilité de la violence, car elle explique le mouvement même de notre analyse de Levinas, mais il ne faut pas non plus ignorer sa possible maîtrise qui peut la restreindre sans qu'elle ne doive s'exprimer par d'autres moyens.

¹⁵ op. cit. *Encyclopédie Universalis* MICHEAU, Y. art. violence, p. 2735

¹⁶ *ibidem*

1.3. Compréhension de la violence comme intrication biologico-symbolique

Mais si la violence varie d'une communauté à une autre, c'est avant tout à cause de facteurs culturels qui s'inscrivent dans le psychisme humain. Il en va de même pour les individus qui ont une éducation morale et une histoire psychique qui influencent leur attitude sociale. Il paraît désormais clair que l'agressivité provient certes d'un « fond d'animalité » accolé au principe même du vivant, mais que celle-ci peut être considérablement modifiée par le néocortex qui est éduqué par une culture et un contexte intime. Il lui appartient de déterminer si cette agressivité s'exprimera en action violente ; si elle sera inhibée ou même amplifiée selon l'éducation qui l'influence fortement. Nous sommes libres après tout. Finalement, nous dit André Mineau il est vain d'essayer de trouver une cause à l'agressivité.

La tendance agressive se construit dans les rapports interactifs, modulés par des substances chimiques connues sous le nom de neurotransmetteur, qui unissent un certain nombre de structures, et des mécanismes neurophysiologiques différents entrent en jeu selon le type d'agression que l'on considère.¹⁷

Cela sans qu'un « réservoir » d'agressivité n'ait obligatoirement à se déverser.

L'organisme peut toujours réagir à une agression externe, il détient en lui cette énergie potentielle, mais, chez l'homme, la décharge de l'agressivité est majoritairement modulée par l'ensemble de l'appareil cérébral qui comprend la « délibération du néocortex. » Si nous insistons avec Mineau sur l'importance du néocortex, c'est qu'il « rend possible la pensée abstraite, symbolique et avec elle, la responsabilité morale »¹⁸ et que seul celui-ci peut rendre compte de la

¹⁷ *op.cit.* MINEAU p. 62

¹⁸ *ibid.*, p.63

complexité des processus qui mènent à l'action violente. Au terme de sa discussion avec les différents savants qui se sont exprimés sur les causes de l'agressivité et suite à son interprétation de Fromm, le philosophe expose sa conception de la violence humaine dans un esprit de synthèse avec lequel nous accordons l'ensemble de notre recherche :

Le processus implique ici l'être humain dans ses dimensions les plus profondes, dans la mesure où la menace touche le moi et sa quête de sens investie dans une formation passionnelle. Les passions expriment le rapport jugé vital, et par conséquent fortement investi d'affects, qui lie le moi à une réalité extérieure apparaissant soit comme lieu de réalisation d'un projet existentiel donné, soit comme un obstacle incompatible avec ce même projet. Générées dans la complexité psychique de l'être humain, les passions peuvent être tout aussi bien créatives que destructives, et elles peuvent, bien entendu, porter sur des personnes. Mais il y a plus : l'univers culturel qui humanise l'être humain est fait tout entier de symboles et dans ces abstractions, qui l'imprèneront dans tout son être, incluant ses passions. Celles-ci apparaîtront donc (...) comme le résultat authentiquement humain de la conjonction entre la complexité psychique de l'individu et la richesse symbolique de la culture, de sorte que l'agression qu'elles nourriront sera de type passionnel abstrait. Non seulement les situations et les motifs seront-ils abstraits, mais surtout peut-être les enjeux. Ceux-ci porteront en effet sur des symboles qui, agencés selon un certain ordre, seront subjectivement perçus comme étant la Vérité ou le Bien...»¹⁹

La thèse de Mineau nous paraît des plus intéressante, car pour rendre compte de la complexité de la violence elle recourt à l'univers symbolique de l'homme où les passions jouent un rôle intermédiaire entre le psychisme (biologique) de l'être humain et sa culture. Pour parler du phénomène de la violence, il faut la comprendre dans son agencement à la symbolique de notre psychisme, car la biologie ne suffit pas à exprimer sa complexité. Les deux logo (culturel et biologique) s'intègrent ici pour comprendre l'ensemble de la réalité humaine. La violence ne peut pas se comprendre simplement comme une énergie dynamisée par le cerveau reptilien, celle-ci se constitue également dans les agencements de significations qui donnent sens au monde. Ainsi c'est non seulement nos prédispositions biologiques qui fomentent la réaction violente, mais elle est aussi

¹⁹ *ibid.* p. 68

conditionnée par l'ensemble du psychisme humain qui puise dans l'univers symbolique.

Rapprochons ce constat d'un vocabulaire plus phénoménologique, car c'est ce niveau que nous approchons avec Mineau et c'est celui avec lequel nous pourrions concilier la philosophie de Levinas. Car celui-ci reconnaît une fonction déterminante à l'ontologie, compris comme univers symbolique, dans la vie humaine :

« Tout homme est ontologie. Son œuvre scientifique, la satisfaction de ses besoins et son travail, sa vie sociale et sa mort articulent, avec une rigueur qui réserve à chacun de ces moments une fonction déterminée, la compréhension de l'être et de la vérité. Notre civilisation tout entière découle de cette compréhension – celle-ci fut-elle l'oubli de l'être. Ce n'est pas parce qu'il y a vérité. C'est parce que l'être en général se trouve inséparable de son *aspérité* – parce qu'il y a vérité ou si l'on veut, parce que l'être est intelligible qu'il y a humanité. »
(*L'ontologie est-elle fondamentale EN.*, p. 14)

L'œuvre de Levinas consistera d'abord à fouiller cet horizon ontologique pour y trouver une trouée dans l'être d'où jaillirait une nouvelle source de sens, encore plus primordiale que celle de l'ontologie heideggerienne et ses sous-ensembles ontiques. Dans *Totalité et infini*, cette trouée est trouvée : « Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique. » (*TI.*, p. 220) Et ses recherches poursuivent une quête de sens qui investit les affects et les passions humaines.

Pour Mineau comme pour les phénoménologues, l'homme évolue dans un univers de significations qui peuvent moduler son attitude face au monde, qui co-déterminent ses passions et par rapport auxquelles seulement la notion de violence peut faire sens, car son déchaînement se manifeste envers un ordre de signification. Ainsi la violence doit se comprendre dans l'intrication d'un univers

de signification qui syntonise en quelque sorte notre affectivité. Univers de signification qu'on comprendra ici à cheval entre l'éthique propre à Levinas qui ouvre des portes dans le monde clos de l'ontologie heideggerienne et une affectivité dans laquelle nous saisirons le sujet. Nous chercherons donc à cerner dans cette étude une affectivité où les possibilités d'émergences du sens sont déterminantes pour le sujet. C'est cette quête de sens qui influence l'action humaine qui nous intéressera ici.

1.4. Définition conventionnelle de la notion

Dans son article sur la violence, J-P. Cotten relève une phrase de E. Weil qui l'a défini dans une dialectique pour le moins intéressante :

« Le résultat paradoxal est donc que la violence n'a de sens que pour la philosophie qui, elle, est refus de la violence. » (E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1^{er} éd., 1950, p.58)
Ce serait l'autre de la violence qui permettrait de la penser elle-même comme l'autre de cet autre, de telle sorte qu'elle ne trouverait son identité que moyennant un détour par l'autre.»²⁰

Ce socle référentiel qui permet d'envisager la violence depuis sa négative semble être déterminé par des normes culturelles : par exemple les règles d'un sport de combat ou, davantage encore, la philosophie. Nous insistons ici sur l'aspect historique et relatif de cette production : «L'inquisiteur qui soumettait à la torture l'hérétique, celui qui administrait la question préalable ne se donnait pas – du moins dans leurs discours manifestes et socialement légitimés, sinon dans leur économie intrapsychique – comme se livrant à des violences extrêmes.»²¹
La violence se définit en opposition à un ordre intelligible, idéal ou même divin, mais qui évolue avec l'histoire des mœurs.

²⁰ Cf. *Encyclopédie Philosophique Universelle, « Violence »* Cotten, J.-P. p. 2736.

²¹ *Ibidem*

Cependant depuis Platon, la philosophie a souvent été envisagée comme un rempart pour contrer la violence. Bref, la violence, l'*hubris* grecque, se définit dans son origine grecque en opposition à la juste mesure. Elle serait ici synonyme de désordre, voire même *d'anarchie* : «La violence n'est donc pas un simple déchaînement des passions contre la raison, mais, plus précisément, ceci que chaque partie ne garde pas sa place. (...) La violence est ce qui désorganise cet ordre.»²²

Ce qui nous semble important de retenir dans cette tentative de définition du concept, c'est que la violence est une notion proprement morale *relative* à un principe d'ordre qui a une valeur indépassable. Dans notre époque démocratique – encore empreinte des valeurs notamment kantienne de la modernité – la violence est caractérisée comme une force opposée à l'autonomie, à la liberté qui fonde le contrat social des sociétés démocratiques.

D'ailleurs, la définition du Robert souligne certes l'aspect brutale de cette force que nous avons déjà circonscrite, mais peut-être encore davantage son opposition à la volonté de la victime. Cette aspect contraignant de la force est souligné dans les autres occurrences du terme : «Faire violence : agir *sur quelqu'un* ou le faire agir *contre sa volonté* en employant la force ou l'intimidation. » ; «Se faire violence : *s'imposer une attitude contraire* à celle qu'on aurait spontanément. »²³ La violence est l'expression vive et non éduquée d'une force qui va à l'encontre d'une autre volonté. La liberté du patient semble ici jouer le rôle de *critère* contre lequel l'application de cette force définirait plus

²² *Ibid.* p. 2737

²³ *cf. Le Petit Robert*

spécifiquement sa violence. Il faut bien voir ici que le terme est aujourd'hui déterminé par un aspect normatif qui est fortement connoté par le libéralisme philosophique²⁴. La transgression du «*violare*» trouve ici sa norme : la volonté de l'autre ou de moi-même dans le cas du « se faire violence. »

²⁴ Le célèbre adage définirait en soi l'espace de la non-violence : «La liberté de chacun n'a de limite que celle des autres.»

Chapitre 2

Être-corps

« Ma vie se serait-elle passée entre l'hitlérisme incessamment pressenti et l'hitlérisme se refusant à tout oubli ? »

E.Levinas

2.1. Le libéralisme contre la violence dans les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*.

En étudiant les premières œuvres de Levinas, on ne peut que constater la valeur suprême qu'il accorde à la quête de liberté de l'homme. Levinas conclut un des premiers articles concernant le racisme hitlérien en disant que celui-ci, qui définit exclusivement la nature humaine par son corps, nie « l'humanité même de l'homme. » (QRPH, p. 24)

L'idée forte de ses *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* est que cette idéologie provient d'une liaison primordiale indéfectible de l'essence de l'homme à sa biologie. Sa Vérité est celle du corps. Aucune idée concurrente n'est admise dans cette unique réalité qui « fait le fond même de son être. » (QRPH, p. 15) Cela n'exprime que la plate facticité d'être un corps, comme si rien d'autre ne pouvait émerger de cette liaison totale qui identifie le moi à son corps : « c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. » (QRPH, p. 18) Tout autre topo spirituel est par conséquent refusé. La morale et tout l'univers symbolique de l'homme seraient déterminés dès lors par

le biologique qui définit l'essence humaine. Dans cette idéologie s'affirme l'autorité morale du corps envers toute valeur spirituelle. Ainsi s'élabore la philosophie de l'hitlérisme :

Les mystérieuses voix du sang, les appels à l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problème soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. (...) Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. (QRPH. p. 19)

L'efficace de cette idéologie se trouve dans cet enchaînement implacable. S'y trouve également un de ses grands dangers, car cette idée, figée au corps, n'est pas révocable et elle ne peut pas être critiquée par un espace de liberté, par une distance critique en nous.

Levinas de son côté attribue une grande valeur à la liberté par laquelle l'homme chrétien s'était défini dans la tradition occidentale. Elle permet la réserve, l'aveu d'échec et le recommencement du choix. Couplée à la nature véritablement universelle des idées, la liberté exclut toute imposition de la vérité par la force : elle opère sur des idées dont l'acceptation est librement choisie par ses adhérents. Personne n'est ici soumis à une vérité, tous sont égaux devant la vérité quand le choix est vraiment libre. Le monde des idées s'oppose ici au définitif du réel, dont la vérité aplanit la diversité du monde comme un rouleau compresseur écrasant toute idée rivale. Essentiellement, la liberté s'oppose à l'imposition violente du réel ; elle détient la possibilité de revenir sur son choix et même sur sa vérité. Elle comporte aussi peut-être une certaine part d'insécurité que la fidélité à une idée rassurerait...

Or justement la violence se trouve ici dans *l'imposition* d'une réalité à l'humanité. Humanité que nous comprenons ici à la fois comme espace de

délibération propre à l'être humain (sa nature raisonnable) et comprise également comme population sur laquelle s'exerce l'universalisation de l'idée raciste. Ainsi l'idéal de liberté qui caractérisait l'homme occidental se trouve en quelque sorte asphyxié par la chape de plomb de la réalité du corps. Et cette prétendue vérité qui prône la suprématie d'une race sur les autres ne peut, pour être universalisée (car toute vérité tend à l'universalisation), que substituer à sa diffusion pacifique une expansion qui se réalise dans « la guerre et la conquête. » (QRPH. p. 23) Dès l'origine donc, la violence de la réalité qui cherche à limiter notre liberté intérieure tend à se manifester dans le monde par les pires mécanismes. C'est dire qu'une culture surdéterminée par l'essence corporelle des individus, complètement fermée à toute acceptation d'un espace spirituel et se gardant d'une distance critique de la raison, risque d'inspirer ses tenants à commettre des actions violentes pour contraindre les autres hommes à sa « réalité » qui est, pour elle, unique. Les pseudo lois de cette biologie sont funestes. Ainsi cette ontologie hermétique tendait d'elle-même à faire plier ou supprimer toute altérité qui ne correspondait pas à son funeste moule.

2.2. La contrainte d'être-rivé

Il est intéressant de s'attarder sur la question de la liberté dans les textes antérieurs à la guerre, car si Levinas, parmi les premiers, percevait avec acuité la menace qui planait à l'horizon, la terrible annihilation qui a procédé de la Seconde Guerre mondiale ne l'avait pas encore saisi. Est-ce pour cela que le mobile de son éthique (l'altérité qui devait plus tard mobiliser la liberté) n'était pas

encore perçue ? Nous ne pouvons que conjecturer, mais, chose certaine, la liberté restait, encore à l'époque de *De l'évasion*, à l'état de désir inextinguible et sans finalité.

L'évasion cherche à « briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même. » (*DE*, p.98) Cette identité qui s'exprime dans le « soi-même », c'est le fait de l'existence « qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. » (*DE*, p.98) Vouloir sortir d'une identité qui se complaît en elle-même et qui exclut la possibilité d'un ailleurs extérieur au règne de l'être, voilà ce qu'est l'aspiration de l'évasion. Dans cette révolte, rien qui n'est du ressort de l'être ne pourra épancher cette soif : aucun projet, ni élan vital qui est encore « un être voué à la course » (*DE* p. 97), ni rien d'autre qu'on peut espérer accomplir soi-même ne satisfera ce désir d'évasion, car celui-ci est irrassasiable. Tout ce qui est de l'être est évacué du désir de l'évasion, qui en recherche la sortie la plus complète.

Pourquoi cette révolte contre l'être que je suis ? Cette révolte impossible est motivée par la simple présence de l'être, contre son fait brut envers lequel rien ne semble pouvoir être fait. C'est une détresse qui vient avec le fait d'être pris dans cet être implacable.

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

Bref, nous sommes rivos à l'être et cela se sent dans la souffrance qui en est l'expérience phénoménologique. La souffrance fait ressentir d'une façon aiguë l'impossibilité de nous délier de l'être : on ne ressent jamais autant notre

présence à nous-mêmes que lorsque l'on souffre. Cette douleur qui tenaille le corps du souffrant fait ressentir la *présence* de l'être comme aucune autre sensation. La manifestation de l'être à moi dans la douleur reflète selon nous une forme de violence de l'être.

