



HAL
open science

Levinas : une éthique asymétrique de l'autre horizontal

Young Geol Kim

► **To cite this version:**

Young Geol Kim. Levinas : une éthique asymétrique de l'autre horizontal. Philosophie. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAC008 . tel-02283800

HAL Id: tel-02283800

<https://theses.hal.science/tel-02283800>

Submitted on 11 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine

THÈSE présentée par :

Young Geol KIM

soutenue le : **18 juin 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **PHILOSOPHIE**

**Levinas : une éthique asymétrique de
l'autre horizontal**

THÈSE dirigée par :

M. BENSUSSAN, Gérard

Professeur émérite, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. SEBBAH, François-David

Professeur, Université Paris Ouest Nanterre

Mme. Nordmann, Sophia

Professeur agrégée détachée à l'école pratique
des hautes études

AUTRES MEMBRES DE JURYS :

M. Cohen, Joseph

Assistant Professor of Philosophy, University college,
Dublin(Irlande)

Mme. Maillard, Christine

Professeur au Département d'études allemandes de
l'Université de Strasbourg

M. de Saint Cheron, Michaël

Chercheur affilié à l'École pratique des hautes études
(Histara)

**Levinas : une éthique asymétrique de
l'autre horizontal**

Remerciements

Lorsque je mis le point final à ma thèse, derrière l'écran de mon ordinateur, je pensais en avoir fini avec la fréquentation de longue durée de Levinas. Mais, Levinas m'obsède encore, dans ma vie quotidienne hors écran. Dorénavant, je m'acheminerais vers le face-à-face avec lui, en vue de l'action. Je ferai ces premiers pas avec plaisir -telle sera mon obligation en tant que "lévinassien".

Ce travail ne serait pas sans les rencontres de personnes chères qui m'ont conduit jusqu'ici. Parmi ces rencontres, j'adresse avant tout mes profonds remerciements à mon directeur de thèse, M. Gérard Bensussan, qui a bien voulu accepter de diriger mes recherches avec confiance et bienveillance, et dont les remarques et critiques éclairantes, ainsi que les livres et l'enseignement oral, se sont avérés pour moi inoubliablement précieux et stimulants. Je tiens également à remercier Mme. Sophie Nordmann, Mme. Christine Maillard, M. François-David Sebbah, M. Joseph Cohen et M. Michaël de Saint Cheron qui ont accepté de lire cette thèse et de participer à la soutenance en tant que membres du jury.

Mes remerciements vont aussi à M. Tchi Wan PARK, à M. Seong Woo YUN. Quand j'étais en année de licence à la faculté de philosophie en Corée, ils m'ont montré la voie de ce que c'est que philosopher. Sans eux, je n'aurais pas pu étudier la philosophie jusqu'à la présente thèse.

Je remercie chaleureusement Renée et André CLAVERIE, Coralie Camilli qui ont relu et corrigé avec une profonde gentillesse mon texte en français.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à mes camarades Cyril PFLUMIO, Joseph PARADES, Koki HIRAIISHI, Kei KIRITANI, Yang ZHANG. Je n'oublierai jamais les verres échangés avec eux à Strasbourg.

J'adresse aussi, de tout cœur, mes remerciements à mes parents, à mes beaux-parents qui ont de loin soutenu mes longues années d'études, qui m'ont continuellement encouragé.

Enfin, à ma femme, à mes enfants, je veux dire que je les aime.

Abréviations

* Les abréviations utilisées dans les références aux œuvres de Levinas sont les suivantes :

THI : *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)

QRPH : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934)

EE : *De l'existence à l'existant* (1947)

TA : *Le temps et l'autre* (1948)

EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949/1967)

LC : *Liberté et commandement* (1953)

TI : *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité* (1961)

DL : *Difficile liberté : Essais sur le judaïsme* (1963/1976)

HAH : *Humanisme de l'autre homme* (1972)

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)

ADV : *L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques* (1982)

DQVI : *De Dieu qui vient à l'idée* (1982)

EI : *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (1982)

HS : *Hors sujet* (1987)

AHN : *À l'heure des nations* (1988)

EN : *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre* (1991)

DMT : *Dieu, la mort et le temps* (1993)

AT : *Altérité et transcendance* (1995)

Nota Bene :

* Concernant les autres abréviations éventuellement utilisées dans chaque chapitre, elles seront explicitées dès leur première utilisation.

Introduction

Le 11 novembre 1918 puis le 8 mai 1945, le son de cloche de la flèche du temple s'est propagé. Pour certains pays, il résonna comme « les trompettes d'*Aïda* »¹ pour fêter la victoire, pour d'autres pays, comme « Danses polovtsiennes »² pour annoncer la défaite, et pour d'autres pays encore, comme « Guillaume Tell »³ pour manifester la joie de l'indépendance des colonies. Historiquement, les dégâts causés par la guerre, matériels, immatériels, étaient proportionnels à l'envergure de cette guerre. Cependant, sans rapport avec cette envergure, même si c'est l'acte de vengeance de belligérants qui se battent un contre un (lutte qui finit par la mort de l'adversaire), en dépit de n'importe quelle justification, la guerre n'amène que la frustration profonde et la tragédie. Surtout, bien

¹ *Aïda* est l'opéra en quatre actes de Verdi. Dans l'opéra *Aïda*, entre autres, les « trompettes d'*Aïda* » du second tableau d'Acte II pour la scène du triomphe, est très connue. Le contenu de second tableau de l'Acte II est suivant : « Tout Memphis accueille les soldats victorieux et leur général, Radamès. Amneris, assise à gauche de son père, savoure l'instant (« *Gloria al Egitto* »). Les troupes défilent aux sons des trompettes ; passe le char transportant le butin de guerre, et autour duquel on exécute une danse rituelle. Paraît enfin Radamès, salué par le roi comme sauveur de la patrie. Amneris ceint son front d'une couronne glorieuse. Pour toute récompense, Radamès demande que les prisonniers éthiopiens puissent solliciter la grâce royale. Au moment où on les introduit, Aïda reconnaît parmi eux son père Amonasro qui cache sous les haillons son identité de roi d'Éthiopie. Il n'en affirme pas moins que le roi est mort, avant d'implorer la clémence du souverain égyptien pour tous les prisonniers (« *Ma tu, Rè* »). Ramphis et les prêtres protestent, mais Radamès jette sa voix dans la balance, et il l'emporte : les prisonniers seront libérés, seuls Aïda et son père resteront à Memphis. Pour couronner le tout, le roi offre à Radamès la main d'Amneris ». Piotr Kaminski, *Mille et un opéras*, Paris, Fayard, 2003, p. 1616.

² Ici sont cités des extraits de l'opéra ; notamment du *Prince Igor* en quatre actes, avec le prologue de Borodine. Le prince russe, Igor, est vaincu par les Polovtsiens et fait prisonnier dès le premier acte. Et, les danses apparaissent dans l'acte II. « Les jeunes Polovtsiennes donnent à manger et à boire aux prisonniers russes. Dans le silence de la nuit, Vladimir pense également à Kontchakovna (« *Akh, gdié ti, gdié* »). Les deux jeunes gens échangent des serments, tout en craignant pour leur avenir (duo : « *Ti-li, Vladimir moi* »). À l'arrivée d'Igor, qui ne peut dormir, ils s'éclipsent. Le malheureux prince rumine sa défaite et sa condition de prisonnier (« *Ni sna, ni otd`kha* »). Ovlour, Polovets christianisé sympathisant avec les Russes, propose à Igor d'organiser son évasion. Après un moment d'hésitation, le prince se rend à ses arguments, tout en demandant de réfléchir. Il est rejoint par Kontchak qui lui offre son amitié, ainsi que l'amour de ses belles esclaves (« *Zdarov-li kniaz`?* » - « *O niet, niet droug* ») ; il irait jusqu'à libérer le prince et son fils, à condition qu'ils jurent de ne plus jamais lever les armes contre lui, mais Igor ne peut faire une telle promesse. Kontchak lui propose alors une alliance, et la conquête de toute la Russie. Voyant Igor pensif, il lui présente un somptueux divertissement (Danses polovtsiennes : « *Oulietai na krilakh vietra* »). *Ibid.*, p. 159.

³ C'est l'opéra en quatre actes de Rossini. Guillaume Tell, que l'on connaît bien, est tireur d'élite, et indépendantiste qui délivre la Suisse sous la tyrannie autrichienne de Gessler. Dans le dernier acte, Tell abat Gessler d'une flèche. Et puis, il y a la chute de la forteresse d'Altdorf. Le ciel se dégage, le peuple chante la délivrance. Cf. *Ibid.*, pp. 1355~1358.

qu'un long moment se soit écoulé depuis la Seconde Guerre mondiale, l'homme est toujours dans la peur de la chute de l'humanité qui couve dans les ténèbres.

Étant donné que la Première Guerre mondiale a produit des pertes humaines astronomiques, soldats comme civils, l'homme a conçu de la haine, un dégoût incommensurable pour la guerre. Cependant, ce dégoût, cette haine pour la guerre n'ont pas complètement déraciné l'attrait humain pour la violence. La Seconde Guerre mondiale a montré la maximisation de la destruction, du massacre, de l'atrocité par la bombe atomique – jamais nous n'aurions dû inventer l'incontrôlable puissance nucléaire. Autrement dit, durant cette période, l'humanité a vu la possibilité d'un auto-anéantissement. De ce fait, la Seconde Guerre mondiale, qui a produit beaucoup plus de dégâts matériels et davantage de pertes humaines que la Première Guerre mondiale, a fini par faire promettre à l'homme de ne plus subir l'épreuve effrayante, la situation tragique de la guerre. Les Nations Unies qui furent créées après la Seconde Guerre mondiale sont le fruit de cette promesse de maintenir la paix au sein de l'humanité. Mais, la guerre s'est-elle terminée avec la fondation des Nations Unies? Les Nations Unies n'étaient qu'un leurre, celui d'une paix durable qui serait à portée de main. On dit que nous vivons actuellement le temps pacifique de l'après-guerre. Mais, est-ce vraiment le cas? « De fait, au cours des 2340 semaines qui se sont écoulées entre 1945 et 1990, la terre n'a connu au grand maximum que trois semaines sans guerre »⁴. Il y eut encore continuellement, comme guerres de grande ampleur après la Seconde Guerre mondiale, la guerre de Corée(1950~1953), la guerre du Viêt-nam(1955~1975), les guerres israélo-arabes(1967, 1973, 1982), la guerre Iran-Irak(1980~1988), la guerre du Golfe(1990~1991) et divers autres conflits comme les querelles de classes, ou de villages. Si nous eûmes la paix au cours de cette période, ce ne fut que pendant une période de repos préparatoire à la guerre. « Tel un enfant chaussé de bottes neuves qui saute de flaque en flaque, la guerre[l'histoire] avance d'un bain de sang à l'autre : de la Première Guerre mondiale à la Seconde et à la guerre froide [...] »⁵. Et à présent que la réalité d'une arme de destruction massive atteint

⁴ Alvin et Heidi Toffler, *Guerre et contre-guerre : Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, trad., Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Hachette/Pluriel, 1996, p. 24.

⁵ Yuval Noah Harari, *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité*, trad., Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2015, pp. 428~429.

le niveau le plus haut, l'humanité est en train de retenir passagèrement son haleine en s'inquiétant de la disparition de l'existence même de la planète.

Cependant, les guerres passées continuent à influencer sur notre vie quotidienne d'aujourd'hui. La façon de vivre notre vie quotidienne est la façon même de mener nos guerres personnelles pour survivre. Si le but de la guerre est la paix, le but de la vie serait le bonheur. Mais si chacun ne poursuit que le bonheur de soi-même en le considérant comme le bien suprême, mon bonheur se heurte inévitablement au bonheur d'autrui. Parce que, bien qu'il y ait le bonheur autour de nous, chacun veut acquérir le bonheur qui est au sommet de la pyramide sociale. À présent, l'humanité connaît une prospérité sans précédent grâce à la révolution agricole, à la révolution scientifique, et à la révolution industrielle. Mais il y a la caractéristique consolidée de l'être égocentrique avec l'attachement au « moi » et à « mon propre lieu » derrière l'abondance, la sécurité, et la commodité. On dit que nous gagnons « notre » vie, veillons sur « les nôtres », luttons contre la maladie pour garder ou élargir « notre » bonheur. Ce bonheur pour le futur plutôt qu'aujourd'hui peut pourtant être justement ce qui nous détache de l'autre. Le *je* fait semblant délibérément d'ignorer le fait que le *je* a intercepté la place de l'autre sous le soleil à cause de l'avidité qui ne croit qu'à mon bonheur. L'autre se prélassait déjà au soleil. Le *je* doit s'ôter de son soleil.

Levinas dit que « l'être a toujours à être, l'être est *conatus essendi* – dans la vie être veut dire tout de suite guerre »⁶. Alors, la guerre, n'est-elle pas ce qui est la manifestation de notre vie? La guerre ne commence-t-elle pas déjà dans le moi qui exalte son propre être – en persévérant dans son être, en se préoccupant de soi-même? Les individus pensent chacun à leur propre sort, à leur propre bonheur et ces individus sont ensemble. « Chacun d'entre nous qui persévère dans la complaisance de soi, l'allergie des autres, a une façon d'être ensemble avec les autres qui s'accommode de l'égoïsme de chacun »⁷. Le moi risque plutôt son être pour le bonheur. Le moi qui se soucie d'occuper l'aire de mon être est égoïsme. Et, il est confusément avec l'autre égoïsme qui apparaît de la même manière. Dans cette situation, la guerre est inévitable. « La vérité du réel, de tout être, de l'être en

⁶ Emmanuel Levinas, « L'intention, l'événement et l'Autre : Entretien avec C. von Wolzogen », in *Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007/1 – n°93, p. 17.

⁷ Félix Perez, *Apprendre à philosopher avec Levinas*, Paris, Ellipses, 2016, p. 193.

général, c'est la guerre. Telle est la donnée la plus originaire, la plus évidente. Nous commençons tout *dans et par* la guerre »⁸. Levinas cite souvent l'admirable formule de Pascal : « Ma place au soleil, c'est l'image et le commencement de l'usurpation de toute la terre ! » Puis-je revendiquer triomphalement une place au soleil? « Ma place au soleil » est-ce légitime? Il faut que je tiens compte du fait de pouvoir priver tous les autres de leur place. Pour ma terre, mon lieu, mon « Da-sein », ma revendication qui comporte « une indécence et une violence » déclarerait la guerre avec des êtres sans penser au pour-l'autre. « Comme si le *moi* empêchait, de par sa position même, la pleine existence d'autrui, comme si en s'appropriant quelque chose, il risquait de l'avoir ôté à quelqu'un »⁹.

On procède en apparence comme si le moi a le droit de préserver son être, augmenter son propre bonheur à la place au soleil. Mais, par le fait simple d'être là, si le moi a déjà usurpé l'espace vital de l'autre, on devrait dorénavant différemment poser la question : « Ai-je droit à l'être? »¹⁰. Ai-je le droit de persévérer dans l'être? Cette question exprime avant tout l'humain dans le souci pour autrui. L'humain fait émerger la possibilité de sortir du quant-à-soi. Pour comprendre le sens de l'humain, Levinas ne commence pas à « penser au souci que les hommes prennent des lieux où ils tiennent à être-pour-être »¹¹, car l'humain ne devient pas sourd aux plaintes et aux pleurs d'autrui, à sa souffrance et à sa mort. On doit se demander si l'on n'a pas opprimé à ma place quelqu'un d'autre. « C'est le[mon] thème principal maintenant : ma place dans l'être, le *Da-* de mon Dasein, n'est-il pas déjà usurpation, déjà violence à l'égard d'autrui? »¹². La présence d'autrui met mon *conatus essendi* en question. En s'efforçant de déplacer la spontanéité centrée autour du Sujet vers une recentration autour de l'Autre, Levinas est conduit à penser avec de nouveaux faits ou de nouveaux éléments la relation entre le Moi et l'Autre en l'inscrivant dans la sphère de ce qu'il qualifie d'*éthique*. Le Moi n'est plus premier. L'Autre passe avant le Moi. Cette idée de la priorité de l'Autre renverse l'ontologie préexistante de la tradition philosophique. C'est la transition de l'ontologie vers l'éthique

⁸ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2^e tirage, p. 36.

⁹ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2010, p. 167. (Dorénavant abrégé *AT*)

¹⁰ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, p. 257. (Dorénavant abrégé *DQVI*)

¹¹ Emmanuel Levinas, « L'Autre, Utopie et Justice », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 261. (Dorénavant abrégé *EN*)

¹² Emmanuel Levinas, « Violence du visage », in *AT*, p. 180.

que vise Levinas. Selon lui, le sujet ne peut pas faire valoir son droit d'être, soit le droit d'être du soi-même devant l'Autre. Parce que le véritable sens de la subjectivité ne consiste pas à devenir substance, mais à se dévouer à l'Autre.