Mais ce n'est pas tant dans cette « phénoménalité » de l'être que dans sa confrontation avec notre volonté de s'en sortir qu'on peut apercevoir une violence. De fait, dans la révélation qu'il a de son identité oppressante « l'homme distingue une espèce de dualité » en lui : désir d'évasion et identité harassante (DE, p. 98). Un conflit se joue au tréfond de nous et le désir d'évasion qui en est un des pôles met en question la « prétendue paix avec soi » (DE, p.99) que les doctrines traditionnelles postulent dans leur proposition éthique. Révolte de mon désir d'évasion contre l'être et oppression de l'être sur moi : les forces antagonistes sont radicalement opposées dès l'éveil de la personne à son être. Je cherche à me libérer de cet être que je suis condamné à être, mais son oppression est bien trop grande pour que je puisse m'en dégager. Violence de moi sur l'être pour m'en dégager sans doute, mais cela parce que mon être me fait déjà violence : « Le moi n'est pas en paix avec lui-même, c'est-à-dire que le simple fait de l'acceptation de l'être n'est pas son lot. La présence dans l'être accepté, accueilli, n'est pas possible : il y a là une violence que le moi ne peut pas supporter. »²⁵ Il s'agit d'une force d'inertie de l'être, son poids oppressant brime la soif de liberté qui nous habite. Être rivé à soi semble être la tragédie de l'existence humaine pour Levinas.

²⁵ *op. cit.* BAILLACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1994, p. 13

Enfin, c'est ce que nous croyons qui pointe déjà dans les premiers textes de Levinas : la violence provient de cette caractéristique de l'être qui exclut l'évasion de ses possibilités, comme le faisait l'hitlérisme pour qui «c'est dans cet enchaînement au corps que consiste toute l'essence de l'esprit (de l'hitlérisme). » (QRPH, p.18) L'être rivé à une réalité ne tolère pas l'altérité. Selon ces *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, si nous faillissions sous son poids, alors oui, nous risquons de sombrer dans la violence. Dans le règne de l'être rivé au corps se trouve, en puissance, la violence.

Encore dans *De l'évasion*, Levinas semble en lutte contre le corps pris pour lui même ou, du moins, contre la patence du corps. Cette révolte se comprend avec le plus d'acuité dans son analyse phénoménologique de la honte où celle-ci «apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité. » (DE, p. 86) Nudité qui est à la fois celle du corps et celle de notre être total : « La nudité est honteuse quand elle est la patience de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps [est] la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne pourrait prendre acte. »(DE, p. 87) Le drame est d'être pris avec ce corps qui nous rappelle à notre ontologie première, sans distance possible. La honte de notre nudité corporelle reflète notre insatisfaction de n'être qu'être.

Mais ce corps promet aussi des joies salutaires. Le plaisir qui frôle l'évasion fait perdre à l'être sa lourdeur et sa consistance étouffante :

l'instant, dit Levinas, est fractionné dans le plaisir, perd sa solidité et sa consistance, et chacune de ses fractions s'enrichit de nouvelles virtualités d'évanouissement au fur et à mesure de l'intensification de la volupté. Seule l'amplitude de la détente mesure l'intensité du plaisir (...). (DE, p. 109)

Levinas approche le *télos* du désir d'évasion grâce à ce plaisir extatique. Contrairement à ses dernières oeuvres, l'évasion, dans ce texte, s'approche par la joie ; proximité qui se distendra peu à peu dans ses dernier écrits où cette joyeuse liberté sera, d'une certaine façon, abandonnée à l'Autre. Ce plaisir fractionne la présence dans laquelle l'être se sent et pèse. L'instant, la présence d'être y perd son unité. Ici, l'être se délie de lui-même, l'humain n'est même plus présent à lui-même. « Nous constatons donc dans le plaisir un abandon, une perte de soi-même, une sortie de soi-même, une sortie de soi, une extase, autant de traits qui décrivent la promesse d'évasion que son essence contient. » (DE, p. 109) Sans doute, le plaisir ne parvient pas à la libération complète puisqu'il est toujours ramené à son être corporel par la honte, mais son processus tend véritablement vers une sortie de l'être.

2.3. Remarque conclusive

Que dégager de ces premières œuvres ? Peut-être ce sentiment sempiternel chez les philosophes religieux et idéalistes d'une stigmatisation du corps pensée ici comme la position naturelle du règne de cet être qui est par définition fermée à toute forme d'altérité et qui s'impose violemment dans le réel. Corps pensé ici sans distance possible en lui-même, traversé par aucune altérité, sans possibilité de conscience et qui s'impose par là même comme unique réalité du monde. Mais l'ascétisme de Levinas serait bien vite démenti par nos dernières remarques où nous avons deviné que la seule évasion possible à ce règne du même se trouve dans un plaisir quasiment orgasmique où le moi

pourrait s'évader de son identité à lui-même, l'espace d'un instant. Le corps lui-même s'y trouverait diffracté pour se recomposer ensuite à la fin du plaisir, prisonnier de lui-même. Violence d'être corps et plaisir semble ici s'opposer.

Chapitre 3

L'horreur de l'*il y a*

Un homme devenu conscient de l'absurde lui est lié pour jamais. Un homme sans espoir et conscient de l'être n'appartient plus à l'avenir. Cela est dans l'ordre. Mais il est dans l'ordre également qu'il fasse effort pour échapper à l'univers dont il est créateur.

Camus, *Le mythe de Sisyphe*

3.1. Une ontologie du neutre

Rédigé en majeure partie pendant la captivité de Levinas, alors qu'il était conscient de la menace qui pesait sur sa femme et ses enfants²⁶, sans même savoir s'ils avaient pu se réfugier quelque part, *De l'existence à l'existant* décrit avec la plus grande acuité la perception négative qu'il se fait de l'être qu'il nommera ici l'*il y a*. Les analyses ontologiques commencées avant la guerre se poursuivent et se complètent dans cet ouvrage. Le fait d'être rivé à l'existence constitue toujours le drame de ne pouvoir s'en évader, d'être enchaîné à son oppression. À la différence peut-être qu'ici l'être n'est pas une expérience «internalisée», il s'applique à tout. L'expérience de pensée de l'*il y a* diffère de celle de la nausée en ce que, dans le malaise, l'être vient en quelque sorte se condenser dans un sujet déjà existant, alors qu'ici la subjectivité se trouve dissoute dans « l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement. » (EE p. 100)

La docte analyse de Derrida fait percevoir les méprises de Lévinas dans sa critique de Heidegger où son «besoin profond de quitter le climat de cette

²⁶ *op. cit.* LESCOURET M-A, *Emmanuel Levinas*, Paris, 1994, p.119-128.

philosophie»(EE p. 19) semble l'avoir incité à réduire l'ontologie heideggerienne à une pensée totalitaire où l'être est trop rapidement rapproché de « la totalité finie, totalité violente dont parle Levinas »²⁷. Chez Heidegger, l'être n'est pas clos dans une totalité et fait sens quand on le laisse être.²⁸ La différence avec *l'il y a* levinassien est telle que nous pouvons nous demander, non sans ironie, si les deux philosophes parlent du « même » être²⁹.

Pour Levinas, l'être est partout, autant en moi qu'au dehors, si bien que « moi » entité particulière n'y existe pas, « je » se confond avec tout ce qui est. Dans cette absorption du moi dans l'être, l'essence de l'être se manifeste dans toute sa dureté qui est d'être tout et qui, par le fait même, nie toute individualité. C'est cette existence impersonnelle qui horrifie Levinas dans *l'il y a*. Pour Levinas, cet être impersonnel peut tout envahir, autant les choses distinctes du dehors, que la subjectivité elle-même : « Ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle. » (EE. p. 95) L'essence de l'être se manifeste dans toute sa dureté qui est d'être tout et qui, par le fait même, nie toute individualité. C'est cette existence impersonnelle qui horrifie Levinas dans *l'il y a*. Si cette essence de l'être est vue si négativement par Levinas, c'est avant tout parce que l'existence pure reste ce fond neutre ou plutôt cette matrice neutralisante :

²⁷ Op. cit. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*, Paris, p. 207

²⁸ *ibid.* p. 205-208

²⁹ Nous nous demandons en effet si Levinas n'aurait pas davantage décrit l'émotion d'être dans l'absurdité de l'être. Relation qui se rapproche selon nous de l'absurde camusien (cf. CAMUS, *Mythe de Sisyphe*, 1942 notamment p.39), parce que l'être proprement dit se rapproche plus de la conception nietzschéenne qui fait de l'être une illusion vaine (cf. *Le crépuscule des idoles* § 2, 4 5) et du monde, concrétude se rapprochant

La participation d'un terme à l'autre n'est pas la communauté d'un attribut, un terme *est* l'autre. L'existence *privée* de chaque terme, maîtrisée par le sujet qui est, perd ce caractère privé, retourne à un fond indistinct ; l'existence de l'un submerge l'autre et, par là même, n'est plus l'existence de l'un. Nous reconnaissons en elle *l'il y a*. (*EE*, p. 99)

On conçoit ici l'existence sans existant qui est le simple fait de l'être et dont la législation universelle fait tout revenir au même. L'être pur digère en quelque sorte les particularités dans sa totalité neutralisante. Si *l'il y a* est horrible, c'est qu'il n'y a aucune place pour la particularité. Celle-ci s'y trouve dissoute à son plus simple dominateur commun avec tout le reste : au simple fait qu'elle est de l'être. «L'être serait la violence du neutre»³⁰ selon l'interprétation derridienne. Ce qui horrifie Levinas, c'est de voir cet être impersonnel annulant toute particularité. N'étant que de l'existence, je ne suis plus, moi-même, rien de particulier : « C'est de sa subjectivité, de son pouvoir d'existence privée que le sujet est dépouillé dans l'horreur. » (*EE* p, 100)

Pour contrer cet ordre absurde où tout doit revenir au même pour s'y dissiper, il faudra trouver des bornes qui donnent des appuis solides dans ce fleuve coulant. C'est là toute l'œuvre de Levinas que de poser au-dessus de l'être, conçu ici comme une absurdité inextricable, ces bornes absolues et donatrices de sens que sont les étants humains et qui ne pourront pas être assimilables à *l'il y a*.

de cet être un chaos sans sens (cf. NIETZSCHE, *Le gaie savoir*, §109) Nous réservons ces questions pour une étude postérieure.

3.2. L'Horreur du mort

Levinas tente d'approcher l'expérience de *l'il y a* par une interprétation phénoménologique de l'insomnie où « le fait universel de *l'il y a* embrasse et les choses et la conscience. » (EE. p.109) Où notre conscience ne peut se réfugier en elle-même et est englobée par un chaos d'être qui ne dit rien et où la noirceur n'offre aucun répit. Cette conscience n'est pas d'abord la faculté active de l'intentionnalité qui moule les concepts du monde, elle est avant tout, selon Baillache que nous suivons, un repli dans l'être, « une pensée qui s'affirme dans un corps. »³¹ Une distanciation s'accomplit donc dans le corps et permet l'émergence de cette conscience qui bute contre son aplanissement par l'être impersonnel.

Mais est-ce qu'un homme a pu faire réellement et dans l'état de veille une expérience de pensée comme celle de *l'il y a* ? Il semble que ce soit le cas du meurtre ou du suicide qui condensent en leur événement la loi de l'être, car ils font retourner la particularité d'une subjectivité au sein de la matrice neutralisante de l'être. Au fond, la neutralisation accomplie par l'être impersonnel est l'élimination de toute subjectivité, de tout espace de repli qui résiste à son englobement. Certes, dans le cas du meurtre il est encore possible de se croire conscient, de se dire « je pense, donc je suis », mais quelque chose d'incohérent ressort alors de la formule, car la particularité est ici éliminée ; l'aspérité sur laquelle butait ma pensée se désagrège et s'aplanit dans la continuité de la surface d'un être lisse, égal à lui-même qui renvoie tout au même. «Le cadavre,

³⁰ *Op. cit.* Derrida in *L'écriture et la différence*, (note) Paris, Seuil, 1967 p. 214, « Violence et métaphysique » chap.II, p. 117 - 225

c'est l'horrible.» dit Levinas, parce que sur lui se manifeste encore et toujours « *l'il y a* qui retourne au sein de toute négation » (EE p. 100) Celui qui accomplit le meurtre se trouve lui-même sans conscience pour se réfugier. En accomplissant le meurtre, il annule les autres individualités et accomplit par là le destin de l'être lui-même qui rapporte tout sous son règne impersonnel. Dans l'anéantissement du meurtre, on s'enferme complètement dans le règne de l'être jusqu'à en perdre sa conscience.

La conscience suppose déjà l'hypostase : la séparation entre un refuge intérieur et l'extériorité abyssale. Mais le meurtre et le suicide, malgré la transgression ultime qu'ils provoquent, retournent tout au même. Le bouleversement de l'être cherché dans le crime capital retourne l'être à lui-même :

Tuer, comme mourir, c'est chercher une sortie de l'être, aller là où la liberté et la négation opèrent. L'horreur est l'événement d'être qui retourne au sein de cette négation, comme si rien n'avait bougé. (...) Dans le néant que crée le crime, l'être se condense jusqu'à l'étouffement et arrache précisément la conscience à sa retraite de conscience. Le cadavre c'est l'horrible. Il porte déjà en lui son fantôme, il annonce son retour. (EE p.100)

Dans l'horreur il n'y a plus de distance possible. Moi qui ai accompli le meurtre, je retourne tout au même et m'englobe à *l'il y a* ; il n'y a pas de distance entre le règne neutralisant de l'être et mon intériorité. Il n'y a pas d'espace où se préserver : l'altérité que je supprime revient au Même et cet acte efface la différence entre le Même et l'Autre ; la loi de l'être qui lisse l'ensemble de l'être entre alors en moi. L'horreur de *l'il y a* serait ici partout en moi et dans le monde extérieur que j'assimile.

³¹ *op. cit.* BAILLACHE, G. *Le sujet chez Emmanuel Levinas* PUF. p. 29.

On ne peut refléter mieux cet état d'esprit que ne le fait le film Apocalypse Now de Francis Ford Coppola avec le Colonel Kurtz, incarné par Marlon Brando – véritable parangon de guerre qui s'est fait submerger par l'absurdité de la guerre du Vietnam. Au cours d'une mission où les hommes d'une tribu du Laos avaient coupé les bras des enfants que le colonel et ses hommes avaient vaccinés, le héros a réalisé que ce qui faisait la valeur de ces hommes au combat était leur absence de pitié. L'importance accordée à toute vie humaine – celle-là même de leur propre enfant était secondaire à leur souveraineté. Le colonel Kurtz a dès lors remis profondément sa morale en question, croyant que ces hommes feraient la meilleure armée de la terre. Dépourvu de morale et de normativité, hormis celle de l'horreur et de la guerre, ce héros de guerre a sombré dans l'infâmie la plus complète. L'horreur par laquelle il décrit son état psychologique à la fin du film est celle d'un esprit qui ne parvient plus à trouver les bornes du bien et du mal car il est plongé dans l'absurde le plus complet de la guerre. La tyrannie inhumaine qu'il fait subir à son peuple de fidèles n'est que la résultante de la logique de guerre implacable qui s'est emparée de son âme. Aucune faiblesse, aucune altérité n'est plus tolérée ; l'officier de l'être est pris dans son règne destructeur sans autre échappatoire que celui de sa mort qui est encore, d'ailleurs, un retour au même.

Rien n'est plus manifeste peut-être chez Levinas que cette adéquation qui se trouve entre la réalité toute crue de l'être et la guerre elle-même. Totalité et infini commence par cette analogie :

On n'a pas besoin de prouver par d'obscur fragment d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même – ou la réalité – du réel. En elle, la réalité déchire

les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et sa dureté. Dure réalité (...) dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion. (77. p. 5)

L'ordre de l'être recèle une violence aveugle, car il annihile toute différence. Recherché pour lui-même, dans la pureté de son ordre, l'être propre à la guerre ou l'idéologie insensible qui la véhicule est définitivement funeste pour la particularité humaine.

C'est par le meurtre où l'on neutralise toute autre subjectivité que nous concevons l'englobement de l'être humain dans le règne de l'être. Mais le meurtre semble jusqu'ici replonger le sujet en deçà de sa condition de sujet conscient, dans le chaos inhumain parce qu'inhabité de *l'il y a*.

Si la délimitation entre l'absurdité fondamentale de notre rapport au monde et notre conscience morale proprement dite n'est pas claire, alors il est à craindre qu'aucune balise ne viendra inspirer nos décisions qui se réaliseront violemment selon l'impétuosité d'un ordre qui ignore la valeur absolue des hommes. Camus lui-même a cherché des morales pour assumer l'absurde et, plus que tout autre, il a su s'engager dans le monde comme un citoyen moralement responsable. Prisonnier d'une ontologie sans source d'absolu, sans transcendance, prisonnier de ce règne où tout revient au même, nous risquons non seulement de nous faire ensevelir par ce non sens, mais de faire advenir au monde la guerre. Nous croyons que c'est envers cet absurde que se bat Levinas. Il faut maintenant poursuivre nos analyses de la conscience subjective pour déterminer comment s'établit l'espace de retrait de la conscience et voir si la violence s'intègre encore à ses mécanismes et déterminer comment elle peut encore s'exprimer dans la tonalité affective du sujet conscientisé par Autrui.

Chapitre 4

Autour de *Totalité et infini*

«Aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée» Levinas, *Totalité et infini*.

4.1. Précision sur le discours

Dans *Totalité et infini* et particulièrement dans la section *intériorité et économie* qui nous intéresse ici, Levinas tente de comprendre le sujet selon une méthode bien particulière. Il cherche dans un premier temps à le détacher du reste de l'être pour le définir par une affectivité tout à fait originale qui est celle de la jouissance : « Le déchirement d'une totalité ne peut se produire que par le frisson de l'égoïsme... L'égoïsme est vie : vie de... jouissance. » (*TI*. p. 190) C'est par ce sentiment qu'il ressentira son identité. Selon nous, cette sous-section expose une force vive du moi qui se sépare de l'être par une forme d'activité qui réduit son environnement à lui, que Levinas lui-même reconnaît en l'appelant la glorieuse spontanéité du vivant. Paradoxalement, cet égoïsme primaire est essentiel à Levinas pour qu'il puisse penser la transcendance de l'Autre, car celle-ci permet la séparation du Même et de l'Autre.

Mais l'être humain n'en reste pas à ce stade premier. Il se constitue un monde depuis son intériorité. Un espace de retrait est alors nécessaire. C'est la demeure qui incarnera cet espace de retrait où l'ego s'ingéniera notamment à se constituer des réserves pour éviter de sombrer dans le mal du besoin. Mais demeure également où « la présence discrète du féminin » permettra l'accueil

de l'Autre. Dans ce premier pôle d'existence, tous les éléments sont là pour former un être mû par l'éthique, mais dont les ressorts premiers restent ceux de la vie pour soi. Au cours de ce chapitre nous expliciterons ces stases principales de l'élaboration du sujet et il s'agira avant tout de déterminer si la prise en considération de l'Autre en viendra à violenter ce rapport de jouissance au monde.

4.2. L'énergie de l'individu séparé

4.2.a. Une joie de vivre qui saisit l'individualité.

C'est avant tout l'élaboration de la *vie* personnelle du sujet que Levinas cherche à comprendre dans la section de Totalité et infini intitulé *La séparation comme vie*. On ne parle pas ici encore de vie sociale, mais bien seulement des principes vitaux qui déterminent la constitution de l'individu pris pour lui-même. Il ne s'agit pas de l'homme concret « qui a déjà l'idée de l'infini » (*TI*, p. 152), mais de la simple cristallisation d'un individu. Le sujet humain concret n'est pas ici formé. Il est considéré dans sa solitude fondamentale face à un monde qui ne recèle encore aucun pôle de sens et qui présente seulement des nourritures à sa créature encore juvénile – non encore bouleversée et mue par l'apparition de l'Autre. Dans ce noyau premier de l'individualité, la vie est qualifiée de jouissive.

C'est par une sensibilité primordiale qu'on accède à une première impression de vivre : « la jouissance est l'ultime conscience de tous les contenus qui remplissent ma vie – elle les embrasse. » (*TI*, p. 114) La première impression vécue que nous avons des aliments que nous consommons et de toutes les

activités que nous faisons est effectivement le plaisir qu'ils procurent et c'est cette sensation qui saisit notre identité à nous-mêmes.

Mais déjà cette sensation de plaisir provoquée par la consommation des nourritures terrestres nous dégage de notre être, comme dans *De l'évasion*. La jouissance ne se rapporte pas à une catégorie de l'être : « La vie est amour de la vie, rapport avec des contenus qui ne sont pas mon être, mais plus chers que mon être : penser, manger, dormir, lire, travailler, se chauffer au soleil. Ces contenus font le prix de ma vie. » (*TI*, p. 115) Le commerce qui s'accomplit entre l'extériorité et l'intériorité de ma vie s'accomplit *entre* mon être et l'être des nourritures. Il s'agit, dit Levinas, d'une première abnégation, d'une première morale (*TA* p.46) parce que l'étant se distancie de son être dans ce rapport de consommation avec l'autre des nourritures. La joie est encore ici conçue comme un sentiment extatique, qui sort en quelque sorte de l'être. Par contre elle devient ici la sensation par excellence qui saisit l'identité du sujet. L'évasion est reconnue comme l'un des premiers mécanismes de la vie humaine. Les pages de *Totalité et infini* sont d'ailleurs les plus gaies de tout le corpus levinassien.

Ce plaisir qui se comprend comme un transfert d'énergie de l'aliment (autre) à moi (même) : « La nourriture, comme moyen de revigoration est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans *l'essence* de la jouissance : une énergie autre reconnue comme autre (...) devient, dans la jouissance, ma force, moi. » (*TI*, p.113 souligné par moi). Essence de la jouissance comprise étrangement comme rapport. Notre premier rapport au monde en est donc un

d'alimentation où le moi se nourrit de l'autre et dans laquelle s'accomplit un transfert d'énergie.

L'énergie est un concept très important dans notre chapitre, car d'une part, comme nous le voyons, elle supporte tous les rapports économiques qui lient le sujet à son monde duquel il soutire des énergies et sur lequel il investit sa propre force ; et puis, nous le verrons, elle trame complètement les premiers rapports qui lie le Moi avec l'Autre. Dans l'économie réduite de l'ego dont nous parlons ici, c'est l'autre des nourritures qui détient cette énergie qui est convertie en moi, comme une force savourée à même la jouissance. Mais l'énergie définit avant tout la « Capacité de l'homme de produire une action, efficacité, en particulier chez l'homme. (...) D'où le sens psychologique du terme (force de caractère dans l'accomplissement d'une chose difficile). La notion d'énergie suppose une puissance qui préexiste à ses effets (...) »³² Levinas fait parfois remarquer la composition linguistique du mot (*en*-ergie) en insistant justement par là sur son préfixe «en» qui signifie dans, intérieur, intériorité qui rend possible un espace de réserve. Nous comprenons ici les ressources du corps qui a le potentiel d'agir sur son monde pour survivre. Mais en moi, en ma demeure constituée, l'*énergie* est dépendante d'un espace permettant des actions à la mesure de l'humain : ici on pourra la comprendre comme la «force morale» par laquelle le Larousse la définit premièrement. La morale pourra donc se comprendre depuis ce commerce des énergies qui constitue l'économie même de la vie.

³² Cf. *Encyclopédie philosophique universelle*, art. Énergie, p. 785

Or, selon nous, le fait que le premier mouvement de l'économie soit égoïste démontre que le corps doit être nourri et contenté pour s'ouvrir à autre chose qu'à cette consommation. Il faut préalablement reconnaître que les besoins sont matériels, «c'est-à-dire comme capables de se satisfaire (...) pour se tourner vers ce qui ne manque pas [à l'individu] . » (TI p. 121) La «morale» du corps cherche premièrement à le satisfaire, et elle s'affirme avant que l'éthique altruiste s'amorce : « Égoïsme, jouissance et sensibilité et toute la dimension de l'intériorité (...) sont nécessaires à l'idée de l'infini – ou à la relation avec autrui qui se fraie à partir de l'être séparé et fini. » (TI p. 158) L'individualité est d'abord saisie dans une jouissance qui fait fi de l'Autre :

Elle est pour soi comme dans l'expression « chacun-pour-soi », pour soi, comme est pour soi « ventre affamé qui n'a pas d'oreilles », capable de tuer pour une bouchée de pain ; pour soi comme le rassasié qui ne comprend pas l'affamé et qui l'aborde en philanthrope, comme miséreux, espèce étrangère. (TI p. 123)

Nous en sommes au processus vital de l'être vivant qu'est l'être humain. Il ne fait que subsister en consommant les nourritures qui font sa vie envers et contre tout. Il est clair que dans cette « économie restreinte » de l'individu, aucune considération n'est encore marquée pour l'autre homme ; la seule chose qu'il fait, c'est se nourrir, jouir de vivre. L'individu n'est pas encore véritablement un homme qui exerce son pouvoir sur le monde. Le plaisir des consommations incarne simplement le processus de séparation du reste de l'être et indique par là même l'égoïsme foncier qui caractérise sa vie propre, dégagée du monde constituée par l'activité humaine.

On reste avec l'impression ici que pour pouvoir s'ouvrir à l'éthique, l'homme ne peut être en mode de subsistance, que ses besoins vitaux doivent

être apaisés pour qu'il puisse échanger avec Autrui. En bon québécois, nous pourrions dire que la morale de Levinas ne peut qu'être celle des pleins, en considérant par là les individus qui ne sont plus en mode de subsistance, qui peuvent donner avec les mains pleines. Brecht ne disait-il pas quelque part quelque chose comme « d'abord la bouffe, puis la morale... » N'est-ce pas, après tout, l'ordre naturel des priorités ?....

4.2.b. L'effort d'être moi

Dans l'hypostase, l'existant *contracte* son existence. Soulignons tout de suite le choix de ce verbe équivoque par lequel nous cherchons avant tout à signifier l'effort qu'exige cette saisie de l'existant par lui-même. Nous caractérisons cette première étape de l'élaboration de la conception du sujet par une force : « l'apparition d'un existant est la constitution même d'une *maîtrise*, d'une liberté dans un exister anonyme. Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ à soi et un retour à soi, c'est-à-dire, l'*œuvre* même de l'identité. » (TA, p. 31 *souligné par moi*) L'identité n'est pas qu'un fait, elle est *faite* d'un effort. Pour que l'individualité se constitue, elle fait œuvre de demeurer identique à elle-même en retournant à soi-même.

C'est pourquoi il faut, contre la tentation de la paresse, s'efforcer d'exister pour être un individu : « C'est à l'égard de l'existence elle-même comme charge que la paresse est une aversion impuissante et sans joie. » (EE, p.38) La paresse est l'aversion de prendre en charge son existence. Non pas que la

paresse anéantit l'existence du paresseux, seulement elle l'empêche de s'engager dans l'existence et cela ne lui permet pas de s'individualiser dans une volonté d'être soi et de perdurer dans cette identité solitaire. Et d'ailleurs, notre vie elle-même est toute faite d'actes : « nous vivons d'actes et de l'acte même d'être, tout comme nous vivons d'idées et de sentiments. Ce que je fais et ce que je suis est à la fois ce *dont* je vis. » (TI, p. 116) C'est bel et bien, selon nous, une *activité* première qui cristallise l'existant sur cet inquiétant fleuve de *l'il y a* même si cette action s'apparente plus à une activité corpusculaire qu'à un élan décidé. Le simple fait d'être nécessite une activité d'être. Activité de la vie accomplie pour la vie, effort d'être qui se saisit envers l'anéantissement de *l'il y a*. L'énergie inhérente à l'hypostase résiste contre l'envahissement de cette forme d'altérité qui est celle de l'être impersonnel.

Il faut de l'immobilité pour se mobiliser. L'étant se fait instant – commencement du temps – dans l'éternité de *l'il y a* : « L'événement de l'hypostase, c'est le présent. Le présent est départ de soi et retour à soi. Dans la trame infinie, sans commencement ni fin, de l'exister, il est déchirure. Le présent déchire et renoue ; il commence ; il est le commencement même. » (TA, p. 32) L'existant qui s'est saisi peut partir de soi pour entreprendre une action. Telle est sa nature : position de départ, libre à chaque instant. C'est ainsi que l'existant se comprend dans le temps : « il l'interrompt en le scandant par des commencements. Ce qui se produit sous les espèces de l'action. Le commencement au sein d'une continuité ne se peut que comme action. » (TI, p.

152), Mais commencement un peu vain, car non encore ouvert sur l'avenir. Aucune altérité n'ouvre encore cet étant sur une liberté engagée dans l'avenir.

4.2.c. Proximité entre le régime de la séparation et le *conatus essendi*

Il nous semble bien que cette possibilité de s'individualiser et de prendre pied pour l'action nécessite jusqu'ici un effort qui s'apparente à celui du *conatus essendi* de la tradition classique. Chez Descartes et ses contemporains, le *conatus* se comprend comme une force qui s'accomplit dans l'instant.³³ C'est là le point d'origine (déterminé par Dieu) de tout mouvement dans l'être. Dans l'hypostase, l'existant tient tout à la fois, comme nous l'avons vu, son existence par une force qui la maintient en lui et commence une action dans le présent. Un effort est nécessaire pour se maintenir vivant. Comme un instinct de vie, le *conatus essendi* de Spinoza est l'essence de tout étant et se comprend comme le pouvoir de l'étant à persévérer dans son être autant que l'être est en lui et envers les causes qui agissent contre lui. Selon Spinoza, tout mode singulier fini (étant) perdure à cause de cette tendance.

Chez Levinas, la jouissance ne se préoccupe pas sciemment de la conservation de l'individu, mais elle est tout de même la sensation qui accompagne tout vivre de... Elle résulte de la vie qui *vit*. Même s'il est joyeux, il exige une force vive pour aller puiser ses nourritures dans l'élémental : cette joie va de pair avec l'activité.

³³Dans *Principia philosophiae* qui traite d'abord de physique, Descartes comprend le *conatus* comme l'effort accompli par un corps dans l'instant. Cf. *Op. cit.* G. Guest voir article sur le conatus, *Encyclopédie philosophique universelle*, p. 392

Il faut comprendre l'individuation et son économie de manière semblable aux « stratégies »³⁴ du *conatus* spinozien. «La demeure n'est, pour les forces d'un monde extérieur, qu'un ajournement. L'être domicilié ne tranche sur les choses que parce qu'il s'accorde un délai, parce qu'il retarde l'effet, parce qu'il travaille.» (*T.I.* p. 178) Levinas joue ici avec la plurivocité du terme «demeure» qui est à la fois l'habitation physique de l'individu –son corps³⁵ – et un délai temporel qui est ici rendu possible par le fait d'avoir ce lieu où, dans le recueillement qu'il rend possible, nous pouvons accéder à nos pouvoirs, accumuler des ressources et nous forger même un monde. La demeure est un espace d'énergie³⁶, croit Lévinas. La demeure constituerait un espace par lequel l'être humain pourrait prévenir la disette et la mort par le travail.

4.2.d. Constat sur la séparation du sujet.

Le premier mouvement du même, qui est l'individu ici décrit, est totalement égoïste, son activité en est une de consommation des éléments qui l'entourent. Dans ce mécanisme de la séparation, le sujet ignore encore la valeur absolue qu'il accordera bientôt à l'Autre, au risque peut-être de mordre dedans

³⁴ Nous nous référons ici à une excellente étude de Laurent Bove *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996. 334 p.

³⁵ Dans son mémoire de maîtrise, Philippe Langlois remarque en effet que «le corps se concrétise en la demeure», comme si elle en était l'ensemble des fonctions qu'on lui connaît. P. LANGLOIS, *Le corps dans la pensée de l'altérité d'Emmanuel Levinas*, mémoire de l'UdeM 2002 p. 50

³⁶ «L'ajournement de la jouissance n'a d'autre signification concrète que cette mise à la disposition qui l'accomplit, qui en est l'én-ergie. Une nouvelle conjecture de l'être – accompli par le séjour en la demeure et non pas par une pensée abstraite – est nécessaire pour le déploiement de cette *én-ergie*.» Le fait de ne pas se brûler avec la consommation – l'ajournement rendu possible par la demeure – donne à l'homme un potentiel d'action qui est aussi sa force morale, comme le souligne la dernière occurrence d'én-ergie et comme continue ce passage qui insiste sur le conditionnement que cette force morale opère sur le réel environnant : «Ce séjour dans une demeure , l'habitation, avant de s'imposer comme fait empirique, conditionne tout empirisme et la structure même du fait s'imposant à une contemplation. (*TI.* p. 168)

comme s'il s'agissait d'un fruit de la terre ou d'un de ces jouets qu'on donne aux enfants pour apaiser la douleur de leurs gencives qui percent. Bailhache dit que « Le mouvement de l'existence économique est donc centripète, et telle est sa force, et la faiblesse de cette existence : lieu du même par excellence, elle peut toujours devenir lieu d'enfermement. »³⁷ L'individu est seul, ignorant l'existence imprenable de l'Autre. Son activité d'être, occupée à se nourrir des nourritures de l'élémental, ne perçoit pas encore Autrui, irréductible à l'autre. L'égoïsme du moi est dans *Totalité et infini* absolument fondamental, car il sépare radicalement les termes du moi et de l'Autre et cela permettra, depuis la demeure, d'apercevoir sa transcendance. Mais comme nous l'avons aperçu au chapitre trois, dans notre analyse de *l'il y a*, ignorer l'altérité d'autrui revient à sombrer dans un règne où tout revient au même, annihilant la possibilité même d'une subjectivité humaine et d'un espace de retrait en soi. Il reste à voir si le même qui se caractérise par son égoïsme foncier se fera violenter dans son ouverture sur l'Autre, si ce qui le fait jusqu'ici, sa jouissance et sa spontanéité de vivant, sera mis en échec dans son rapport avec l'Autre.