Depuis Aristote, toute la métaphysique a entamé la recherche des premières causes à partir de l'être. C'est la tâche principale de la philosophie. « Il s'agit [...] d'élucider les structures causales des êtres qui se manifestent à nous – de les élucider en tant que noyau ontologique des phénomènes. Comme ces “causes” sont premières parce qu'elles fondent originellement les êtres, et qu'elles rendent possibles, justifient ou “sauvent” les apparences, la métaphysique s'appellera aussi “philosophie première” »¹³. La métaphysique a pour objet l'être en soi. Et « L'être serait un tout. Être où rien ne finit et rien ne commence. Rien ne s'oppose à lui et personne ne le juge »¹⁴. L'être n'est connu que selon sa perspective, que de son côté. Autant dire que cette métaphysique est l'ontologie et la philosophie advient qu'en devenant ontologique. L'ontologie ramène l'inconnu au connu, l'étranger à l'identique, c'est-à-dire l'autre au même. L'ontologie comme philosophie première était donc dès le début une « philosophie du pouvoir »¹⁵. « La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être »¹⁶. La philosophie occidentale n'arrache pas l'autre du même. Elle lamine les différences. L'autre ne se pose que dans le même se reposant sur lui-même. L'autre n'est reconnu que pour posséder, saisir, connaître. Ce qui est révélé par l'autre, c'est ce qui est révélé par le moi. L'autre n'est vu qu'au travers de l'identification comme il paraît m'être donné à moi-même par moi-même. Mais « comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors »¹⁷, ce qui ramène l'autre au sein du même, comment je l'accepte aisément? « Nous sommes habitués à une philosophie où esprit équivaut à savoir, c'est-à-dire au regard qui embrasse les choses, à la main qui les prend et les possède, à la

¹³ Johannes Hirschberger, *Abrégé d'histoire de la philosophie occidentale*, adaptation fr., Philibert Secretan, Éd. Universitaire Fribourg Suisse, 1990, p. 41.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 4^{ème} édition, 2006, p. 267. (Dorénavant abrégé *DL*)

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*[1961], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 38. (Dorénavant abrégé *TI*)

¹⁶ *TI*, pp. 33-34.

¹⁷ *TI*, p. 34.

domination des êtres et où la confirmation de soi est le principe de la subjectivité »¹⁸. La primauté du Même, la priorité de la connaissance, était jusqu'à présent la leçon occidentale que nous suivons.

« Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir »¹⁹. Levinas a donc voulu échapper à l'ombre de l'être, à l'ombre de l'identité. Il s'agit de renverser l'idée selon laquelle l'ontologie serait la philosophie première. « Levinas tient que, captive de son origine grecque, la métaphysique a ordonné la pensée à la logique du Même, au primat de la substance et de l'identité. Mais selon lui, il est impossible de rejoindre une pensée authentique de l'Autre (et donc une éthique du lien à autrui) à partir du despotisme du Même, incapable de reconnaître cet Autre. La dialectique du Même et de l'Autre, envisagée "ontologiquement" sous le primat de l'identité-à-soi, organise l'absence de l'Autre dans la pensée effective, supprime toute véritable *expérience* d'autrui, et barre le chemin d'une ouverture éthique à l'altérité. Il faut donc basculer la pensée vers une origine différente, [...] qui propose une ouverture radicale et première à l'Autre, ontologiquement antérieur à la construction de l'identité »²⁰. L'origine différente, ce serait l'éthique pour la sortie de l'être. « C'est la reconnaissance de la "sainteté" »²¹. Le souci de l'autre emporte le souci de soi, c'est, dit Levinas, la « sainteté »²².

Le souci de l'autre est l'ouverture à l'autre. Il faut d'abord sortir de l'être pour manifester le souci de l'autre. Autrement dit, il faut la révolte du sujet contre son absorption dans la totalité. Il faut suspecter la légitimité de notre tradition ontologique reposant sur le primat de l'être. Il faut en plus s'avancer au point de briser la logique de l'être qui réduit toujours l'Autre au Même. Comme l'autre ne vient pas après l'être, la

¹⁸ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), pp. 115~116.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 157. (Dorénavant abrégé *AE*)

²⁰ Alain Badiou, *L'éthique : Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, pp. 34~35.

²¹ Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2008, p. 178.

²² « Elle[l'éthique de Levinas] ne peut se définir que comme sainteté. C'est là tout le courage de cette philosophie que d'avoir sorti la sainteté du seul domaine de la transcendance religieuse et de l'avoir introduire dans le domaine de la raison, du concept en même temps que de la métaphysique. [...] Cette volonté d'introduire la sainteté au rang des catégories philosophiques est l'aboutissement, le parachèvement de cette conscience qui habita si longtemps Levinas », Michaël de Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983~1994 suivis de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», nouvelle édition, 2010. pp. 74~75.

relation antérieure à l'ontologie doit être affirmée. Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître la priorité de l'autre en accusant l'absurdité ontologique, d'ailleurs le moi ne doit pas s'en tenir à la reconnaissance de l'autre. Il doit se mettre en question par rapport à l'autre « au point de ne pouvoir lui répondre que par une responsabilité qui ne saurait se limiter et qui s'excède sans s'épuiser »²³. S'interroger sur le sujet sous le signe de l'autre, il n'y a possibilité d'éthique qu'à cette condition.

L'autre se tient en face de moi. Mais, l'autre vient de « là où il[l'autre] est toujours déjà autre de ce qui peut se donner comme présence, comme figure ou figuration en présence »²⁴. Donc, l'autre et moi ne conforment pas adéquatement l'un à l'autre, car cette relation n'est pas simplement une mise en relation de deux termes. Cet autre étranger, Levinas découvre son problème dans la dimension éthique. Si l'autre n'est pas pensé dans la dimension éthique, il serait encore pensé en tant que l'existence dans la vérité de l'être. Levinas a pensé à l'altérité de l'autre qui n'appartient pas précisément au même genre que moi, « qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même »²⁵. L'altérité de l'autre, à cause de son étrangeté, son irréductibilité à moi, est au point qui dépasse la portée de notre compréhensibilité. Donc, nous devons accueillir l'autre sans le mesurer tel qu'il est. Voici le primat éthique de l'Autre sur le Même. L'éthique de Levinas repose toujours sur l'autre comme prééminence absolue.

Levinas n'offre pas la loi, le concept et les fondements à son éthique, ne disserte pas sur la vertu, le droit et le devoir. Son éthique ne peut donc jamais se donner comme le théorique. « L'éthique lévinassienne, non seulement subordonne la théorie à l'éthique, mais encore nous fasse comprendre que la théorie n'a pour ainsi dire pas d'existence autonome, en soi et par soi, qu'elle n'est rien d'autre qu'une modalité dérivée et une dégradation de la vie éthique originaire »²⁶. Alors que l'éthique traditionnelle se fonde sur la formulation de règles adaptées aux actions s'inscrivant dans la société, l'éthique lévinassienne s'instaure à partir de l'autre qui prime plus que tout. Et notre humanité coïncide avec cette reconnaissance de la priorité de l'autre. L'éthique lévinassienne souligne particulièrement « l'éveil d'une responsabilité *pour* la responsabilité de

²³ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 73.

²⁴ Joseph Cohen, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », in *Cités*, Paris, PUF, 2014/2 – n° 58, p. 48.

²⁵ *TI*, p. 33.

²⁶ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, op. cit., p. 61.

l'autre »²⁷. Nous allons donc voir qu'elle apparaît comme la responsabilité envers l'autre. Et cette responsabilité serait au-delà de toute condition ontologique, au-delà de l'Essence.

Il y a la responsabilité de l'autre avant d'avoir-à-être. Tout d'abord, la responsabilité ne désigne pas mon obligation que je porterais eu égard à ma propre condition ontologique. Elle me vient de l'autre. C'est-à-dire, elle s'impose invinciblement au moi. Pour Levinas, la figure de la subjectivité se fait jour sous le signe de la responsabilité, alors que la subjectivité ne se fonde pas en possibilité propre au sujet de se constituer ou de se reconstituer souverainement. Parce que « la responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir" d'un "ultérieur-à-tout-accomplissement" du non-présent, par excellence du non-originel, de l'anarchique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence »²⁸. La responsabilité est celle pour l'autre, pour ce qui n'est pas mon fait. Mais cette responsabilité n'est pas dérivée du soi capable de prendre la décision d'être responsable. Elle ne renvoie pas à ma liberté. « Être responsable, c'est être responsable avant toute décision. Il y a là une échappée, une défaite, une défection de l'unité de l'aperception transcendantale, comme il y a une défaite de l'intentionnalité originelle de tout acte. Comme s'il y avait ici quelque chose avant le commencement : une *an-archie*. Et cela veut dire remise en cause du sujet comme spontanéité ; je ne suis pas à moi-même mon origine, je n'ai pas mon origine en moi »²⁹.

Je suis voué à l'autre. Autrement dit, je m'offre à l'autre pour prendre sur soi et pour donner. Je prends sur moi tous les problèmes, toutes les souffrances et les souillures de l'autre, et aussi je donne à l'autre mon corps, mes biens, mes mérites. Cette relation inintelligible dans l'être, elle interrompt mes préoccupations égocentrées, interprète la responsabilité pour ce que je n'ai pas commis. Cela ne repose sur aucun engagement, ne commence jamais dans mon présent. Je suis assigné avant tout engagement et tout commencement. C'est « l'anachronisme d'une dette précédant l'emprunt »³⁰. Je ne dois pas oublier que je le laissais seul à sa solitude pendant que l'autre souffrait toujours « plus que ce que je ne pourrai jamais souffrir et que ce que je ne pourrai jamais supporter pour

²⁷ Joseph Cohen, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », art. cit., p. 46.

²⁸ *AE*, p. 24.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2006, p. 201.

³⁰ *AE*, p. 178.

lui »³¹. L'autre supportait tout seul depuis toujours la privation dont je suis responsable par mon indifférence. Donc, il ne peut pas être toujours contenu dans le présent de ma jouissance profitant de la vie. Il y a l'injustice et l'inégalité profondes, infranchissables entre moi et l'autre. C'est la raison pour laquelle ma responsabilité doit se déployer vers l'autre.