4.3. Une liberté qui se découvre arbitraire.

4.3.a. La liberté et sa demeure

Comme nous l'avons vu dans l'hypostase, la liberté est d'abord la possibilité du commencement dans chaque instant qui scande la vie de l'individu. Le bonheur saisit l'individualité du moi, mais la liberté le produit, car elle est sa

³⁷ *op. cit.* Bailhache p. 115

capacité à entreprendre l'action de l'individu. *Le temps et l'autre* explique mieux cette première liberté qui est celle de l'existant sur son exister : le je «exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet.» (TA, p. 34) En soi, l'hypostase (le fait qu'un existant prenne maîtrise sur son existence) est liberté.

La liberté reste en outre prise dans la matérialité du moi :

Le commencement au sein d'une continuité ne se peut que comme une action. Mais le temps où le moi peut commencer son action annonce la labilité de son indépendance. Les incertitudes de l'avenir qui gâtent la jouissance rappellent à la jouissance que son indépendance enveloppe une dépendance. (TI, p. 153)

Car le corps qui a le pouvoir de se maintenir se tient en même temps sur terre, dans l'autre de la réalité (TI, p. 177). L'individu se mobilise pour contrer cette déchéance toujours menaçante car dans la consommation des éléments se perçoit « le sourd bruissement du néant où refluent et se perdent les éléments. » (TI, p. 156) D'où l'une des fonctions principales de la demeure qui est de pallier dans le temps au déficit du couple besoin - satisfaction par le travail et l'accumulation de biens par la possession. La vie, pour se maintenir, commande certaines actions à la liberté, mais cela assure par la même occasion « son indépendance dans l'heureuse dépendance du besoin. » (T.I. p.177-178) Or pour chercher et accumuler des nourritures toute une mécanique est exigée : travail de la main et possession gardée dans la demeure.

La demeure répond donc aux besoins de l'être humain en travaillant à se procurer des ressources et en les accumulant. Il s'agit bien d'une manière de réserver et de déployer son énergie dans le monde pour parer aux difficultés d'une pénurie éventuelle. Principe éminemment vital, mais proprement humain également, car le rôle premier de la demeure est de temporiser le temps en

prévenant la déchéance du sujet dans le vide du besoin. Il s'agit de travailler pour vivre ultérieurement tout en vivant de lui (et en jouissant du travail lui-même). Levinas dit que la demeure « loge et prolonge la vie (...). La demeure n'est pour les forces du monde extérieur, qu'un ajournement. » (*TI*, p. 178) La demeure détient les capacités d'acquisition, de transformation et d'accumulation de la matière, elle est destinée à offrir à l'homme un délai de confort dans une vie œuvrant contre la déchéance de l'être qui retourne tout au même.

La demeure doit être envisagée comme l'individu incarné dans un corps doté de pouvoirs qu'il peut exercer sur son milieu. Le travail du sujet qui se forge des outils ou s'approprie des choses dans l'élémental s'exerce dans l'amoralité. Levinas dira à cet effet que « le travail ne peut-il pas, en fin de compte, s'appeler violence. Il s'applique à ce qui n'a pas de visage, à la résistance du néant. » (*TI*, p.172) L'autre de la nature et du monde est prenable, il est substance saisissable et malléable ; alors que l'altérité d'Autrui est essentiellement irréductible à moi, comme nous le verrons bientôt.

Mais, avant toute chose, la demeure rend possible une familiarisation du moi avec lui-même et avec son monde : « Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient dans le monde, venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment, se retirer. » (*TI*, p. 162) Nous nous approchons ici de l'homme concret qui habite d'ores et déjà un monde qui lui est familier. Nous ne sommes pas en effet des entités perdues et condamnées à tournoyer dans un tourbillon de jouissances qui

nous identifierait simplement comme monade se nourrissant de l'étrangeté de *l'Il y a*. Nous demeurons déjà un lieu où le monde est reconnu. Un altruisme est inhérent à cette familiarité du monde :

«La familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses. Non seulement une convenance de la nature aux besoins de l'être séparé qui d'emblée en jouit et se constitue comme séparé – c'est à dire comme moi – dans cette jouissance, mais douceur provenant d'une amitié à l'égard de ce moi. »(TI. p. 165.)

Cette amitié à l'égard de ce moi se rapporte à un espace d'accueil logé en moi, par définition déjà ouvert à Autrui. C'est pourquoi, dit Levinas «Le recueillement se réfère déjà à un accueil. » (TI p. 165) Car la demeure, hospitalière, est déjà accueillante pour l'Autre qui pourtant la suscite de l'extérieur. La familiarité que nous entretenons avec le monde se réfère à cet accueil préalable, ainsi seulement le sujet se trouve dans «un monde déjà humain». Si nous avons jusqu'ici insisté sur une forme de virilité de l'individu, sur sa première fonction qui le fait se contenter de vivre, il faut bien voir ici qu'à même la possibilité du recueillement du sujet, de sa réflexion, de la solitude qu'il entretient comme une relation avec lui-même, la «féminité» de cet accueil de soi qui est situé à même notre demeure, *donne un versant altruiste au moi* ; le rend accueillant à moi comme à Autrui, puisque son aptitude est, avant tout, celle de l'accueil. Ainsi se produit «une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi. »(TI. p. 159)

Cette nouvelle attitude n'est pas pour autant un affaiblissement, une sujétion à l'Autre me commandant d'emblée. Cette familiarité, dit Levinas « est un accomplissement, une *en-ergie* de la séparation. À partir d'elle, la séparation se constitue comme demeure et habitation. » (TI, p. 166) L'hospitalité du moi est en quelque sorte un *pouvoir* du moi, elle fait partie des forces qui permettent au

moi de se séparer du reste de l'être. Pour être seul et « profiter » de cet état dans le recueillement, il faut pouvoir se plonger en soi et la condition de ce plongeon est le féminin en nous, « condition du recueillement. » (TI, p. 166) C'est même grâce à ce retour en soi que les autres potentialités de la demeure (le travail et la possession) pourront être accomplies, car cette retraite en soi permet de ne pas vivre dans l'immédiateté de la jouissance : « cette emprise du travail, qui suscite les choses et transforme la nature en monde, *suppose*, tout comme la contemplation du regard, le recueillement du moi en sa demeure. » (TI, p. 168, *souligné par moi*) Le recueillement n'est pas seulement une force de contraction comme l'était l'hypostase, mais un retour vers soi qui, dans cet espace, donne comme un élan aux actions portées vers cette nature que le sujet peut maintenant métamorphoser en monde. Elle permet la dynamisation même des *énergies* au sein de notre demeure.

C'est dire que la demeure qui détermine non seulement nos « stratégies de vie », mais également l'inscription même de notre être dans le monde, est essentiellement constituée par cette potentialité d'accueil. Au sein de notre identité humaine se trouve cette intimité accueillante qui contient virtuellement la possibilité d'envisager la transcendance d'Autrui : « la discrétion de cette présence [de l'accueil d'Autrui en moi], inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui. » (TI, p. 166) Cette hospitalité est autant fondamentale qu'omniprésente dans *Totalité et infini*, car c'est elle qui fonde l'accueil d'Autrui. À même les énergies que le moi détient pour survivre se trouve cet accueil généreux qui n'a, jusqu'ici, rien d'une abnégation, mais bien plutôt d'une

«douceur en soi». Cette structure du sujet où le recueillement chez soi précède le travail et la possession nous paraît fondamentalement pacifique, exempt de toute transaction violente. Certes, le travail et la possession sont les premières activités égoïstes, mais celles-ci sont fondées dans l'hospitalité ambiante, dans l'intériorité du sujet, dans la « part féminine » de son être dual.

Cette analyse de la demeure s'avère importante dans notre recherche, car elle nous prouve qu'un altruisme se trouve logé à même l'individualité du sujet. Non que l'accueil de la demeure *serve* à se conserver dans son être, mais que l'hospitalité envers son prochain détermine un type d'intelligence humaine. L'hospitalité ne se fait pas ici comme une violence envers soi, mais comme une bienveillance envers l'Autre et moi. Et depuis ce cadre de la demeure se prend l'élan du désir de l'infini, la relation de transcendance.

4.3.b. Autrui déterminant la liberté nécessaire à la représentation.

Alors qu'advient-il lorsque l'Autre homme se glisse dans cette économie du travail et de la possession ? Il réclame lui aussi les fruits du travail et ceux de la terre. Autrui surgit dès mon économie égocentrique pour contester ma possession. Il sépare le mien du tien et certifie par la même occasion la possession. La définition de la propriété provient de la contestation de celle-ci par l'autre : si je peux revendiquer telle chose comme mienne, c'est que quelqu'un d'autre la convoite. Ainsi, on peut dire qu'une forme de différend détermine la propriété. Mais il faut être en mesure d'identifier sa possession :

La chose ne résiste pas à l'acquisition ; les autres possédants – ceux qu'on ne peut pas posséder – contestent, et par là même peuvent consacrer la possession elle-même. De sorte que la possession des choses aboutit à un discours. Et l'action, par dessus le travail supposant la

résistance absolue du visage d'un autre être est commandement et parole –ou violence du meurtre. (TI p.175)

Nous verrons tout de suite comment le discours est rendu possible par une suspension de la possession, comment l'identification même des choses exige cette suspension qui a tout à voir avec l'hospitalité de la demeure. L'alternative radicale est là : ou bien échange de parole où Autrui me commande ou bien violence du meurtre par ce Moi animal enfermé dans sa jouissance qui n'accueille pas autrui en sa demeure. Dès ici, la liberté spontanée de l'individu que nous avons jusqu'ici décrit se découvre arbitraire : «La naïveté de l'être qui va son train d'être a honte de sa naïveté et découvre sa violence. »³⁸, commente Bailhache. Notre analyse de la violence dans *Totalité et infini* prendra dans cette alternative toute son envergure.

Mais finissons-en d'abord avec la liberté de représentation, car celle-ci en vient à déterminer l'ensemble des aptitudes discursives et se trouve donc au fondement même de notre subjectivité. L'accueil d'autrui qui loge en ma demeure rend possible une réserve de ma possession sur les choses, «je peux, à partir d'une demeure, *aborder* seulement ces éléments (...) comme si la possession de choses, en tant que présence auprès d'elles, contenait dialectiquement le retrait à leur égard.» (TI, p.185) Ainsi seulement le détachement nécessaire à l'objectivité de la représentation devient possible :

Ce retrait implique un événement nouveau. Il faut que j'aie été en relation avec un quelque chose dont je ne vis pas. Cet événement nouveau est la relation avec autrui qui m'accueille dans la Maison, la présence discrète du Féminin. Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu'instaure l'accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire me les représenter, refuser et la jouissance et la possession, il faut que je sache donner ce que je possède. Ainsi seulement je pourrais me situer au dessus de mon engagement dans le non-moi. Mais pour cela il faut que je rencontre *le visage indiscret d'autrui qui me met en question*. Autrui –

³⁸ Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas* p. 114

absolument autre – paralyse la possession qu'il conteste dans son épiphanie dans le visage. (*TI*, p. 185, *souligné par moi*),

Car Autrui n'est pas du domaine des nourritures et autres «choses» du monde.

Absolument Autre, son existence n'est pas saisissable, le seul pouvoir absolu que je peux lui adresser est le meurtre.

De fait, dans sa confrontation avec Autrui, le libre arbitre du Moi se découvre violent : «C'est l'accueil d'autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini (...) s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même. » (*TI* p. 182). Mais jamais son être ne sera possédable, il sera toujours, au fond de lui, libre et insaisissable. Moi, le Même, trouve donc une limite à mes pouvoirs sur cette borne que constitue l'Autre. Ma joyeuse possession du monde est mise en question par cet Autre non possédable. Ainsi, l'Autre ne peut être compris dans l'horizontalité du monde qu'on peut s'approprier, mais depuis une verticalité dont l'expression vient d'une hauteur (son existence derrière le visage) que la main ne peut atteindre – sinon par le meurtre. Nous reviendrons bientôt sur cette question de la préséance de l'éthique ou du meurtre.

Il faut souligner que nous ne sommes pas ici dans un rapport d'adversité, mais d'accueil : l'Autre n'est pas un trésor à conquérir, mais un être infini à accueillir sans cesse, parce que nous débordant. Ainsi, une distance se fait du Moi au sujet qui met son Moi en question et qui peut donner les choses de son monde.

Cette distance rend possible l'objectivisme de la représentation, car la chose ne m'appartient plus d'emblée, elle est objet commun à tous. Ainsi seulement peut se faire la représentation qui est une remise en question de ma possession sur la chose. Celle-ci m'apparaît non pas comme une nourriture à consommer avidement, mais une chose à nommer dans l'espace public, parce que donnable. Pour se représenter les choses et les nommer, il faut savoir les distancer de nous en les ayant proposés aux Autres. Autrui préside à la capacité même de thématization. Ainsi, les mots semblent être les symboles qui mettent le monde en partage.

C'est donc l'accueil de la demeure qui rend possible la constitution du monde par le sujet oeuvrant. De plus, pour Levinas, l'homme même jouissant est déjà situé dans sa demeure pour agir concrètement dans le monde, la jouissance décrit seulement son premier rapport à la vie. Levinas décrit magnifiquement l'ordonnance entre le régime de séparation du corps et la représentation « Le corps indigent et nu identifie le *centre* du monde qu'il perçoit, mais *conditionné* par sa propre représentation du monde, il est par là comme arraché au centre dont il partait, telle une eau jaillissant du rocher qui emporte ce rocher. » (*TI* p. 133) C'est encore ce que nous révèle la compréhension faite par Levinas de la représentation où celle-ci est certes conditionnée par sa «vie d'ores et déjà implantée dans l'être » (*TI*, p. 183), mais qui *donne le temps* au régime de la séparation. Comme le dit Levinas, « elle montre même que l'articulation de la séparation dans le temps se produit ainsi *en elle-même* »(i.e. la représentation) (*TI*, p. 183 *souligné par moi*). Le régime de la séparation ne devient d'ailleurs

entier que par la représentation constituante par lequel le moi «se place en face d'une Nature» qu'il constitue en son monde. « Et le fait d'avoir limité une partie de ce monde et de l'avoir fermée, d'accéder aux éléments dont je jouis par la porte et par la fenêtre, réalise l'extraterritorialité et la souveraineté de la pensée, antérieure au monde auquel elle est postérieure. » (TI. p. 184) Ainsi, la pensée, faite de souvenirs, constitue notre monde. Notre rapport au monde est fait de la représentation qui est elle-même issue de cet espace d'accueil. C'est dire que l'homme compris globalement, en parfait rapport d'interaction avec son monde, est tributaire de son accueil d'Autrui, sans que cet accueil n'ait jamais fait subir aucune violence !

Nous devons dégager de toute cette analyse qu'à même l'économie restreinte de l'individu où celui-ci travaille, possède et se représente les choses du monde qu'il s'est constituées, l'accueil d'Autrui est nécessaire pour avoir de la distance face à notre rapport jouissif à la Nature. Le rapport originel qui nous lie à l'Autre n'en est pas un d'adversité, mais d'accueil et de considération pour lui. Il nous faudra voir comment cette attention portée à Autrui est entendue. Mais d'abord, il s'agit de déterminer comment Levinas comprend la violence pour voir si ce rapport intervient dans la relation avec Autrui et si oui, comment.

4.3.c La violence

Dans un article antérieur à *Totalité et infini, Liberté et commandement* (1953), Levinas précise que «la liberté c'est ce qui se refuse précisément à recevoir une action. » (LC, p. 34) Une liberté commandant à une autre liberté

accomplirait une action violente, comme le laissait entendre notre compréhension libérale de la violence. Dans cet article limpide, notre philosophe semble se montrer encore plus libéral que Kant quand il dit que « La vraie hétéronomie commence lorsque l'obéissance cesse d'être conscience obéissante, lorsqu'elle devient penchant. La suprême violence est dans cette suprême douceur. » (LC, 37) La violence se définirait donc comme l'altération d'une volonté jusqu'à sa sujétion parfaite : dans une telle relation, l'individualité, la personnalité de l'autre serait complètement bafouée, voir niée.

La violence procède d'une ignorance ou plutôt d'un aveuglement devant l'altérité radicale de l'Autre : «L'action violente ne consiste pas à se trouver en rapport avec l'Autre ; c'est précisément celle où on est comme si on était seul. » (LC. p. 44) Parce que l'adversaire qui nous fait face n'a pas été envisagé comme ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire comme une liberté autre, une personnalité propre. Dans l'emmurement dans lequel clôt l'action violente, l'Autre est reconnu comme une substance à maîtriser et contre laquelle il faudra manœuvrer pour parvenir à ses fins : « La guerre c'est la recherche du talon d'Achille ; ou c'est envisager Autrui, l'adversaire, avec un calcul logistique, comme un ingénieur mesurant l'effort nécessaire pour démolir la masse ennemie, autrui devenant la masse. » (LC, p. 44) L'individualité de l'Autre est ici refusée. Cela nous apparaît clair : pour Levinas l'action violente doit se comprendre comme une action adressée envers autrui comme si celui-ci n'était qu'un élément parmi d'autres du monde, comme le cas particulier d'un concept, élément d'une totalité. Si bien que

dans la violence je travaille sur l'Autre comme s'il était de la matière, je cherche à le plier à ma volonté sans le reconnaître différent du reste du monde.

La violence envers autrui procède finalement de sa non-reconnaissance comme le seul être qui exprime sa transcendance devant nous :

« Autrement dit, ce qui caractérise l'action violente (...) c'est le fait de ne pas regarder en face ce à quoi s'applique l'action. Le fait de ne pas lui trouver de face, de voir l'autre liberté comme force, comme sauvage, *d'identifier l'absolu de l'autre avec sa force.* »(LC. p. 46, *souligné par moi*)

Nous prenons bien soin ici de remarquer que l'absolu qui rayonne dans l'épiphanie du visage est, dans la violence, identifié comme force opposée ; comme si cette absoluité de l'Autre était d'emblée reconnue par le Même ; comme si pour celui qui veut plier tout le monde à sa volonté, deviner l'extrême dignité ontologique de cet être qui se présente à même le phénomène de son visage, me tentait pour l'éliminer puisqu'il pourrait s'agir d'un être trop important pour moi, me questionnant...

4.3.d. La résistance du visage

Déjà dans le heurt « primitif » qui conduit au meurtre, l'Autre peut se défilier, user de ruse pour esquiver le coup ; l'Autre s'avère *imprévisible* (TI, p.217) et en cela hors de la totalité du monde thématizable. Déjà dans le dur règne de la nature, l'autre humain s'abstrait des nourritures et des proies du monde et conduit vers l'imprévisibilité de l'avenir. Au niveau phénoménal, le visage s'esquive déjà vers un ailleurs.

Cet ailleurs, c'est l'expression d'un être unique dans le monde. « C'est une véritable phénoménologie du noumène qui s'accomplit dans l'expression. La

rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique. Elle est, absolument, un rapport avec ce qui est. » (LC, p.51) L'expressivité du visage nous permet d'entrer en relation avec un être qui devient sans cesse par son expression. C'est ici que le discours ontologique de Levinas se fait le plus clair :

La face, le visage, est le fait d'une réalité qui m'est opposée ; opposée non pas dans ses manifestations, mais dans la manière d'être, si on peut dire, ontologique. C'est ce qui me résiste par son opposition, et non pas ce qui s'oppose à moi par sa résistance. (LC, p. 46)

Ni le savoir, ni aucune « habileté », ni même n'importe quelle activité de l'homme ne peuvent dévoiler le « phénomène » de l'autre homme, puisqu'il se manifeste directement comme un être en soi à travers l'expression de son visage : « Par delà le dévoilement et la dissimulation qui caractérisent toutes les formes, le visage est l'expression, l'existence d'une substance, d'une chose en soi. » (LC, p. 49) De fait, il n'y a rien ici à comprendre : dans l'expression, la transcendance d'Autrui est présente en même temps que son expression.

L'Autre est infini, irréductible au moi clos sur lui-même qui ne peut même pas avoir l'idée de l'être de cet Autre. En face de moi, il déborde de sens et en appelle par là même à ma responsabilité. Cette idée de l'infini signifie que l'Autre déborde de sens en moi, que l'accueil est générateur de sens. Cette idée permet de maintenir l'extériorité radicale de l'autre, elle préserve sa transcendance de toute tentative de réduction. Plus fondamentalement: «Cet infini, plus fort que le meurtre nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : tu ne commettras point le meurtre. L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre...» (TI, p. 217) Ainsi cette opposition «ne se peut que comme mise en cause morale» (TI, p. 213) et fait verser l'ontologie dans l'éthique où ma vie est investie d'un sens pour l'Autre, où

finalement, le sujet peut investir sa liberté en responsabilité qui est sans doute la plus haute source de sens qu'on peut aussi lui trouver.

4.3.e. La liberté confrontée : tu ne commettras point le meurtre.

Nous avons décelé dans *Totalité et infini*, au sein de l'ego, le germe d'une hospitalité fondamentale pour l'existence même de l'être humain. Que nous indique-t-elle ? Déjà que l'Autre, par sa nature même, ne se réfère pas à mes pouvoirs : « Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphane, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. » (*TI*, p. 215) Ainsi, le visage proprement dit où l'extériorité radicale d'autrui s'incarne indique par là même une limite à « mon pouvoir de pouvoir. » Ici, l'hospitalité vire en injonction éthique : c'est bien parce que nous sommes d'emblée sensibilisés à la hauteur de l'Autre que l'impératif « tu ne commettras point le meurtre » est entendu par le sujet.

Depuis une hypothétique sphère égoïste d'une identité ignorant son hospitalité fondatrice, le seul pouvoir possible d'exercer sur l'Autre, qui est irréductible à moi, est de le tuer, car son existence est inaccessible. La position égoïste que nous avons décrite au début de ce chapitre ignore l'Autre. Elle atteste une vérité élémentaire qui est celle de la vie qui jouit pour elle-même. Cette spontanéité naïve du vivant est perçue par Levinas comme violence. Le meurtre est un choix qui s'offre à la liberté de l'être séparé et enfermé dans son égoïsme, puisque la seule façon de réduire cette altérité radicale est de l'anéantir : «Le meurtre seul prétend à la négation totale. »(*TI*, p. 216). Par la possibilité de

ce choix, l'ego continue d'exercer sa liberté sans remise en question, mais il n'a rien de plus, il annihile seulement une altérité irréductible à lui tout en perdant l'accueil bienveillant de sa conscience qui l'enferme dans l'ordre solitaire du même où « tout s'absorbe, s'enlise et s'emmure en lui-même »³⁹.

Toujours selon notre hypothèse, la possibilité du meurtre est d'autant plus attrayante qu'autrui met en question l'impérialisme du même à cause de l'impuissance du moi à le réduire à une idée ou à le posséder : l'Autre est irréductible à soi, je ne peux mettre fin à son altérité, qu'en niant son existence. Levinas réitère à plusieurs endroits la possibilité de l'ego de supprimer cette altérité qui conteste son hégémonie. (Notamment : *TI*. p. 83, 86, 185, 216, 273) C'est sans doute parce que l'élimination du compétiteur ou du contestataire est une alternative possible dans le cadre égocentrique de l'hypostase que l'épiphanie du visage incarne la loi qui interdit le meurtre proprement dit. Enfin, dans un règne de la nature où l'individu lutterait uniquement pour son bien propre, le meurtre apparaîtrait comme un acte allant dans l'ordre naturel des choses, puisque la seule présence de cet Autre, infiniment digne, contesterait mon avoir et mon contentement.

Mais, comme nous l'avons dit, *Totalité et infini* fait apparaître cet Autre dans l'impératif initial « tu ne commettras point le meurtre. » (*TI*, p. 217) Or, si la première expression qui vient avec l'épiphanie du visage interdit le meurtre, c'est que de par sa simple présence, l'Autre conteste mon pouvoir sur lui : « Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse

³⁹ *Op.Cit. Encyclopédie Universalis*, article «Levinas» par Jean Greisch

infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. » (*TI*, p. 216) De fait, l'altérité de l'autre est radicale (elle ne peut se rassembler en moi) et la seule relation que je peux véritablement entretenir avec lui est un accueil dont la potentialité (le féminin) est déjà logée en moi.

C'est finalement à partir de la remise en question de la liberté égoïste que s'amorcent les développements proprement éthiques de la philosophie levinassienne :

La conscience morale accueille autrui. C'est la révélation d'une résistance à mes pouvoirs, qui ne les met pas, comme une force plus grande, en échec, mais qui met en question le droit naïf de mes pouvoirs, ma glorieuse spontanéité de vivant. La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente. (*T.I.* p.83)

Il y a donc remise en question de la liberté égoïste par l'idée de l'infini, initiée par l'épiphanie du visage qui fait donc son effet *en* moi. Cette hospitalité est, par définition, ouverte sur autrui et tend à s'évader vers un autre ordre de la vie humaine que celui de notre égoïsme vital qui laisse le moi bien seul. L'avènement de l'éthique procède de cette hétéronomie primordiale puisqu'à même son exercice d'être vivant, le moi est remis en question par la transcendance de l'Autre :

«Par ce commerce avec l'infini de l'extériorité ou de la hauteur, la naïveté de l'élan directe, la naïveté de l'être qui s'exerce comme une force qui va, a honte de sa naïveté. Elle se découvre comme une violence, mais par là, se place dans une nouvelle dimension. » (*TI*. p. 186)

Nouvelle dimension qui ne cherche pas à limiter sa force puisqu'elle est déjà sensibilisée à l'Autre par sa socialité intrinsèque, mais qui plutôt que d'exercer le mouvement centripète de l'économie, s'investit en responsabilité pour autrui.

Nous avons vu jusqu'à présent le versant négatif de cet impératif qui limite ma liberté, mais il se trouve en outre une possibilité de développement positif de cet investissement de la liberté :

L'impossibilité de tuer n'a pas une signification simplement négative et *formelle* ; la relation avec l'infini où l'idée d'infini en nous la conditionne positivement. L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère. La compréhension de cette misère et de cette faim instaure la proximité même de l'Autre. Mais c'est ainsi que l'épiphanie de l'infini est expression et discours. (*TI*, p. 218)

Cette profonde réceptivité à l'Autre, conteste non seulement ma joyeuse indépendance de vivant qui consomme en toute innocence les nourritures du monde, mais ouvre aussi la possibilité même de la socialisation désintéressée. Elle ouvre le Moi sur une autre tonalité affective que celle de son unique jouissance qui est celle de la socialisation. Cela déborde du cadre de notre recherche, mais montre que la relation éthique conduit à une relation positive avec l'Autre, qui n'est pas de l'ordre d'une limitation de la liberté, mais de son ouverture sur la fertilité de l'avenir.

Finalement, on peut dire avec Levinas que cette présentation d'Autrui dans l'épiphanie de son visage «est la non-violence par excellence, car au lieu de blesser ma liberté, elle l'appelle à la responsabilité et l'instaure. Non-violence, elle maintient cependant la pluralité du Même et de l'Autre. Elle est paix. » (*TI* p. 222)

4.4. Conclusion au chapitre

Pourrait-on, dès *Totalité et infini*, penser avec Nietzsche que cette nouvelle morale altruiste en est encore une qui conduit à l'étiollement des instincts vitaux ? Car de fait « notre glorieuse spontanéité de vivant » est remise

en question par l'altérité de l'Autre qui ébranle les fondements de notre être jouissant des fruits de la terre sous le soleil de midi. Mais dans *Totalité et infini* le rapport éthique développe sa force propre : «Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (...) déploie son *énergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs» (*TI*, p. 213) Ainsi donc mon accueil du visage d'autrui me donne de nouvelles ressources (intellectuelles) dont la finalité n'est pas de conquérir le monde, mais d'accepter l'Autre dans toute sa grandeur. C'est dans l'espace de retrait de ma demeure que toutes mes potentialités d'être humain se réveillent : possession, travail et maintenant responsabilité pour autrui. Il s'agit d'une responsabilité envers son prochain qui ne «limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la responsabilité, [Autrui] l'instaure et la justifie. La relation avec L'Autre en tant que visage guérit de l'allergie. Elle est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours.» (*TI*, p. 215) L'Autre n'est plus vu comme un obstacle, comme un rival duquel je dois protéger mon bien, mais plutôt comme quelqu'un à prendre sous mon aile, une raison d'être libre.

Raison on ne peut plus appréciable puisqu'elle est l'idée de l'infini qui nous déborde sans cesse, nous conduisant ainsi au temps de la fertilité où mon existence trouve son sens pour-l'autre. C'est pourquoi Lévinas n'hésite pas à dire que «La « résistance » de l'Autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement ; elle a une structure positive : l'éthique. » (*TI*, p.215) Et c'est également le constat que nous faisons de l'ensemble de *Totalité et infini* où le rapport éthique, la responsabilité pour l'autre, nous semble être une raison

supplémentaire pour affirmer que la vie vaut bien la « peine » d'être vécue ou, pour suivre Levinas, *vaut d'autant plus la joie d'être vécue*. L'éthique levinassienne n'aurait ici rien à voir avec un renoncement face à la vie, un relent mortifère de la religion juive ou encore une soi-disant pulsion de mort issue d'un traumatisme lié à la guerre qu'il a traversée, mais tout à voir avec le questionnement d'un humain qui cherche le sens le plus profond à donner à la vie humaine : sens trouvé dans une émotivité première (l'hospitalité) et qui rayonne ensuite en signification éthique. De cette hospitalité découle le partage, la liberté de représentation et l'impératif éthique lui-même. Le socle constituant de la jouissance ne nous semble pas non plus s'éroder puisque Levinas reconnaît que le moi responsable provient de la jouissance et qu'il doit se présenter les mains pleines. La nette tendance mortifère d'*Autrement qu'être* que nous allons à présent étudier semble encore presque ignorée par Levinas.

Cinquième chapitre : Le sujet otage

L'enfer c'est les autres.
Jean-Paul Sartre

5.1- Ordre du discours d'Autrement qu'être

L'œuvre littéraire de Lévinas doit être l'une des plus difficile du corpus philosophique de langue française. Et de par la nature même de son projet, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* doit être son ouvrage le plus atypique : « *L'autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi *l'autrement qu'être* au dit où *l'autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*.» (AE. p. 19) Cet autrement qu'être se manifeste à travers une approche de l'humain épurée de toute tentative de thématization, de compréhension figée de l'essence humaine.

On n'a pas besoin de ce type de savoir (i.e. les sciences humaines) dans la relation où l'autre est le prochain et, où avant d'être individuation du genre *homme*, ou *animal raisonnable*, ou *libre volonté* ou essence quelle qu'elle soit, il est le persécuté dont je suis responsable jusqu'à être son otage et où ma responsabilité – au lieu de me découvrir dans mon « essence » de Moi transcendantal – me dépouille et ne cesse de me dépouiller – de tout ce qui peut m'être commun avec un autre homme, capable ainsi de me remplacer, pour m'interpeler dans mon unicité comme celui à qui personne ne peut se substituer. (...) Aussi n'est-ce pas comme liberté – impossible dans une volonté gonflée et altérée, vendue ou folle – que la subjectivité s'impose comme absolue. Elle est sacrée dans son altérité par rapport à laquelle, dans une responsabilité irrécusable, je me pose déposé de ma souveraineté. (AE. p. 98-99)

Ce livre peut être envisagé comme une tentative pour proposer la signification la plus fondamentale de l'existence humaine. Cette signification première est issue de la responsabilité extrême pour Autrui et d'aucune autre liberté (qui en est, selon Levinas, tributaire). C'est autrui qui est ici premier dans le rapport. Il ne s'agit pas de définir l'individu humain pour ensuite déterminer quelles actions

sont en accord avec sa nature, mais bien plutôt de montrer l'émergence du sens à travers la relation éthique où l'autre me bouleverse complètement. Or pour cela la relation éthique – ici une responsabilité inassumable pour le prochain – doit venir avant une définition du sujet pour l'investir de sens. Il deviendra dès lors possible pour une vie humaine de gagner un sens, de trouver sa vocation pour l'Autre dans la mesure où cette affectation première par l'Autre me rend unique pour lui, à son service (bien que ce sacrifice ne doive jamais être accompli *pour* gagner du sens).

L'origine de la signification provient de ma réponse à l'appel d'Autrui et est d'abord un don de soi. C'est dans ce don premier que le sujet sera envisagé par Lévinas et d'où pourra poindre une signification pour l'homme. Il s'agit donc dans ce livre de prescrire le choix de l'éthique⁴⁰ pour décrire le déploiement d'une subjectivité livrée à l'autre. C'est la prescription de ce choix qui nous inquiète dans ce livre, car elle livre entièrement la subjectivité au pour-l'Autre.

Pour pointer vers cet autrement qu'être, il faut affirmer cette possibilité en réprimant toutes les tentations «égoïstes» du bonheur et de la préservation de soi du *conatus essendi*. Voilà quel type de sujet prônera ici Lévinas : un sujet totalement sensible à l'Autre, traversé par lui, allant même jusqu'à abandonner sa vie pour lui; vivant un autosacrifice pour Lui.