L'essence de la relation à l'autre exprime une extrême misère, et cette misère suinte de son visage. Mais contrairement au visage qui est « vu », comme le veut l'origine du mot, le visage, plus précisément, le visage de l'autre n'est pas saisi dans le cadre de notre vécu visuel, car son visage ne se trouve pas directement, nettement dans le champ visuel. Il n'est donc ni objet ni sujet de vision. « Il déborde absolument toute *idée* que je peux avoir de lui »³². Il se révèle, surgit. Cela se dit l'épiphanie selon Levinas. Sous l'aspect de l'épiphanie, le phénomène du visage diffère essentiellement de la méthode phénoménale de l'objet donné. Au contraire de l'objet, tel qu'il est compris et objectivement saisi, le visage perce sa forme propre qui le délimite, déborde sa propre forme. Le visage vient d'une autre origine du monde, donc il nous conduit vers un sens antérieur à toute *Sinngebung*, indépendant de l'initiative et du pouvoir. Le sens que le visage a en lui-même, il marque l'origine de l'éthique.

Le visage de l'autre m'invite à la relation avec lui, car son visage me vise. Il est présence initiale qui se retourne vers moi. Donc, l'autre n'apparaît qu'en épiphanie du visage, ne se révèle que par l'épiphanie du visage. En définitive, le visage est la manière dont se présente l'autre. Par cet aspect, l'expérience de l'autre à travers le visage détient sa spécificité propre : la droiture, la faiblesse, la vulnérabilité, la fragilité. Il y a essentiellement dans le visage ces spécificités. C'est pourquoi l'autre découvert dans son visage devient celui dont je suis responsable. L'expression première que le visage introduit dans le monde est la révélation de la vie misérable de l'autre. « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel »³³. Son appel me vient en tant que commandement. Le visage, au lieu de blesser ma liberté, m'ordonne d'instaurer la

³¹ Flora Bastiani, *La conversion éthique : Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 144.

³² *TI*, p. 86.

³³ *TI*, p. 219.

responsabilité. Il m'incombe une responsabilité pour l'autre qui m'est adressée comme exigence éthique, qui m'est imposée, une responsabilité que je n'ai pas sollicitée, que je ne suis pas libre de refuser, que je n'accepte qu'à contrecœur. Je suis donc d'emblée obligé d'être responsable de lui.

L'extrême précarité de l'autre se présente dans son visage. Mais pour comprendre sa précarité, je ne dois pas présumer sa signification par l'extrapolation de ma propre précarité. « Il s'agit nécessairement d'une compréhension de la précarité de l'Autre. C'est ce qui fait que le visage appartient à la sphère de l'éthique »³⁴. L'éthique est donc concrètement la relation avec le visage de l'autre. Le visage est du moins ce qu'on ne peut tuer. Selon Levinas, « le visage de l'autre dans sa précarité et son sans-défense, est pour moi à la fois la tentation de tuer et l'appel à la paix, le “Tu ne tueras point” »³⁵. En effet, le meurtre n'est possible que sur l'autre. La peau nue du visage sans protection incite au meurtre, et s'il s'agit d'un visage particulièrement menaçant, ce visage aviverait davantage à l'incitation au meurtre. Mais est-ce qu'il y a une raison valable qui m'autorise à tuer? Bien sûr, il y a la légitime défense pour préserver ma vie, et aussi « je pourrais invoquer des calculs utilitaristes ou en appeler aux droits intrinsèques de l'individu à se protéger et à préserver ses droits »³⁶. Cependant, la préservation de soi peut-elle être une justification, une condition suffisante du meurtre? Levinas dit que pour une raison quelconque, la préservation de soi ne constitue pas une raison acceptable pour tuer. Cela correspond à allumer la guerre afin de sauvegarder la paix. Je ne prête donc attention qu'au visage correspondant à un cri de la souffrance humaine issue de la précarité. C'est-à-dire, je dois absolument entendre le commandement originel adressé par ce visage qui ne peut pas être tué.

En conséquence, « être en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer »³⁷. « Dans un monde où le visage serait pleinement respecté (comme ce qui n'est pas du monde), il n'y aurait plus de guerre »³⁸. Respecter l'Autre comme Autre, c'est voir

³⁴ Judith Butler, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, pp. 167~168.

³⁵ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *AT*, p. 145.

³⁶ Judith Butler, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, op. cit., p. 170.

³⁷ *EN*, p. 22.

³⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*[1967], Paris : Seuil, Points, coll. « Essais », 2014, p. 158.

l'infini caché dans la protestation contre la conceptualisation du visage. L'épiphanie qui se produit comme visage révèle l'infini. Cet infini inverse les rapports et les principes au-delà de l'essence, renverse l'ordre de l'intéressement tendu vers moi. « Et seule l'idée de l'infini – maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même »³⁹. L'extériorité ne se borne pas à désigner la spatialité. Elle est plutôt altérité, car c'est l'altérité qui est en dehors de toute qualification, de tout attribut de l'autre pour l'ordre ontologique. Autrui est absolument autre, c'est « la vraie essence de l'homme »⁴⁰. Le visage où se présente « la vraie essence de l'homme » m'incombe, et cela tient à la prise en charge indéclinable de l'autre.

Dans le face-à-face, le visage m'interpelle, me montre le sens de la responsabilité infinie envers l'autre. « Le visage met en question la suffisance de mon identité de moi, il astreint à une infinie responsabilité envers autrui »⁴¹. Et je me trouve dans l'assignation irrécusable à la responsabilité pour l'autre. Le visage me lie d'une façon singulière, irréductible et irremplaçable. C'est le nœud de singularité à singularité. C'est-à-dire, moi et l'autre sont liés l'un à l'autre par la singularité. Cependant, cette relation n'invite pas au «je-tu» qui ne comporte pas de distance. Un visage donné m'élit pour tendre vers ce visage. Autrement dit, je suis élu pour que je sois consacré. Le visage « m'approche de lui, me le rend prochain [...] provoquant contre mon gré cette responsabilité, c'est-à-dire me substituant comme otage »⁴². Je ne peux devenir sujet essentiel qu'en ce sens. Levinas dit que le sujet se constitue dans le mouvement même où il assume la responsabilité qui lui incombe. L'élection à la responsabilité est donc être désignée pour une tâche qui constitue l'essence même du sujet. C'est un privilège non pas un devoir. Du fait que l'élection représente « un surplus d'obligation pour lequel se profère le “je” de la conscience morale »⁴³, cela ne peut être un privilège. Mais, du fait que le “je”, élu d'une élection exclusive, a la responsabilité unique, irremplaçable, sans démission possible pour l'autre, c'est en quelque façon un privilège. Par là même, je deviens vraiment moi-même.

³⁹ *TI*, p. 213.

⁴⁰ *TI*, p. 323.

⁴¹ *DQVI*, p. 206.

⁴² *AE*, p. 26.

⁴³ *DL*, p. 231.

À la responsabilité pour l'autre, « personne ne peut se substituer à moi »⁴⁴. En outre, je me substitue à l'autre jusqu'à assumer la condition d'otage comme extrême application du principe de responsabilité. En fait, cette responsabilité au-delà de ce que je fais n'est-elle pas trop inhumaine? N'est-ce pas la conception utopique indépendante de bonnes intentions? Mais, si je ne cesse de prendre racine dans la réalité ontologique du bien et du mal, la différence de l'homme à l'homme serait très répandue dans le monde. Il faut donc bouleverser la structure de ma liberté, la structure émanant de ma vie solipsiste. C'est-à-dire, il faut la conversion éthique « comme pur point sensible, comme dés-intéressement, ou subversion d'essence »⁴⁵. « C'est moi qui supporte autrui, qui en suis responsable. On voit ainsi que dans le sujet humain, en même temps qu'une sujétion totale, se manifeste ma primo-géniture. Ma responsabilité est incessible, personne ne saurait me remplacer. De fait, il s'agit de dire l'identité même du moi humain à partir de la responsabilité, c'est-à-dire à partir de cette position ou de cette déposition du moi souverain dans la conscience de soi, déposition qu'est précisément sa responsabilité pour autrui »⁴⁶. L'identité de l'élue, de l'assigné n'a la signification que dans la seule mesure où je suis responsable. En tout état de cause, ce serait le moment « du dégrisement » où je, face à l'autre, me réveille « du sommeil dogmatique »⁴⁷.