Cette prescription entraîne donc la compréhension d'un sujet dénoyauté qui s'inscrit dans le sillage de la critique nietzschéenne du sujet. Le sujet a été en quelque sorte fêlé par la critique des idoles philosophiques : «Nietzsche en est

⁴⁰ BAILHACHE, Gérard, Le sujet chez Emmanuel Levinas p. 272

venu à ruiner en même temps que le concept rationnel de la vérité celui-là même de la pensée consciente...»⁴¹ Le sujet de la tradition idéaliste constituant la connaissance, qui a atteint son apothéose sous Hegel, se fait déconstruire par Nietzsche :

Nous croyions nous-mêmes être une cause dans l'acte de volonté, là, du moins, nous pensions prendre la causalité *sur le fait*. De même, on ne doutait pas qu'il faille chercher tous les antécédents d'une action, ses causes, dans la conscience, et qu'en les y cherchant, on les retrouverait – comme «motifs» : car autrement on n'eût été ni libre pour cette action, ni responsable d'elle. Et enfin, qui donc aurait mis en doute le fait qu'une pensée est occasionnée, que c'est moi qui suis la cause d'une pensée ? De ces «trois faits intérieurs» par quoi la causalité semblait se garantir, le premier est le plus convaincant, c'est la *volonté considérée comme cause* ; la conception d'une conscience («esprit»), et plus tard encore, celle du moi (du «sujet») comme cause ne sont venues qu'après coup, lorsque, par la volonté, la causalité était déjà posée comme donnée, comme *expérience empirique*... Depuis nous nous sommes ravisés. Nous ne croyons plus un mot de cela aujourd'hui. Le monde intérieur est plein de mirages et de lumières trompeuses : la volonté est un de ses mensonges. La volonté ne met plus rien en mouvement, donc elle n'explique plus rien non plus, - elle ne fait qu'accompagner les événements, elle peut aussi leur faire défaut.⁴²

C'est seulement sous cette optique de la déconstruction du sujet que nous osons percevoir Levinas dans le sillage de Nietzsche. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il n'hésite pas à dire que «Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme c'est l'autre en moi, la maladie de l'identité – accusée et soi, le même pour l'autre, le même *par* l'autre » précisant que «L'âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose ; l'âme est déjà grain de folie. »⁴³ La nature humaine ne peut être qualifiée de sujet que dans la mesure où l'homme est pour-l'autre et cet Autre est premièrement envisagé comme trace, quasi-absence. Cette première relation du

41 KLOSSOWSKI, Pierre, *op. cit.* préface aux *œuvres complètes de Nietzsche* Robert Laffont, Paris 1993, p. XCII

42 NIETZSCHE, F. *Le crépuscule des idoles*, § 4, in *op. cit.*

43 LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Chapitre 3, § 3 Sensibilité et psychisme, note ,1 Le livre de poche, p. 111

sujet le pose d'emblée dans un non-lieu. Le questionnement posé par Michel Haar au début de son article prend alors toute sa pertinence :

The « where » the place of the Other is *nowhere*, u-topic, as Levinas often says. (...) This leads us to put a last introductory question about the meaning of Levinas's ethics : can there be an ethics without a place ? Or, would such an ethics exist, as Levinas claims, in exile, given the absence of topos?⁴⁴

Le problème moral d'*Autrement qu'être* est ici posé. Comment en effet envisager une *praxis* à partir de cette conception d'un sujet désubstantialisé, traversé par Autrui jusqu'à ne plus trouver les ressources en lui pour *agir* concrètement pour le service de ses semblables. Bref, la conception du sujet par Levinas nous apparaît post-nietzschéenne dans la mesure où c'est un fond d'altérité qui lui donne corps et dans la mesure où le sujet, compris comme cause première, est définitivement aboli pour être assujéti à l'autre. La différence majeure entre les deux penseurs c'est que pour Nietzsche, le pôle de l'individualité est traversé par des forces vitales, alors que chez Levinas, ce sont les Autre(s) qui le déterminent, sans que le sujet n'ait d'initiative propre. Cette analyse de la violence va plus loin en montrant que le « sujet » est mis à mal dans sa relation éthique avec l'Autre.

Une compréhension du « sujet », sous cette optique, exige une rhétorique omniprésente, utilisant à profusion des hyperboles qui se télescopent les unes aux autres, des phrases affirmatives, des glissements de sens du prescriptif au descriptif et des métaphores pour le moins dérangelantes (prenons pour exemple « l'hémorragie d'hémophile » (*AE*, p. 147) qui illustre la donation sans limite du soi obsédé.) Cette rhétorique cherche à décrire cette altérité

inouïe qui nous compose. Elle décrit cette sensibilité première qui nous mobilise au service du bien (ici, on accède à l'autrement qu'être) et elle est en parfaite cohérence avec le propos général du livre qui décrit une relation où l'Autre me prédomine jusqu'à mon sacrifice pour lui. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est sans doute autant un essai de philosophie qu'une exhortation pour dépasser notre simple condition de vivant et accéder ainsi au règne du bien, au-delà de la nature, tendant vers la sainteté. Cette rhétorique qui cherche à faire subordonner les énoncés descriptifs aux prescriptifs est d'autant plus pernicieuse qu'elle prescrit non pas une législation, mais une « identité » comprise comme façon de se-donner-à-l'autre.⁴⁵ Les analyses rapides de Simone Plourde⁴⁶ ne nous auront pas convaincus du contraire.

Nous tâcherons d'étudier cette problématique sous la perspective de l'économie du sujet. Si le propos d'*Autrement qu'être* est nettement plus autosacrificiel que celui de *Totalité et infini*, c'est qu'il n'est absolument pas question ici de faire des concessions à la nature de l'être humain, mais d'inspirer l'humain vers sa sainteté, seule source de sens pour Levinas. Or, nous pressentons quelque chose de grave dans ce mouvement et c'est ce que nous

⁴⁴ Cf. *op.cit.* Haar, M. p. 96.

⁴⁵ cf. 5.2.b. Cette subordination est notée par Bailhache *op. cit.* p. 272 et étudiée dans ses problèmes discursif par Lyotard cf. LYOTARD, Jean-François, *Logique de Levinas (in) Textes pour Emmanuel Levinas*, col. Surface, Paris, 1980 Elle conduit, selon Haar, vers une contrainte auto-destructive : «The literary expression of this theme is beautiful, dramatic, full of passages that are very embarrassing to read and often of a nearly unbearable violence. (...) The subject –possessed, chased, obsessed, intoxicated and driven crazy by a destructive proximity (without distance) – not only has no relation with the Other, but suffers so violent an internal pressure that it explodes, or rather implodes, melt into the Other, drowns itself within the infinite absence-presence pre-absence of the other. It sink into the non-place of a strange opening where every being, including the self, far from appearing and being illuminated, vanish into apparent « gift » wich is not based on the *sacrifice* of every self-related being-in-the-world and thinking, as in the late Heidegger, but on the self destruction of the ego. » cf. *op.cit.* p. 105

aimerions révéler dans ce chapitre. Ce n'est pas tant la rhétorique déployée pour livrer cette pensée qui nous inquiète que le lieu même – ou plutôt le non-lieu – qu'elle tend à décrire et d'où elle prétend émerger. Nous craignons que par ce type d'incantation l'être humain ne sache plus vivre ; que le sujet, ici par définition pour-l'autre, oublie les plaisirs que la vie peut receler et que par cette dé-possesion, il ne puisse même plus offrir de la joie à Autrui. L'autre jouissant des nourritures terrestres et même spirituelles compose aussi la subjectivité et lui donne, nous semble-t-il, un aplomb permettant le don généreux et peut-être surtout la connaissance de la *valeur* de ce don. La violence la plus manifeste qui s'exprime dans cette dernière philosophie défendue par Levinas est celle qui vient avec l'hétéronomie du sujet, otage de l'autre, contraint à tout donner à l'autre sans se donner l'occasion d'apprécier la vie. Violence faite à la jouissance même du sujet, par le rapt de l'Autre.

5.2. Une sensibilité déjà livrée à autrui

5.2.a. Genèse d'une subjectivité entièrement pour l'autre dans *Autrement qu'être*

Il faut noter que, semblablement à *Totalité et infini*, la jouissance est encore dans *Autrement qu'être* « la singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi. Pelotonnement d'un écheveau – mouvement même de l'égoïsme. » (AE. p. 118) La consommation se produit avant toute possibilité de signification et donne sa consistance au moi qui assimile l'autre des nourritures.

⁴⁶ PLOURDE, Simone, Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité, col. La nuit surveillée, ed. Cerf. Paris 1996, 160pp. PLOURDE, Simone, Emmanuel Levinas : une éthique déconcertante, (in) Laval

C'est le processus même de la vie comprise non tant comme survie, mais comme « jouissance de la jouissance » qui permet cette première saisie du moi. La sustentation (la matière extérieure qui est assimilée à mes forces) est une étape essentielle pour saisir « l'identité » du sujet ou, du moins, son unicité de moi.

Plus : le contentement de l'ego est la *condition* de son assistance pour autrui : « Il faut qu'il (le moi) puisse se complaire en soi comme s'il épuisait l'*eidos* de la sensibilité, *pour* que la sensibilité *puisse*, dans sa passivité – dans sa patience et sa douleur – signifier « pour l'autre » en dévidant l'écheveau. » (AE, p. 118, souligné par moi) Dans cette analyse phénoménologique de la jouissance (qui se trouve bien en deçà d'une conscience thématitante), épuiser l'*eidos* de la sensibilité signifie sentir, à travers la saveur, la nourriture qui me remplit. Cela signifie se complaire de sa vie elle-même autant que de ce qui l'a fait vivre. (AE. p.118) Choisir le mot *eidos* plutôt que forme intelligible ou de tout autre synonyme nous ramène à la signification archaïque du terme grec qui renvoie à « l'aspect extérieur ou la forme d'un corps. »⁴⁷ Cela décrirait bien en tout cas l'enroulement du moi sur le soi qui compose la nécessaire séparation du sujet : son individuation. Il nous semble qu'encore ici l'individu doit se trouver contenté, assouvi (il faut, dit Levinas, épuiser l'*eidos* de la sensibilité) avant de *pouvoir* se donner pour-l'autre. Car seule une certaine forme de repos dans l'être, seul le corps sustenté rend le soi vulnérable, sensible au traumatisme causé par autrui : « Sans l'égoïsme se complaisant en lui-même la souffrance

théologique et philosophique 1999 55(2) pp. 205-213

⁴⁷ *op. cit.* Y. LAFRANCE, art. *eidos* « *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE* », p. 764

n'aurait pas de sens (...). » (AE, p. 118-119) L'égoïsme et la satisfaction du Moi voulant vivre demeurent des pré requis à l'éthique, mais il est immédiatement contesté à même la sensibilité du soi qui vire en don de lui-même.

Car le soi qui est le noyau « identitaire »⁴⁸ du sujet se fait recouvrir par le moi qui s'enroule autour pour lui rapporter des jouissances, mais encore et surtout, pour les offrir à l'Autre. L'individualisation s'accomplit, comme nous le croyons, dans cette direction du pour-moi au pour-l'autre à cause de la nature du soi qui est *pour-l'Autre*, identité que nous découvrirons bientôt à travers l'obsession. La jouissance individualise, me fait sujet indépendant dans l'être, mais dès le moment où elle se réalise, elle est aussitôt questionnée par l'Autre pour lui être donnée. La jouissance vire ici en un masochisme patent : le soi se drape des draps confortables du contentement, mais avant même de connaître ce contentement, il les donne aussitôt, jusqu'à sa dénudation. Levinas dit qu'avant de pouvoir donner, « il faut au préalable jouir de son pain (...) pour y donner son cœur – pour se donner en donnant. » (AE. p.116) certes, la jouissance semble toujours être le socle de l'individualité, sauf qu'en nous constituant, elle est tout aussitôt délivrée pour l'autre, sans même nous laisser, nous le verrons, l'occasion du bonheur – en nous plongeant au contraire aussitôt dans la douleur. Comme si l'instant de la jouissance n'était vécu que pour être rejeté en connaissance de cause, dans la spoliation souffrante de notre jouissance. Nous partageons ici la compréhension que fait Michel Haar du processus :

Initially, pre-reflexively, and without any concept, sensual pleasure is intimately affected by the Other. But how precisely ? Trough pain ! But witch pain ? Self-compliance of pleasure is always already torn out of it self by the painful for-the-Otherness. Self-identity of pleasure or self-equality would be in spite of myself exposed to the other as being in need or possibly deprived of this very satisfaction. The fulfillment of my hunger or appetite would be immediately and primordially reveal the Other as hungry or needy. That is, according to Levinas, the meaning of sensibility as vulnerability. «Sensual immediacy is immediacy of both pleasure and frustration.»⁴⁹

Individualisation vient ici de pair avec abnégation. Le «moment» de la jouissance ne peut être consommé pour lui-même, il est consumé immédiatement en *pour-l'autre*.

5.2.b Que ce don est prescrit au nom du sens.

Nous avons ici les deux pôles de l'individualité du sujet : à la fois une (identité) dans la jouissance et, immédiatement, pour-l'autre dans le don : donc un-pour-l'autre. Et par cette vulnérabilité foncière du soi (d'emblée affectée par une détresse inhérente à l'Autre), la satisfaction est toujours dérangée, voir blessée et, par là, se transmue en sens :

Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même – ce qui est son «égoïté» même, sa substantialité. Mais aussitôt énucléation du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, insomnie, au-delà des retrouvailles du présent – douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige qui l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il «assume» l'autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise, dans cette vulnérabilité, le mouvement de l'*autre inspirant le même* – douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens ; le sens, c'est-à-dire le même-pour-l'autre. Jusque là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle, la sensibilité est sens. (AE. p. 104-105 *souligné par Levinas*)

Notons d'emblée ici l'ambiguïté de l'avant-dernière phrase qui oscille entre la description et la prescription : «Jusque là *doit* aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! » Il n'importe pas tant de savoir s'il s'agit d'une tentative de

⁴⁸ Pour toutes les occurrences relatives à l'identité, il faudra, dans ce chapitre, rapporter cette identité à sa principale composante qui est son bouleversement par Autrui. Identité faite d'un traumatisme de l'Autre donc.

description valable d'une sensibilité originaire, mais bien d'assumer cette vulnérabilité. Il faut choisir d'approfondir jusqu'au bout la défaillance du bonheur, la vulnérabilité du moi égoïste, pour s'y découvrir irrémédiablement blessé par l'autre. Ainsi comprenons-nous mieux ce *doit* qui intègre une phénoménologie de la sensibilité à une assomption du sacrifice de soi pour l'autre ; qui intègre une description à la prescription. Gardons en tête, pour la suite du chapitre, l'idée de cette «prescription» originaire lourde de conséquences. Assumer complètement son affectation par l'autre en analysant profondément les implications de ce «premier contact» conduit à la signifiante de la vie humaine, c'est là toute l'entreprise d'*Autrement qu'être*.

5.2.c. Une temporalité humaine fondée sur l'Autre fait une vie reposant sur Autrui

Peut-on parler vraiment d'un choix dans le registre d'une sensibilité aussi épidermique que celle-ci, d'où le temps lui-même émerge ? La sensibilité est diachronique : elle n'est pas traversée d'un seul temps. Elle est certes émue par celui, immédiat, de la jouissance qui saisit l'individualité. Elle est cependant plus profondément affectée par celui, immémorial, «du pour-l'autre en guise de responsabilité.»(AE. p. 127) Le présent que je vis n'est pas premier : je suis d'abord quelque chose de créé par Autrui. Le soi-même, l'identité, est tributaire d'une altérité qui l'a composée et la compose toujours : le soi-même n'est pas cause de lui-même, il est créature d'autres. En cela, le soi se saisit dans un

⁴⁹*Op.cit.* HARR p. 102

temps préoriginnaire, avant la présentification, avant la chronologie du temps ; dans un temps qui vient avant la temporalité, mais qui nous compose. La sensibilité qui regroupe ces deux temps antinomiques (le présent «vivant» de la jouissance et le passé anarchique de la création – précédant toute possibilité de représentation) est la trace de cette diachronie et elle trame la temporalité concrète de l'être humain. L'affectation par l'Autre (le pathos) vient avant le présent même de la sensibilité, dans un passé anté-originaire, pourtant découvert dans le présent de l'affection. L'intentionnalité vient après ce tramage du temps, ce qui fait qu'aucun acte de conscience ne peut thématiser cette relation première avec l'Autre et le temps⁵⁰. Nous reviendrons sans cesse sur «l'anté-originalité» de ce présent qui décrit la base même du rapport éthique sur laquelle se fonde notre critique, car cette anté-originarité détermine la préséance inassumable de l'Autre sur le sujet. Choisir la vie joyeuse du Moi ne peut se faire qu'à rebours, puisque la subjectivité de la sensibilité est fondamentalement composée du pour-l'autre, elle est «un abandon sans retour, la maternité corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement, pur subir.» (AE. p. 127).

5.2.d. La maternité comme don à Autrui

Cette création du sujet fait en outre qu'avant même de vivre comme un corps vivant, je suis lié corporellement à l'autre. Rendre compte de la corporéité

⁵⁰ cf. Harr, p. 99

comme maternité permet de lier d'une façon complexe le don de soi avec notre nature corporelle intime :

L'expérience sensible en tant qu'obsession par Autrui – ou maternité – est déjà la corporéité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d'elle. Corporéité de corps propre signifiant, comme la sensibilité même, un nœud ou un dénouement de l'être, mais qui doit contenir aussi un passage à la signification physico-chimico-physiologique du corps. Vers elle conduit certainement la sensibilité en tant que proximité, en tant que signification en tant que l'un-pour-l'autre – qui signifie dans le donner quand le donner offre non pas la fluxion du superflu, mais le pain-arraché-à-sa-bouche. (AE p. 123-124)

Ainsi, la maternité est une métaphore ancrée dans le concret et qui représente la matérialité du corps qui est originairement liée à Autrui. Plus encore, comme le remarque Philippe Langlois, citant Levinas : « le se du se *ronger* dans la responsabilité est l'incarnation. »⁵¹ À même la corporéité du sujet se trouve cette donation contre-intuitive qui fait défaut dans le règne de l'être. Dans ce don de corps à corps s'accomplit un surplus du sens sur la vie pour soi.

Mais donner fait du sens sans pour autant que nous fassions cela *pour* faire du sens. Aucun salut n'est promis à celui qui se donne ainsi, son sacrifice de lui-même est purement désintéressé. Blessé par l'autre dont la seule présence l'appelle, le soi s'épanche pour lui jusqu'au sens – jusqu'au sang, pourrait-on ajouter par homonymie et sans même forcer la pensée de Levinas.

Le dévouement à l'autre est inscrit dans la chair et est, pour Levinas, prééminent sur la vie elle-même, car il en est le sens même⁵². Certes, paraît-il, le moi détient à même sa sensibilité la plus immédiate un ressort qui le fait se donner à l'Autre ; comme si déjà dans l'écheveau se trouvait l'énergie potentielle entraînant le dévidement de la bobine.

⁵¹ *Op. cit.* p. 116

Voici le cercle de notre explication clos : la sensibilité comprise comme l'un-pour-l'autre est cette vulnérabilité première où je suis d'emblée sensibilisé à l'Autre, à qui par conséquent je donne aussitôt le pain même de ma bouche. Dans cette abnégation première qui résulte d'une assomption de ce *pour-l'Autre* surgissent le sens et le temps.

Dans cette phénoménologie de la sensibilité, une différence significative se trouve avec *Totalité et infini* où « le sensible a été interprété dans le sens de la consommation et de la jouissance. » (AE. p. 120, note de bas de page) Certes autrui prenait son importance dès la possibilité du recueil en soi dans la demeure, mais son contentement originaire, vécu comme séparation, n'était pas lui-même déjà vulnérable, ne se consumait pas d'emblée pour Autrui qu'il accueillait généreusement. Dans *Autrement qu'être*, la corporéité qui inclut d'emblée la maternité «soumet le biologique lui-même.» (AE. p. 173) Il est complètement livré à Autrui. C'est cette différence qui nous intéresse particulièrement entre les deux œuvres. Une abnégation originaire inscrite à même la constitution de l'individu sépare *Autrement qu'être* de *Totalité et infini* et semble marquer une étape dans la pensée de Levinas.

5.3. Une liberté assujettie

5.3.a. L'obsession comme pathologie de la sensibilité

L'obsession caractérise l'état de la personne envahie de l'intérieur par Autrui, étranger. Du latin, *obsidere*, – assiéger – en psychanalyse «décrit celui

⁵² Mais peut-être est-il avant tout un sens donnée à ma mort, car enfin, dans ce sacrifice je ne meurs pas pour rien.

qu'assiègent un certain nombre de démons» qui vont jusqu'à se substituer à lui : «ce n'est pas le sujet qui parle, les inquisiteurs sont là pour désigner par son nom le démon qui l'assiège. » De plus, Freud soulignait «l'aspect dynamique de cette contrainte active». Or justement l'Autre en moi m'affecte continuellement, en deçà de mes volontés propres. Mais ce qui rapproche sans doute plus encore le terme psychanalytique de l'idée d'otage chez Levinas, est justement son aspect temporel où la cause de la névrose obsessionnelle est envisagée comme des «réminiscences vues comme corps étrangers»⁵³.

Avec Levinas, l'obsession est l'intraitable douleur d'une sensibilité toujours déjà sensible à l'inexorable altération de l'autre. Venant avant la conscience, cette relation ne l'aliène pas comme telle, mais, toujours selon Haar « his description reveals a dimension of suffering and quasi-paranoid hunting called the *persecution of the Other*. Obsession is not a pathological modification of consciousness, but the very proximity of human being. »⁵⁴

Ce qui obsède chez Levinas, c'est bien sûr Autrui, mais compris dans son temps où un présent irréparable l'altère sans que personne n'y puisse quoi que ce soit :

Dans l'obsession de cette nudité et de cette pauvreté, de ce retrait ou de ce mourir, où la synthèse et la contemporanéité se refusent, la proximité, comme si elle était abîme, interrompt l'indéchirable essence de l'être. Visage approché, contact d'une peau : visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré – ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé. (AE. p. 143)

Même la responsabilité ne pourra rien contre cette déchéance, et s'en trouvera d'autant plus sollicitée. De cette façon, Autrui me persécute. Envisager son

⁵³ Pour ces quatre dernières citations : Cf. *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE*, art. *Obsession* par M. Schneider, p. 1793.

⁵⁴ Cf. *op. cit.* Haar p. 99

prochain c'est ne pas pouvoir saisir sa déchéance comme on peut se saisir des essences du monde. Pour Levinas, nous sommes avant tout conscients de la mort à travers celle des autres :

Tout ce que nous pouvons dire et penser de la mort et du mourir et de leur inévitable échéance, il nous semble de prime abord que nous le tenions de seconde main. (...) Ce savoir nous vient de l'expérience et de l'observation des autres hommes, de leur comportement de mourants et de mortels connaissant leur mort et oublieux de leur mort (...). (M&T. p. 9)

Voir une existence s'abîmer doucement devant soi ne peut pas laisser indifférent. Ceci conduit à une autculpabilisation extrême « d'être-là-devant-l'autre », témoin de sa déchéance: « Trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, fautif, comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre...» (AE. p. 145) Si je « manque » l'autre, c'est que je ne suis jamais assez là pour saisir cet étiolement du temps. Cette passivité absolue de la relation avec l'Autre ne laisse aucune possibilité, elle est un subir radical et provoque une autculpabilisation extrême et impuissante. Nous en sommes à cette fameuse passivité plus passive que toute passivité où je suis accusé sans encore pouvoir faire quoi que ce soit : la persécution est un traumatisme, une violence qui me prend avant même la possibilité de la parole. Celle-ci est en deçà d'une réceptivité sensorielle, elle est la première relation au temps qui déchoit devant soi.

Voilà ce qu'est la passivité même du pâtir – relation non assumable avec le prochain. Cette obsession entraîne une attention première pour l'autre : rien n'est possible pour contrer cette vieillesse qui s'accomplit devant le moi et cela ne laisse évidemment pas indifférent. Au contraire, mon moi s'offre à la réponse sans même le vouloir. En effet, ce « constat » premier : le vieillissement de l'autre,

impose une attention à lui de tous les instants, mais ne permet rien de plus : aucun acte ne saisit cette déchéance. Il s'agit d'une attention débordant les capacités mêmes de mon être et qui virent par là même en donation continue. Ainsi, le sujet trouve son identité hors du règne l'être en étant d'emblée assigné à la responsabilité. (AE. p.163)

5.3.b. Critique du *conatus essendi*

C'est bien le pâtre de cette obsession qui met le plus radicalement en question «la spontanéité naïve de l'Ego.» (AE. p. 146), Car pour Levinas, le Moi qui affirme sa glorieuse spontanéité de vivant se justifie en fait selon une lorgnette que j'impute à l'autre où mon «je» peut demeurer «un sujet inattaquable dans le respect» (AE. 147). Je peux considérer que l'autre me doit ce respect, parce que moi j'ai préalablement ce respect pour l'autre. De cette façon, le Moi désireux de vivre se considérerait depuis la perspective qu'il construit pour l'autre. Le *conatus essendi*, la volonté de persévérer dans son être autant que faire se peut, n'est pas originaire pour Levinas, il est au contraire rapporté de la considération originaire pour l'autre. Tel est le renversement de perspective de la philosophie de Levinas dans laquelle se range son interprétation finale du *conatus essendi*. L'obsession que nous nous efforçons de décrire ici est originairement pour l'autre : «C'est l'obsession par l'autre, mon prochain, m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement qui ramène le Moi à soi, en deçà de mon identité, *plus tôt* que toute conscience de soi, et me dénude absolument.» (AE. p. 147 soulignée par l'auteur) Le premier contact avec l'autre

qui est celui qu'on fait de son dépérissement engage à le considérer sans limites, en me livrant à lui à chaque instant, M'oubliant pour lui. D'où l'hémorragie de l'hémophile qui est une donation complète de soi pour l'autre, où le Moi se vide de soi pour l'autre. Dans cette relation, je ne peux que m'exposer à lui et me consacrer à lui jusqu'à m'oublier dans ma réponse. Le pronom personnel «moi» ici envisagé comme alliance du moi et du soi renie, dans cette réponse, toute vie pour-soi. Voilà ce qui, dans cette éthique de la responsabilité sans limites, ne nous laisse plus aucune opportunité de bonheur.

5.3.c. Définition de l'individu

C'est ici, dans cet épanchement pour l'autre, que nous nous affirmons en tant qu'individu, capable de répondre de l'autre. Il semble que, depuis l'obsession, la fonction principielle de la parole soit de parer ce silence de mort en signifiant simplement : «je suis là – absorbé à te considérer»⁵⁵. Ainsi pouvons-nous comprendre cette affirmation répétée de Levinas : «*dire, c'est répondre d'autrui*». Dans cette optique, vivre, c'est répondre d'autrui, dire c'est «éprouver son être en signification. »(AE. p. 88). Car se sacrifier en responsabilité tisse le sens d'une vie humaine. Mais avant de pouvoir même être énoncée, cette responsabilité nous semble être véritablement subie jusqu'à une abnégation totale du *pour-soi*, de l'individu jouissant de sa vie et cherchant à perdurer dans son être.

⁵⁵ Nous considérons cette formule comme un dit possible du *l'un-pour-l'autre*.

La possibilité même de la conscience intentionnelle que Levinas essaie d'envisager depuis sa perspective altruiste, se fait dans un retour sur soi qui incorpore cette « exigence irrécusable à l'autre, devoir débordant mon être, devoir se faisant dette et passivité extrême en deçà de la matérialité des choses en repos, inquiétude et patience qui supportent en deçà de l'action et de la passion ; dû débordant l'avoir, mais rendant le *donner* possible. » (AE. p. 173, souligné pas Levinas) Le retour sur soi de la conscience revient en deçà de sa position, vers le soi dérangé par autrui. Identité faite d'une dette irrécusable qui rend d'emblée impossible le *pour-soi* puisque cette récurrence se fait en deçà du *conatus essendi* de la tradition, *elle se fait en deçà même de la dynamique des passions* qui expriment, rappelons-nous en, « un rapport jugé vital entre le moi et une réalité extérieure qui apparaît soit comme le lieu d'un projet existentiel donné, soit comme un obstacle incompatible à ce même projet existentiel »⁵⁶ et de l'activité même qu'elles rendent possible.

La prescription de Levinas qui entraîne une conception du sujet entraîne celui-ci dans une responsabilité totale qui le rend second par rapport à l'autre de qui son individualité dépend. Passivité plus passive que toute passivité qui questionne d'emblée l'indépendance du moi et sa motivation personnelle.

Dans l'obsession, dit Levinas, l'accusation de la catégorie se mue en accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre : accusation sans fondement certes, antérieure à tout mouvement de la volonté, accusation obsessionnelle et persécutrice. Elle dépouille son Moi de sa superbe et de son impérialisme dominateur de moi. (AE. p. 174-175)

⁵⁶ Passage déjà cité au premier chapitre, p. 17, cf, Mineau p. 63

Ainsi, le sujet qui retourne dans cette accusation du *pour-soi* n'est jamais assez *pour-l'autre* pour en répondre adéquatement et n'est jamais assez *pour-soi* pour agir.

5.3.d. Le sujet otage

Or, le sujet privé de toute référence postérieure à cette passivité doit non seulement subir, mais assumer la persécution de ce premier contact avec le visage du prochain. Assumer ce traumatisme implique un don intégral qui se livre non seulement dans la parole, mais qui est celui-là même de la chair. Lévinas définit la subjectivité en ces dures paroles bibliques :

«Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte»⁵⁷ et, dans la souffrance subit, demander cette souffrance [pour] passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, passer de la souffrance à l'expiation pour autrui. (AE. p. 176)

À même la douleur provoquée par la prise en compte d'autrui dans l'obsession s'opère cet engagement *pour-l'autre*. Le sujet responsable cherche en quelque sorte la souffrance, car c'est en elle qu'il vit pour l'Autre et surtout qu'il partage ses souffrances, expie ses péchés – sans pourtant parler de partager ses joies. Ce n'est plus la jouissance qui fonde l'indépendance du sujet, mais c'est bien plutôt la souffrance qui définit son identité morale nomade : la persécution par l'autre est le mouvement même de la récurrence.

Aucune pulsion «naturelle» ne correspond à cette obsession persécutrice puisque celle-ci, mettant en question l'élan vital du sujet avant toute conscience intentionnelle, va à l'encontre de toute espèce de volonté se fondant sur un

⁵⁷ «Lamentation» p. 176.

«amour de la vie» ou un «instinct de bienveillance naturelle ou amour. »(AE. p.177) C'est que cette obsession par l'autre est première et qu'elle détermine une responsabilité qui est au-delà même de toute liberté. C'est une accusation qui vient avant tout acte. Cette accusation vient du pâtir de mon contact avec l'Autre. Je suis interpellé par la détresse ou plutôt par la déchéance de l'Autre qui m'accuse de par sa simple présence, de lui avoir pris sa place. Mon être-là prend la place d'un Autre. Or ma réponse à l'appel d'Autrui est d'abord une écoute, elle se « produit malgré moi (...) comme un coup traumatisant» (AE. p. 90) mon ego. Venant du *pour-l'autre* de ma sensibilité, cet appel ne répond à aucune de mes volontés, il est «absolument hétéronome» dit Levinas. L'autre du «l'un-pour-l'autre» est comme le «pilote dans la nacelle» ou «un principe vital aussitôt assimilé à un principe directeur.» (AE. p. 114) : l'autre commande. «Le sujet est otage.» (AE. p.177) affirme Levinas. Or, dès Liberté & commandement, Levinas affirmait que la suprême violence était la suprême douceur de l'hétéronomie (LC p. 37) parlant ici de la relation d'esclavagisme où l'âme de l'esclave est remplie de l'amour du maître, sans qu'il n'y ait de distance. Or, dans Autrement qu'être le commandement de soi à soi-même se fait toujours selon une violence parfaitement assumée :

Si l'obsession est souffrance et «contrariété», c'est que l'altruisme de la subjectivité otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance *naturelle* des philosophies morales du sentiment. Il est contre nature, non volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique. La persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impute au Moi une faute qu'il n'a pas commise ni voulue et qui le désarçonne de sa liberté. L'égoïsme et l'altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rend possibles. L'égoïsme n'est pas un terme de l'alternative dont l'altruisme serait l'autre terme, la liberté choisissant dans l'indifférence. Les termes ne sont pas du même ordre, mais seule la qualification éthique distingue ici des équivalents. Mais *les valeurs valent avant la liberté* : la responsabilité la précède. La persécution est un traumatisme – violence par excellence sans avertissement ni *a priori*, sans apologie possible, sans logos. La persécution ramène à une résignation non consentie et, par conséquent, traverse une nuit d'*inconscient*. C'est le sens de l'inconscient, nuit où se fait

le retournement du moi en soi sous le traumatisme de la persécution – passivité plus passive que toute passivité en deçà de l'identité, responsabilité, substitution. (AE. p. 195 note, souligné par moi)

Violence de l'obsession qui se développe dans la nuit de l'inconscient. La persécution se comprend dans une pré-conscience et le Moi ne la veut pas, mais elle l'accuse et l'assaille quand même. L'autre qui a traumatisé le soi dans son retour sur lui-même vaut en lui-même plus que la liberté et avant elle. Il constitue une valeur qui vaut avant la liberté. De là se décoche la violence envers ma liberté : violence originaire qui part de l'autre et affecte non seulement la liberté du moi, mais aussi met à mal son bien-être propre.