Ma responsabilité infinie pour l'autre dans le face-à-face avec l'unique va jusqu'à souffrir à la place de l'autre. Souffrir à sa place, ce n'est pas souffrir dans le partage de la souffrance de l'autre. Il s'agit de se substituer à l'autre jusqu'à mourir à sa place. Mais, d'où vient cette responsabilité? D'abord, il convient de ne pas oublier que ce pour-l'autre est un malgré soi. Il y a « dans le pâtir premier, dans le pâtir en tant que pâtir, un consentement insupportable et dur qui anime la passivité et qui l'anime bizarrement malgré elle, alors que la passivité comme telle n'a ni force ni intention, ni bon gré ni malgré »⁴⁸. L'injustice de ma liberté s'y éveille, je suis en quelque sorte amené à laisser ma place afin, bon gré mal gré, d'accueillir l'autre. Tout se passe comme si l'autre rendait à son impuissance propre la subjectivation du sujet. Mais, pour Levinas, quand je réponds

⁴⁴ *EN*, p. 126.

⁴⁵ *AE*, p. 255.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, p. 97. (Dorénavant abrégé *EI*)

⁴⁷ *EN*, p. 103.

⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, « coll ». Biblio, 2000, pp. 104~105.

à l'appel de l'Autre, quand j'assume un « me voici », je re-naiss comme sujet éthique, sujet répondant, sujet ayant à répondre. Au service de l'autre, la responsabilité *se pratique* sans préalable de l'acceptation par l'autre. Tel serait le sens inédit du sujet. Cette relation entre le sujet et l'autre, cette différence structurelle de ma non-indifférence fondamentale entre eux, se nomme *asymétrie*. L'asymétrie est le noyau éthique d'une socialité à deux, ici, il n'y a ni réciprocité ni mesure. L'autre et moi, ne sont jamais en positions interchangeables et mon rôle ne peut jamais être cessible. La vie de l'autre a plus d'importance que la mienne, et la faim de l'autre est plus importante que la mienne. Ses besoins matériels seraient mes besoins spirituels. Ni euphorie morale, puisque cet acte n'est pas volontaire, ni attente de réciprocité ne sont ici de mise. « Ce que l'autre peut faire pour moi, c'est son affaire. Si c'était la mienne, la substitution ne serait qu'un moment de l'échange et perdrait sa gratuité. Mon affaire c'est ma responsabilité et ma substitution inscrite dans mon moi, inscrite comme *moi*. L'autre peut se substituer à qui il voudra, sauf à moi. [...] Si au lieu de me substituer à autrui, j'attends qu'un autre se substitue à moi, ce serait de moralité douteuse, mais, de plus, cela détruirait toute transcendance »⁴⁹. Ainsi l'éthique comme philosophie première serait ultimement ruinée.

« Au niveau le plus intime, nous sommes des êtres sociaux »⁵⁰. La relation avec autrui ne se restreint pas uniquement à la relation avec autrui. Autrui se pose devant un nous, nous sommes nombreux au monde, et également, « les hommes qui m'entourent font nombre »⁵¹. Tout d'abord, le tiers à côté de l'autre est approché, et généralement, les autres hommes sont désignés sous le nom de tiers. En fait, le tiers n'attendait pas. Il en appelait à moi dès l'épiphanie du visage dans le face-à-face. « C'est comme si l'unicité du visage était, dans sa singularité absolue et irrécusable, a priori plurielle »⁵². La relation entre l'autre et le tiers ne peut être indifférent à moi qui approche. La relation que j'établis avec l'autre, je ne peux pas me dispenser de l'appliquer au tiers. Mais n'est-ce pas la relation par-delà le duel du face-à-face entre deux uniques? Je n'avais jusqu'à maintenant qu'un sens unique devant l'autre. C'est-à-dire, je n'étais ordonné qu'au seul autre qui me fait face et m'appelle. Toutefois, L'entrée permanente du tiers dans le face-à-face, ne

⁴⁹ *DQVI*, p. 148.

⁵⁰ Judith Butler, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, op. cit., p. 73.

⁵¹ Emmanuel Levinas, « Violence du visage », in *AT*, p. 172.

⁵² Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 190. (Dorénavant abrégé *Adieu*)

désigne-t-elle pas « *tantôt* l'interruption du face-à-face, *tantôt* la transcendance même du visage dans le face-à-face même, la condition du *vous*, la rupture du *je-tu* [...] dans la proximité du prochain »⁵³? Puis-je continuer de donner la priorité à ma responsabilité pour le seul autre, pour le visage seul? Je dois sans cesse accueillir le tiers avec l'autre. Le tiers prévient donc dès le début le problème dans l'expérience du visage de l'autre. S'il n'y avait que l'autre, les choses seraient simples, il n'y aurait pas de problème à poser.

Le tiers a aussi le visage. « En un certain sens, tous les autres sont présents dans le visage d'autrui »⁵⁴. Alors, qui est le premier visage? Comment peut-on distinguer le tiers d'avec l'autre? Si l'on sait bien que chacun des êtres sont uniques, le tiers à côté de l'autre, lui aussi est celui dont je dois être responsable. Donc, je me trouve dans la situation compliquée où il faut comparer les incomparables. Jusqu'à présent j'étais dans l'asymétrie, la non-réciprocité, la disproportion à deux. Mais il y a le(s) tiers qui était(aient) déjà représenté(s) en l'autre. « L'inquiétante imprécision des tiers qui nimbe le face-à-face avec l'autre signifie une insistance à troubler, à empêcher le deux de se maintenir dans le deux »⁵⁵. Par l'interposition du tiers, il se produit une concurrence entre l'autre et le tiers. Pour moi, cette concurrence sans alternative, malgré cela, m'impose l'établissement de l'ordre de priorité de ma responsabilité. Je dois donc approfondir la mesure et la repère pour déterminer qui m'est plus proche. Ici se situe la naissance de la justice.

La justice contribue à rendre visible, comparable des visages invisibles, incomparables. C'est-à-dire, elle mène tous les hommes au terrain commun. L'autre, le tiers et ces trois instances y compris moi sont donc pesées, jugées en justice. « Le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est la mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant »⁵⁶. La justice comme déformation éthique de la co-présence fait que nous sommes tous interchangeable, égaux. C'est-à-dire le partage et la réciprocité devient l'affaire de tous. La justice, au regard d'équité, donne des limites à l'inégalité d'une exigence éthique toujours mienne, à la responsabilité infinie pour l'autre. Cependant, ce n'est pas que la justice laisse les exigences infinies du pour-l'autre. Elle n'annule pas l'individualité, donc

⁵³ *Adieu*, pp. 110~111.

⁵⁴ *EN*, p. 124.

⁵⁵ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 36.

⁵⁶ *AE*, p. 251.

elle se montre encore dans la proximité. La justice s'oriente toujours vers l'amour. La proximité qui sous-tend la justice, si le social est une part de l'essence humaine, cette essence ressortirait du pour-l'autre. La transition de la responsabilité à la justice, de l'asymétrie à la symétrie, c'est une sagesse après la responsabilité infinie envers l'autre unique. À la sagesse de l'amour succède l'amour de la sagesse. Cela désigne en fin de compte la responsabilité constante du singulier au pluriel. La responsabilité m'exige l'action pour tous les autres comme la définition du sujet. Je suis responsable du monde dans la mesure où je suis responsable. « Telle est mon identité inaliénable de sujet. C'est dans ce sens précis que Dostoïvski dit : “*Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres*” »⁵⁷.

« Levinas décrit toujours le visage par son contraste avec le phénomène, comme la façon propre selon laquelle autrui se révèle à moi en signifiant au-delà de ce qui se montre »⁵⁸. Et par rapport à la manifestation, mon égoïsme est mis en question par le visage d'autrui, le visage exprime radicalement l'idée d'une responsabilité pour autrui. C'est, chez Levinas, un statut privilégié du visage. C'est par le visage que je serais responsable de tout devant tous, plus encore que tout autre. Je suis constamment sous l'emprise du visage, capté par lui, assujetti à lui. La vision du visage est aussitôt une prise en charge. Mais si sublime que soit ma responsabilité infinie affectée par le visage, n'est-ce pas exagéré, injuste? Le moi humain appelé à la responsabilité ne devient-il pas faible, humilié? Pourquoi le moi doit être destitué de sa place souveraine? Peut-être, certains reprocheraient de rendre au sujet la tâche impossible, et ne parviendraient pas à adhérer à ce que la subjectivité du sujet ne constitue pas à partir de soi-même. Mais Levinas invite seulement à s'apercevoir de la bonté à travers l'éprouver l'épreuve du visage, car « la bonté est *autre* que l'être – elle ne tient plus de comptes. Elle n'est pas comme la négativité qui conserve ce qu'elle nie, dans son histoire. Elle détruit sans laisser de souvenirs, sans transporter dans des musées les autels érigés aux idoles du passé pour des sacrifices sanglants ; elle brûle les bosquets sacrés où se répercutent les échos du passé. [...] La bonté donne à la subjectivité sa signification irréductible »⁵⁹. Si nous savons bien

⁵⁷ *EI*, p. 98.

⁵⁸ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble, Jérôme Million, 1992, p. 49.

⁵⁹ *AE*, pp. 35~36.

les risques qui, au siècle dernier, ont pris, et continuent de prendre, nous pourrions comprendre plus ou moins bien que la pensée de Levinas cherche à quêter la paix, à restaurer l'humain. Sa tâche était « de désigner l'humain comme lieu du sens, de promouvoir la subjectivité en sa responsabilité »⁶⁰. L'itinéraire de cette tâche est infini. Malgré cela, je veux oser suivre cet itinéraire, pour que tout le monde puisse commencer cet itinéraire.

En effet, la pensée de Levinas ne va pas sans être poussée par l'expérience de la guerre. Ainsi, dans la première partie, je vais également examiner les philosophies de Hobbes, Arendt, et Rosenzweig, parce que leur pensée est en partie une pensée de la guerre, que la guerre provoque leur pensée. Concernant Levinas, je vais d'abord voir les ressemblances et les différences avec les philosophies des trois auteurs précédemment cités. Cette comparaison constituerait un point d'appui pour comprendre la particularité de la pensée de Levinas dans le déploiement suivant. Je vais ensuite chercher le fil rouge de l'éthique de l'Autre de Levinas pour s'opposer à la totalité. Cette partie deviendrait sans doute une annonce pour goûter les « étrangetés éthiques »⁶¹.

La phénoménologie décrit ce qui apparaît. Mais pour Levinas, le visage n'est pas décrit comme ce qui apparaît, comme objet de la vision. Le visage ne me vient-il pas comme le phénomène? Dans la deuxième partie, il faudra donc rendre compte de l'accès au visage invisible. Le visage qui m'interdit de tuer, qui me révèle l'infini, est insaisissable, il me mène au-delà. L'au-delà, c'est au-delà de l'être. Cet au-delà est le lieu où les propres termes dont parle Levinas – la responsabilité, l'asymétrie, la vulnérabilité, la proximité, la sensibilité, la signification, la substitution, la passivité plus passive que toute passivité – se trouvent. D'ailleurs, le visage montre en même temps le(s) tiers dans le face-à-face. Il(s) est(sont) un moment qui conditionne les lois et instaure la justice. C'est l'introduction de la dimension universelle. Cependant, la responsabilité comme dans une relation la plus privée, intime n'est pas tempérée. Le sujet déploie plutôt cette responsabilité pour tous les autres, soit l'humanité toute entière. J'étudierais alors la

⁶⁰ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, op. cit., p. 185.

⁶¹ *EI*, p. 81.

possibilité de l'éthique universelle, pour que la responsabilité qui fait place à la justice s'étende infiniment dans l'espace tridimensionnel, tout en conservant l'asymétrie.

Le visage est en quelque façon commencement de la parole. Et la parole répond à la parole de l'autre. Cela signifie que le langage de la parole indique la présence d'une altérité. Dans la troisième partie, je vais d'abord envisager cette perspective du langage. Levinas critique l'approche selon laquelle le sens langagier serait une sorte de possibilité logique. L'événement originel du langage définit plutôt la signification de la sensibilité. Cela dit que le langage est décrit comme une approche de l'autre, cela suppose aussi qu'il puisse être possible de le penser comme temps. Le Dire renvoie à la sensibilité, et le Dit dit toujours l'être. Mais, cette distinction entre le Dire et le Dit recèle d'emblée une ambiguïté fondamentale. Le problème « consiste à se demander si le pré-originel du Dire [...] peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème [...] et si cette trahison peut se réduire »⁶². Il y a la passivité du sujet dans le Dire. Pour terminer cette partie, je me demanderais comment la passivité du sujet peut apparaître dans la communication de l'écrit par le portable sans le face-à-face de la société actuelle.

La responsabilité pour l'autre dont Levinas parle, le rapport authentique du sujet à l'autre, ce sera en quelque sorte l'amour. La philosophie est sagesse de l'amour au service de l'amour. Dans la quatrième partie, comme Levinas découvrait dans la Bible l'amour comme relation humaine qui n'est pas grecque – c'est-à-dire qui n'est pas rationnel, je vais le trouver dans la pensée de la tradition orientale. Je vais ainsi tenter d'exemplifier la pensée de deux penseurs en Orient. Cependant, je ne vais pas considérer d'emblée la pensée de Levinas et la pensée des penseurs orientaux sur le même plan. Je vais seulement rapprocher leurs démarches, en les juxtaposant au sein d'un sujet commun. L'un(HAN Yong Un) représente la patrie dépossédée en tant que *Nim*. *Nim* est l'unique qui permet mon obéissance volontaire pour lui comme objet de mon amour infini. L'attitude qui rencontre l'unique, rejoint celle de la responsabilité. Pour Levinas, la sagesse de l'amour « préside à la naissance de l'ordre politique »⁶³. L'autre(Mozi) propose les éléments concrets de l'ordre politique avec cette sagesse de l'amour. En fait, l'amour et la justice

⁶² *AE*, p. 19.

⁶³ Catherine Chalier, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 110.

sont à la fois inséparables et simultanés. Nous allons enfin éclairer par le concept de *Mozi* les implications pratiques lacunaires dans la pensée de Levinas concernant la politique.

Première partie

Levinas et la guerre comme germe de sa pensée

Chapitre 1 : Autrement que Hobbes

I. Conatus

« Celui qui tue est un homme, celui qui commet ou subit une injustice est un homme »¹. Une telle phrase peut s'appliquer à des événements particulièrement effrayants dans le cours de l'histoire, les deux guerres mondiales, ayant éclaté après l'industrialisation moderne, représentaient une importante occasion de se souvenir encore de l'humanité de l'homme par le témoignage des vivants et l'enregistrement de l'histoire. Certes, la guerre a été continuellement présente au cours de l'histoire de l'humanité. Mais, le combat aérien, le combat naval qui traversaient l'inter-continent et la destruction massive par l'intermédiaire des progrès de l'armement, ce n'était pas simplement la guerre. C'est ainsi que le massacre est devenu le prologue par les troupes motorisées pourvues de la nouvelle technique meurtrière. Il semblait que cela présageait la fin du genre humaine sans rien laisser aucune trace, comme si « Rien n'est dès lors extérieur »² à la guerre.

Cependant, l'histoire humaine n'a à peine terminé qu'une partie de son récit. Pour la personne qui a été mutilée des quatre membres par les obus qui pleuvaient à seau, pour le nourrisson qui criait devant le cadavre de ses parents, pour la jeune fille³ qui avait à subir les sévices sexuels qui détruisaient la dignité en étant saisi de frayeur chaque nuit après avoir été kidnappé tout en ignorant la cause de son enlèvement, pour les prisonniers de guerre qui devaient supporter la faim, le dur labeur et la torture dans le camp, pour la personne qui prenait conscience de la mort en dehors de sa volonté en ayant l'intuition que son corps soit utilisé comme l'outil d'expériences in vivo par la drogue, l'opération, le gaz, il restait le motif que la vie servirait pour tous. C'est justement *conatus*. C'est peut-

¹ Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad., Martine Schruoffeneger, Paris, Pocket, 1990, p. 185.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 6. (Dorénavant abrégé *TI*)

³ Cf., Kyung-Ah JUNG, *Femmes de réconfort : Esclaves sexuelles de l'armée japonaise*, trad., Stéphane Couralet, Youn-sill Kim, Au Diable Vauvert et Six pieds sous Terre, 2007.

être, en tant que tel, « l'instinct de conservation »⁴ pour le soi. L'humanité survivante par l'effort de persévérer dans son être tout en luttant contre la mort par tous les moyens, non seulement elle s'est relevée par la réflexion et le repentir, mais aussi elle a renforcé le rétablissement de l'ordre international, l'espoir de l'union et la reprise de l'amour de l'humanité. Mais, d'autre part, on perçoit le fait que l'on est exposé à un péril d'écroulement comme une paix sur le sable sans se débarrasser complètement du sombre pressentiment de l'avènement de la troisième guerre mondiale.

En fait, *conatus*, c'est l'intimité non seulement pour l'homme, mais encore pour tous les êtres. La volonté spontanée qui résiste à la mort, à la souffrance et à la force extérieure peut de la même manière se produire pour les êtres vivants et aussi pour les choses comme l'objet qui a une propriété telle que l'élasticité. « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose »⁵. Donc, « L'essence est intéressement »⁶. À savoir, l'essence, sauf celle de l'être-même, fait être toute les choses à l'intérieur de l'être.

L'homme est. Ce fait dont on ne doute jamais remet en cause l'essence de l'être de l'homme qui continue à être par Levinas. « Est-il juste d'être? »⁷. « Il faut se demander si le conatus est l'humanité de l'homme, si l'humanité de l'homme est son avoir-à-être »⁸. Restant dans son propre être, l'attachement, sans cesse et sans répit pour le soi-même d'être, encombré de lui-même, en fin de compte, l'attitude égocentrique qui ne revendique que le droit inévitable de l'avoir-à-être sans laisser l'intervalle à soi est rivée en s'embourbant dans le soi. L'être qui n'a jamais besoin d'autre chose «est suffisant absolument et ne se réfère à rien d'autre »⁹. Mais, en dépit d'une telle suffisance de l'être,

⁴ Cf., Zigmunt Bauman, *Modernité et Holocauste*, trad., Paule Guivarch, Paris, Complex, 2008, pp. 227~237. « Une fois la survie choisie comme suprême critère d'action, son prix pouvait être progressivement mais inéluctablement augmenté, jusqu'à ce que toute autre considération ait été dévaluée, toute inhibition religieuse ou morale levée, tout scrupule rejeté. Donc, la rationalité de l'instinct de conservation apparaît comme l'ennemi numéro un du devoir moral. L'instinct de conservation comme le premier moteur de la vie a la double face. Il a certainement l'avantage affirmatif. Mais, il peut aussi l'être détruire ».