5.4. Conclusion sur *Autrement qu'être*.

Alors oui, nous pouvons parler d'une violence à l'origine même de l'éthique développée dans *Autrement qu'être*. Certes, elle se fait, selon Levinas, pour le règne du bien qui se différencie de celui de l'ontologie. Cette violence est peut-être juste⁵⁸ ou bonne, mais il n'empêche qu'elle est violence fait envers soi-même et que c'est elle qui détermine ensuite toute la relation éthique. Enfin, selon une perspective quelque peu détachée d'*Autrement qu'être*, ne peut-on pas trouver arbitraire cette séparation entre une violence bonne et une autre mauvaise selon qu'elle soit adressée contre moi ou contre les autres ?

L'obsession de ce sujet qui devient otage de l'autre est révélatrice d'une éthique qui prend pied dans l'abnégation et l'autosacrifice. Bonheur et plaisir ne

⁵⁸ Car pour Levinas il y a des violences justes et d'autres injustes : «Il y a dans la justice beaucoup de violence ; la justice est violence. On oblige l'être unique à se plier à une règle qui ne lui plaît pas (...).Cela

peuvent pas y trouver pied pour la simple raison qu'ils sont des passions de *l'être* humain qui sont d'emblée mises en question par la critique primordiale de l'être ; voir mises en accusation à cause de leur satisfaction ignorant l'appel de l'autre qui vieillit sans cesse devant soi. Certes, cette assignation se fait en amont de la liberté, de la spontanéité joyeuse de la vie et des stratégies du *conatus essendi*, dans un lieu précédent notre conscience même, mais justement elle casse les jambes à cette vie et à cette joie de vivre, elle ne lui laisse plus aucune occasion d'être. Cet univers symbolique d'où surgit l'exhortation de l'éthique levinassienne nous apparaît trop sévère : recelant des « pulsions » autodestructives que nous voyons mal se concilier avec une morale prescriptive. La vie ne mérite pas, chez Levinas, d'être vécue pour elle-même. Ce message conduit à l'aberration suivante selon laquelle si la vie humaine a un sens, elle le gagne par son sacrifice pour autrui. Pensée qui reflète une conscience qui se retourne sur elle-même avec une autculpabilisation malade : tel est la récurrence du soi qui revient en deçà de lui-même, dans une dette impayable. N'est-ce pas là une morale « humaine, trop humaine » pour reprendre l'expression de Nietzsche ? D'autant plus que depuis cette « prescription », la vie humaine est toute versée dans la vulnérabilité et complètement accaparée à la responsabilité pour autrui, jusqu'à la substitution qui prend sous son aile la responsabilité de l'Autre. Est-ce que ma personne, s'étiolant dans le pour-l'Autre ne trouve de valeur à la vie que dans son auto-sacrifice ? Car enfin, est-ce que la seule valeur qu'on peut trouver à la vie est de se livrer complètement à l'autre ? Est-ce qu'il me faudra à mon

tour prescrire ce sacrifice, sans pouvoir dire que la vie, par elle-même, est agréable à vivre ? Il me semble que ces réserves peuvent être adressées contre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, livre où Levinas a combattu avec tant d'aplomb la pensée du *conatus essendi* comme s'il y avait décelé une violence inhérente à l'individu, et qui devait primordialement être adressée envers lui-même pour s'ouvrir au règne du Bien qui est aussi celui du sens.

«Il aura obligé.»
Jacques Derrida.

– Conclusion –

Sur quel chemin nous a entraînés ce parcours de l'œuvre de Levinas ? Ou plutôt, vers quel sommet pointait-il ? Car il faut bien à ces défricheurs d'idées une inspiration qui détermine leur démarche. Nous retenons pour notre part ce puissant désir d'évasion et de liberté qui a mû Levinas depuis ses premiers écrits, jusqu'à *Autrement qu'être* où, désubstantialisé, le sujet part définitivement à l'aventure de l'Autre. Or, si la violence de l'être et du corps inspirait initialement cette impulsion vers un ailleurs qui était frôlé dans le plaisir, nous craignons bel et bien que cette violence n'ait été par la suite réintégrée au sujet en l'ordonnant au service de l'Autre.

Rapt d'une identité traversée par l'altérité et pour-l'Autre : la subjectivité se trouve en quelque sorte désubstantialisée, jusqu'à perdre toute motivation intrinsèque fondamentale. Réalisant cette désubstantialisation qui ressemble davantage, sur le plan de l'éthique, à une destitution, le sujet doit s'incarner dans la responsabilité du pour-l'Autre. Or, dans ce sujet fondamentalement traversé d'altérité, plus aucune volonté propre n'est perçue. Plus aucune nourriture n'est savourée pour soi à un tel point, comme nous l'avons dit, qu'à force de se dépouiller à chaque instant, il ne semble plus rien pouvoir donner. Opinion que nous partageons encore avec Harr : « The abysmal wound of the Other empties the subject and deprives him or her of any self-sufficient ground. » ... « If the ego is herself, deprived of every centre, ' possessed by the Other ' from which place

or from which absence of place can she answer to and for the Other ? » ⁵⁹. Véritable peau de chagrin, le sujet d'*Autrement qu'être* s'abandonnerait pour l'Autre, sans rien pouvoir réellement lui apporter et sans pouvoir lui-même profiter de la vie.

Sans doute que, fidèle à l'intention de Levinas qui était non pas de construire une éthique, mais d'en chercher le sens premier, *Autrement qu'être* se voulait radical justement pour exprimer ce qu'avait de plus important l'éthique entendue comme l'ensemble des principes *humains* qui gouverne l'action des individus afin de ne jamais oublier son noyau fondamentalement altruiste. Il n'empêche que le sens de l'éthique ne doit pas exclusivement provenir de son versant altruiste et dés-intéressé, au risque de sombrer dans une morale mortifiante où aucune passion ni aucune motivation ne permet un véritable don de ce sujet dissipé dans sa substitution. Il faut au moins, selon nous, y réintégrer les principes d'une joie extatique qui rayonnait de *De l'évasion* et de *Totalité et infini*, afin que la vie vaille encore la peine d'être vécue pour ce qu'elle est et pour que cette valeur de la vie puisse même être partagée.

Le bonheur d'un individu nous semble fondamental – et ce pour le secours même d'Autrui. Le sujet doit être substantiel et volontaire, avoir sous ses pieds une base solide pour prendre la décision du don. Il ne faut pas être en constant déséquilibre pour le service de l'Autre. Il nous semble avec le Levinas de *Totalité et infini* que pour donner il faut avoir les mains pleines, et que pour avoir les mains pleines, il faut avoir quelque chose à offrir, et que ce quelque chose doit

⁵⁹ *Op. cit.* Harr, p. 104

avoir pu être apprécié avant même d'être donné. Ainsi seulement, le sujet *saura* offrir ce qui est bon pour Moi comme pour l'Autre. Seul un sujet constitué peut offrir avec les mains pleines.

Il faut pouvoir apprécier cette vie pour ce qu'elle est dans son adhérence même à Moi, comme *conatus*, pour savoir offrir à l'Autre. Au versant altruiste de l'éthique, il faut un versant hédoniste et à la limite égoïste. Cette idée nous est parue présente à l'esprit de Levinas au moins dans *Totalité et infini*, car la sensation d'être un individu était cette jouissance de vivre extatique et c'est depuis cette sphère égocentrique que se trouvait la possibilité de l'accueil d'Autrui. Mais dans *Autrement qu'être*, cette jouissance virant immédiatement en don ne semble pas laisser l'occasion au plaisir d'être apprécié et ne semble pas plus laisser la possibilité au sujet de développer les motivations, les passions et les projets qu'il pourrait partager avec ses semblables.

Pour nous, l'éthique est un surplus du sens sur cette joie de vivre primordiale et non pas un ordre qui nous impose le sacrifice de cette jouissance, comme cela semble être le cas dans *Autrement qu'être*. Sans doute même que cette quête de sens proposée par Levinas peut contribuer au bonheur de l'humanité, mais alors il faut aussi l'affirmer telle et non réprimer chacune des occurrences du bonheur, pour identifier strictement cette quête à un chemin de croix par lequel seulement la vie prendrait un sens. Cette attitude, présente dans *Autrement qu'être* est véritablement mortifère – abnégatrice jusqu'au dénuement le plus complet «du donner le pain même de sa bouche». Comment, dans cette optique, savourer pour soi ces plaisirs qui nous propagent au delà de l'être ? Ne

faut-il pas dire à l'Autre les joies que recèlent la vie, pour que cette parole ait le droit d'être mentionnée dans une éventuelle morale altruiste ? Or pour cela, il faut connaître ces joies, les avoir expérimentées et se donner donc un droit à la jouissance ! L'éthique d'*Autrement qu'être* ne conduit pas à ce droit.

Il nous semble clair qu'une morale doit inclure une certaine forme d'hédonisme et de volontarisme, sinon le sujet se trouve en quelque sorte impuissant à aider son prochain. L'homme doit non tant explorer tous les plaisirs de la vie, mais tendre vers son souverain bien, pour offrir des partager bonheur et significativité avec ses semblables. L'amour de l'humanité ne peut désirer que les biens qui font la valeur de cette vie *humaine* : certes peuvent être encouragés la fondation d'une famille, la contemplation extatique d'œuvres sublimes, les passions captivant toute une vie, les ambitions politiques, et même les rêves de petites maisons ; mais pour promouvoir ces bonheurs de la vie, il faut avoir au moins l'idée de la *joie* qu'il procure. C'est pourquoi l'intentionnalité aurait une part au moins tout aussi importante que cet altruisme premier dans une morale qui se voudrait vraiment généreuse.

Morale bourgeoise que celle-ci, mais la morale n'est-elle pas le luxe d'une existence tournée vers autre chose que sa propre subsistance? Au siècle passé, une grande proportion des marxistes provenaient de familles bourgeoises. La réflexion éthique n'est-elle pas le résultat d'un temps passé à autre chose qu'à sa propre subsistance ? Dans ce luxe, il importe de chercher le souverain bien et l'offrir en toute générosité.

Levinas aura eu l'insigne mérite de trouver le sens le plus haut qu'on puisse trouver à l'altruisme. Ce qu'il faut en retenir, c'est que pour gagner son sens le plus plein, notre vie doit être lancée au secours d'Autrui. Ainsi sortons-nous des projets vains qui caractérisent l'éthique d'un *Dasein* ne vivant que pour le laps qui le sépare de sa propre mort. Les projets du *Dasein* qui est pour-Autrui se sortent de ce cercle lui font accéder à une extériorité signifiante et fertile, dépassant sa vie solitaire et vide d'un sens dépassant sa finitude. Levinas, mieux que quiconque, nous aura fait voir toute la profondeur que peut cacher l'autre homme qui apporte avec lui un sens à la vie et il nous aura fait envisager toute la grandeur spirituelle qu'il y a dans la gentillesse, la générosité et la responsabilité. Mais la question que nous nous posons au terme de ce parcours de l'œuvre levinassienne est la suivante : l'amour de la vie n'est-il pas une condition pour que cette générosité soit elle-même signifiante et même possible? Car ce qui se donne ne doit-il pas d'abord avoir été savouré ? La pomme préalablement mordue pour s'assurer de sa qualité ? La vie ne doit-elle pas d'abord être appréciée pour soi pour être promue aux autres ? C'est sur ces questions que s'ouvre finalement notre recherche.

Bibliographie :

Œuvres d'Emmanuel Levinas :

Autrement qu'être ou au delà de l'essence , col. Le livre de poche, ed. Grasset, Paris, 2001, 286pp.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1982, 235pp.

Éthique comme philosophie première, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, col. Petite Bibliothèque, ed. Payot et Rivages, Paris, 1998, pp. 118.

Entre-nous, Essais sur la pensée sur l'autre , col. Le livre de poche, ed. Grasset, Paris, 1991, 252pp.

De l'Évasion, Introduit et annoté par Jacques Rolland, Fata Morgana, 1982.

De l'existence à l'existant, Vrin Paris, 1998, 173 pp

La mort et le temps, col. Le livre de poche, L'Herne, Paris, 1992

Le temps et l'autre, Quadrige, PUF, 2001 91 pp. ed. Fata Morgana, Paris 1994.

Liberté et commandement, col. Le livre de poche

Totalité et infini, col. Le livre de poche, ed. Nijhoff. Paris, 2000 pp.347

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, ed. Payot et rivage, Paris, 1997, 107 pp.

Littérature secondaire :

a) Monographie

BAILHANCHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas (fragilité et subjectivité)*, Paris, col. Philosophie d'aujourd'hui, ed. PUF, 1994

LARUELLE, François, *Textes pour Emmanuel Lévinas*, col. Surface, Paris, 1980.

DE BAUW, Christine, *L'envers du sujet*, Bruxelles, Ousia, 1997.

DERRIDA, Jacques, *Violence et métaphysique (in) L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici, (in) Textes pour Emmanuel Lévinas*, col. Surface, Paris, 1980

DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Gallilée, 1997.

DUMAS, A. *Bible et violence*, Paris, P.U.F.

CHALIER, Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas*, ed. Albin Michel, Paris, 1998, 225pp.

CHALIER, Catherine, *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

CHASSARD, Pierre, *LEVINAS, altérité et domination*, Mengal, Bruxelles, 1996

LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Champs. Flammarion, Paris, 1996

LYOTARD, Jean-François, *Logique de Lévinas (in) Textes pour Emmanuel Lévinas*, col. Surface, Paris, 1980

MICHAUD, Yves, *La violence*, Paris, Puf, col. *Que sais-je*, 1986, 127pp.

MINEAU, André, *La violence : biologie, histoire et morale chrétienne*, Montréal, col. Interpellation, Médiapaul, 1994, 146 pp.

PLOURDE, Simone, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, col. La nuit surveillée, ed. Cerf. Paris 1996, 160pp.

PLOURDE, Simone, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau*, PUL, Québec, 2003

RICOEUR, Paul, *Autrement, Lecture d'autrement qu'être ou au delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997.

ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, epiméthé, PUF, Paris, 2000

SEBBAH, François-David, *Lévinas, Ambiguïté de l'altérité*, col. Figures du Savoir, ed. Les Belles Lettres, Paris, 2000.

TREMBLAY, Robert, *Savoir faire*, Montréal, Chenelière / McGraw-Hill, 1994, 320pp.

Articles :

BERNASCONI, Robert, «The violence of the face» *Philosophy and social criticism*, vol. 23, #1 1997 p. 81-93

CHALIER, Catherine, «Ontologie et mal», *Emmanuel Levinas, Colloque de Cerisy-la-salle sous la direction de Jean Grech et Jacques Rolland*, ed. La nuit surveillée, Ed. du cerf, Paris, 1993

CHRÉTIEN, Jean-Louis, «La dette de l'élection» *L'Herne*, 1991 p. 262-272

FORTHOMME, Bernard, «L'épreuve affective de l'autre», *Revue de métaphysique et de morale*, 1986, 91, 90-114

GREISCH, Jean, «Éthique et ontologie» *Emmanuel Levinas, Colloque de Cerisy-la-salle sous la direction de Jean Grech et Jacques Rolland*, ed. La nuit surveillée, Ed. du cerf, Paris, 1993

HAAR, Michel, «The obsession of the other, Ethics as traumatization», trad. Marin Gillis, *Philosophy and social criticism*, vol. 23, #1 1997 p. 95-107

MARION, Jean-Luc, «Note sur l'indifférence ontologique», (in) *Emmanuel Levinas, Colloque de Cerisy-la-salle sous la direction de Jean Grech et Jacques Rolland*, ed. La nuit surveillée, Ed. du cerf, Paris, 1993

PLOURDE, Simone, «Emmanuel Lévinas : une éthique déconcertante», (in) *Laval théologique et philosophique* 1999 55(2) pp. 205-213

TAMINEAUX, Jacques, *La première réplique à l'ontologie fondamentale*, L'Herne, 1991 p. 262-272

Ouvrages de référence :

AUROUX, Sylvain, Encyclopédie Universelle de philosophie, Vol. II. « LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES » PUF, Paris, 2002, 3297 pp.

ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS, version informatique # 8, 1993

ROBERT, Paul, Le nouveau petit Robert, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1995, 2467 pp.