⁵ Baruch Spinoza, *Éthique*, III, proposition 7, Le Livre de Poche, coll. « Classiques », 2011, p. 206.

⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 15. (Dorénavant abrégé *AE*)

⁷ « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Entretiens avec le Monde 1. Philosophies*, Paris, La Découverte et Le Monde, 1984, p. 146.

⁸ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2006, p. 27. (Dorénavant abrégé *DMT*)

⁹ Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1998, p. 93.

l'homme qui caresse pleinement l'être subit la finitude. Selon l'interprétation heideggerienne de l'existence humaine, il y a « le tragique de l'existence dans cette finitude et dans ce néant dans lequel l'homme se jette au fur et à mesure qu'il existe »¹⁰.

II. Dasein et la mort

S'il faut chercher l'essence de l'homme dans l'avoir-à-être, « l'homme est l'être pour qui, dans son être, il y va de son être même, qui a à saisir son être »¹¹. Donc, dit Heidegger, le quid(*essentia*) de l'étant doit être conçu à partir de son être(*existential*). Et, ce processus ; définir un concept qui se fonde sur l'avoir-à-être, est possible à travers la question. Poser une question, cela commence à partir de l'être-là. La façon d'avoir la question à sa charge, c'est différent de celle de la quiddité dans laquelle s'expriment la table, le stylo, la maison, l'arbre. Questionner sur l'être, cela signifie que l'on peut conceptuellement comprendre le sens et le caractère sur l'être. L'étant qui rend possible la tâche qui s'éclaircit le sens de l'être avec la transparence et l'évidence, rend possible l'explication de la façon d'être Là/Da, on peut le saisir comme le terme : *Dasein*¹². Et, *Dasein*, qui met son être en question comme son essence¹³ propre, se définit

¹⁰ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 20.

¹¹ *DMT*, p. 33.

¹² « le Dasein, s'il n'est pas l'homme, n'est pourtant pas autre chose que l'homme » Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Édition de Minuit, coll. «Critique», 1985, p. 151. John Macquarrie & Edward Robinson qui l'ont traduits en anglais *Être et Temps*, ils ne traduisent pas le terme « *Dasein* ». « le mot 'Dasein' joue un rôle si important dans ce travail et est déjà si familier au lecteur anglophone qui est familier de Heidegger, qu'il semble plus simple de le laisser non traduit sauf dans les passages, relativement rares, dans lesquels Heidegger l'écrit avec un trait d'union('Da-sein') pour souligner sa construction étymologique : littéralement 'Être-là'. Bien que, dans la philosophie allemande traditionnelle, il peut être utilisé de manière courante afin de signifier presque tout type d'Être ou d'existence' dont nous pouvons dire que quelque chose l'a(l'«existence» de Dieu, par exemple), chaque emploi tend à une signification plus restrictive désignant le mode d'Être de la *personne*. A cet égard, Heidegger conserve l'usage habituel mais va un peu plus loin en ce sens qu'il l'utilise souvent pour désigner l'Être de telle ou telle *personne*, et qui est donc 'entité' lui-même ». Martin. Heidegger, *Being and Time*, trad. ang., John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962. p. 27, note. 1.

¹³ Levinas écrit essence avec *a* pour désigner par ce mot le sens verbal du mot *être* : l'effectuation de l'être, le *Sein* distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. le suffixe *ance*, provenant de *antia* ou de *entia*, a donné naissance à des noms abstraits d'action. Ici, au sens levinassien, c'est encore intéressement. (Cf., Emmanuel. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 78, note. 1. et *AE*, p. 9.)

respectivement par son *existence*. « En réalité, le fait que le *Dasein* de l'homme fait de l'être son affaire, sa question, le fait qu'il a en charge de questionner, c'est le propre de l'être »¹⁴.

« Le *Dasein* existe »¹⁵. C'est-à-dire, dans ce monde, de la naissance à la mort, le soi vit chaque instant pour le soi-même, en-vue-de lui-même. Néanmoins, *auprès... avec..., dans le monde*, le *Dasein* qui implique d'être ouvert, a la possibilité d'être *au-devant* de soi accompagne le souci(Sorge). Parce qu'un mode d'être, comme la volonté, le souhait, la tendance, la pulsion, est fondé en lui. Donc, « L'être du *Dasein* se dévoile comme souci »¹⁶. S'il en est ainsi, est-ce que l'on peut penser que le souci est la totalité du tout structurel de la constitution du *Dasein*? Dans une vieille fable¹⁷, le Souci[Cura], dans le seul cas où il continue à vivre, peut dominer un morceau d'argile façonné avec le pouvoir effectif. En cas de mort, quand il ne maintient plus sa vie, la créature dont *Homo* est appelé n'appartient plus au Souci. L'esprit devient la propriété de *Jupiter* et le corps retourne à la Terre[*Tellus*]. Cette décision d'appartenance est faite par le Temps[Saturne]. À partir du commencement jusqu'à son terme, le souci a besoin de temps et il faut compter avec le temps. C'est la temporalité qui constitue l'existentialité originnaire du *Dasein*.

« Il y a une image courante du temps au sein de laquelle la mort apparaît comme *fin* de la durée d'un être dans la flux ininterrompu du temps »¹⁸. Personne n'est exempt de sa mort. Autrement dit, on ne peut pas rejeter le devoir de l'être en tant que mort. Le *Dasein* dont il est question à partir de l'avoir-à-être, sitôt qu'il est, va à la fin à la mort. La mort comme fin du *Dasein*, se rapport à soi-même, est la possibilité de l'incessibilité. Il doit prendre lui-même en charge, à la fois, la possibilité du pouvoir-ne-plus-*Dasein*. Aussi, dans seulement la mort, *Dasein* rompt tous les rapports à d'autres. Et puis, il se fait complètement lui-même. « Heidegger appelle la possibilité extrême de la mort, possibilité de l'impossibilité »¹⁹.

¹⁴ *DMT*, p. 34.

¹⁵ Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^{ème} édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 12, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*, § 39, p. 142.

¹⁷ *Ibid.*, § 42, p. 151.

¹⁸ *DMT*, p. 42.

¹⁹ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2010, p. 159. (Dorénavant abrégé *AT*)

« On meurt ». On veut exclure *Je* du sujet de cette proposition empirique. Et, je sursois le jour de la mort de moi-même. Ma mort qui est essentiellement ir-représentable, par une analyse telle de la mort, est nivelée en un évènement public. « Que le *Dasein* propre, facticement, meure à chaque fois toujours déjà, autrement dit qu'il soit dans un être pour sa fin, ce fait, il se l'occulte à lui-même en transformant la mort en "cas" survenant quotidiennement chez les autres »²⁰. Le recul recouvrant de la mort, la fuite de la certitude de la mort, la négation de mon anéantissement, ce sont les manifestations de la peur par rapport à la possibilité de ne-plus-être-là. Donc, *Dasein* dont le «quand» est indéterminé est en passe d'affermir son avoir à l'être contre la mort. L'être-à-la-mort déploie toujours le *conatus* afin de différer le temps de la vie pour la mort.

III. Hobbes et Paix

Ce *conatus* persévérant dans son être, n'est-il pas finalement la positivité de l'être? La préservation de la vie, n'est-elle pas la plus importante et la plus fondamentale? Pour Hobbes, la destruction et la domination pour la conservation de soi, des hommes qui ont la faculté d'être doués par la nature, sont inévitables et doivent être permises. Parce que « La première (la rivalité) de ces choses fait prendre l'offensive aux hommes en vue de leur profit. La seconde (la méfiance), en vue de leur sécurité. La troisième (la fierté), en vue de leur réputation »²¹. Donc, si l'homme ne conclut pas un accord intéressé qui présente un souverain absolu avec le pouvoir d'arbitrer les conflits et faire des contrats et de la coopération possible, l'humanité entre directement dans la guerre. Ce temps de guerre, cependant, n'est pas jugé si le combat physique et violent par la force a lieu. La guerre consiste « dans un espace de temps où la volonté de s'affronter en des batailles est suffisamment avérée : on doit par conséquent tenir compte, relativement à la nature de la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte, relativement à la nature du temps qu'il fait »²². Autrement dit, alors même qu'il ne s'agit pas d'une bataille réelle, on se met

²⁰ *Être et Temps*, op. cit., § 51, p. 187.

²¹ Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad., François TRICAUD, Paris, Sirey, 1971, p. 123.

²² *Ibid.*, p. 124.

dans une situation de guerre à travers la possibilité du déclenchement d'un combat effectif et sans avoir l'assurance de ne pas provoquer la guerre. « La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs »²³. La condition naturelle de l'homme, que tout le monde lutte inéluctablement pour la préservation de sa propre vie, est plus proche du temps de la guerre que de la paix.

Dans la situation de la défiance considérée comme l'ennemi virtuel qui me détruit, m'enlève la vie, me prive de liberté, je dois faire feu de tribord et de bâbord afin d'assurer prioritairement ma sécurité. A ce moment-là, l'intervention du jugement moral est inutile, parce que ce qui m'est premièrement demandé, c'est ce qui me libère de la crainte de la mort violente en rendant impuissant les objets menaçants. De plus, « il existe quelques hommes qui, prenant plaisir à contempler leur propre puissance à l'œuvre dans les conquêtes, poursuivent celles-ci plus loin que leur sécurité ne le requiert, les autres, qui autrement se fussent contentés de vivre tranquilles à l'intérieur de limites modestes, ne pourraient pas subsister longtemps s'ils n'accroissaient leur puissance [power] par l'agression et s'ils restaient simplement sur la défensive »²⁴. « On ne peut pas rendre sûrs, sinon en en acquérant davantage, le pouvoir et les moyens dont dépend le bien-être qu'on possède présentement »²⁵. Donc, dans l'état de nature²⁶, l'homme ne peut s'abstenir de suivre la formule de « la guerre de chacun contre chacun ».

« Chaque être est la guerre »²⁷. Aucun étant ne veut avoir la position fixée à son tour. « Tout s'affronte malgré la différence des régions auxquelles peuvent appartenir les termes en conflit. L'essence, ainsi, est l'extrême synchronisme de la guerre »²⁸. Dans le contexte de la lutte et la concurrence que la vie est menacée, la vie humaine peut être comparée à une course sans aucune règle. Comme le cheval qui porte des œillères, « on

²³ *TI*, p. 342.

²⁴ *Léviathan*, p. 123.

²⁵ *Ibid.*, p. 96.

²⁶ « l'état de nature qui caractérise [...] une situation où les menaces et le danger sont constants, où donc, pour cette raison même, les acteurs sont méchants à l'image des animaux mus par leurs instincts (la faim, les appétits, la peur, la jalousie) ». Carl Schmitt, *La notion de politique / Théorie du partisan*, trad., Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, Flammarion, 1992, p. 102.

²⁷ François-David Sebbah, « C'est la guerre », in *Cités* 2006/1 n°25, Paris, PUF, p. 43.

²⁸ *AE*, p. 15.

n'a d'autre but et d'autre récompense que de devancer ses concurrents »²⁹. Donc, « Être continuellement devancé, c'est malheur. Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité. Abandonner la course, c'est mourir »³⁰. L'effort pour la préservation de soi-même contre la mort, finalement, est la dramatisation « dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ensemble »³¹.

Pour la concurrence concernant l'espace vital, et non pas la compétition loyale, le désir que chacun veut être à la tête des autres, selon Hobbes, est l'action volontaire et l'inclination naturelle de l'homme qui a envie d'obtenir le succès continu et la satisfaction éternelle. « La lutte pour la vie : les plantes qui veulent pousser partout, et dessèchent les autres plantes. Les animaux qui luttent pour la vie. Les hommes encore plongés dans l'être où les puissants cherchent à vaincre les autres »³². Alors, pour l'homme, est-ce que la vie est seulement possible dans les structures concurrentes de la loi de la jungle et donc la survie de ceux qui savent s'adapter? Il semble que l'on peut répondre affirmativement dans une certaine mesure à cette question. Parce que notre société nous force à juger d'après l'expérience ajoutée dès la naissance. Quand je travaille davantage qu'un autre, quand je travaille mieux que personne, quand je distance tout le monde, je peux me sauver moi-même du désespoir et de la misère et de la destruction. Tous les moyens pour prendre le meilleur sur l'adversaire, même s'ils ne sont pas justes, par exemple, la richesse, le pouvoir des parents et la tricherie, et le mensonge, sont méprisés en remplaçant l'injustice comme la compétence de l'individu. Dans « la guerre de tous contre tous », la plupart des gens vont subir une défaite. Beaucoup de vaincus qui sont privés de l'initiative, vont subir une vie besogneuse, honteuse et quasi-animale. Seule une partie de la population victorieuse profite pleinement de la victoire mais la majorité du peuple subit encore une vie solitaire pénible, très surveillée et encore menacée par les défis extérieurs qui persistent. De plus, l'individu craint de déchoir de son rang. De la même manière, la course aux armements qui augmente la force militaire dans l'intention de renforcer la sécurité nationale, aggrave le risque de conflit plutôt que de l'éteindre.

²⁹ Thomas Hobbes, *De la nature humaine*, trad., baron d'Holbach, Paris, Vrin, 1991, p. 99.

³⁰ *Ibid.*, p. 100.

³¹ *AE*, p. 15.

³² Emmanuel Levinas, « La vocation de l'autre », in *racismes : L'autre et son visage*, ed. Emmanuel Hirsch, Paris, Cerf, 1988, p. 101.

Aussi, elle pousse à la rivalité, elle ne se dépêtre pas du cadre de la rivalité et elle produit plus de rivaux. L'instabilité se prolonge et l'inquiétude est profonde et large. La guerre ou le temps de la guerre qui germe à travers la concurrence pour la préservation de soi fait entrer les deux parties dans la terrible situation interminable plutôt que de distinguer définitivement le vainqueur et le vaincu. « Ainsi les hommes, cherchant à se renforcer pour éviter d'être dépassés, se sont retrouvés enfermés dans une course dans laquelle la plupart seraient dépassés. Le 'désir perpétuel et acharné de la recherche d'un pouvoir après pouvoir' ne conduit qu'à l'impuissance. Et l'impuissance est mort »³³.

« Il est aisé de juger qu'une *guerre* permanente est fort peu appropriée à la préservation du genre humaine et de n'importe quel homme en particulier »³⁴. Dans une guerre conçue pour une victoire totale, l'effondrement de l'ennemi doit se faire par n'importe quel moyen. « Toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient »³⁵. Donc, on doit choisir si l'on s'accommode de la situation comme la guerre de chacun contre chacun, ou bien, si l'on fait des efforts pour l'avènement d'un monde meilleur. Peut-être, presque tous les hommes, tant qu'il y a de l'espoir, vont choisir ce dernier. Autrement dit, ils vont chercher à obtenir la paix. « Que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure où l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit qu'on a sur toute chose ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on en concéderait aux autres à l'égard de soi-même »³⁶. Car, aussi longtemps que tous les hommes revendiquent identiquement le droit sur tout, aussi longtemps que chacun conserve le droit légitime d'attaquer l'autre, on ne peut pas échapper à l'état de guerre. Par conséquent, grâce à la raison, l'homme s'aperçoit qu'un précepte ou une règle générale comme la paix, le devoir, le contrat ont plus de valeur que l'acharnement à obtenir tous les droits du vainqueur. .

L'instruction qui est inspirée par la raison, Hobbes dit que c'est la loi naturelle. « la *loi naturelle*, pour la définir, est une instruction de la droite raison concernant ce qui doit être fait ou omis afin de préserver aussi longtemps que possible sa vie et ses membres »³⁷.

³³ David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 17.

³⁴ Thomas Hobbes, *Du citoyen*, trad., Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010, p. 105.

³⁵ *TI*, p. 6.

³⁶ *Léviathan*, op. cit., p. 129.

³⁷ *Du citoyen*, op. cit., p. 110.

La loi de nature oblige toujours *in foro interno*(en conscience), mais, *in foro externo*, la pratique de la loi de nature nous oblige toujours à privilégier la garantie de la sécurité³⁸. Par exemple, si celui qui est sincère, honnête, droit dénonce l'illégalité, la corruption continuelle et habituelle de sa propre organisation, est-ce qu'il n'est vénéré qu'en tant que celui qui réalise la justice pour l'intérêt public sans aucune vengeance, pénalisation dans l'organisation et sans être étiqueté 'traître'? Dans la situation où nul autre n'agirait de la même façon, une telle déclaration de conscience qui nécessite un courage sans mesure peut plutôt provoquer sa propre ruine par les autres. C'est ce qui est contraire au fondement de toutes les lois de nature qui tendent à la conservation de soi. Donc, la loi de nature doit aussi obliger toujours *in foro externo*. Sinon celui qui accomplit consciencieusement la loi de nature deviendrait la proie des autres.

« En l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature (comme la *justice*, l'*équité*, la *modération*, la *pitié*, et d'une façon générale, *faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit*) sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce genre »³⁹. La guerre procède des passions naturelles des hommes. Donc, l'homme juge selon la raison la meilleure façon de préserver sa propre vie. Mais, car l'action selon le jugement de la raison n'oblige pas toujours *in foro externo*, si la sécurité n'est pas assez assurée, les hommes s'accordent pour la paix, la sécurité et l'harmonie pour établir artificiellement des conventions. Autrement dit, en vue de l'avantage commun, il faut un pouvoir commun qui réduit toutes les volontés en une seule volonté afin de faire censurer et diriger leurs actions sous un fort contrôle. Hobbes, donc, présente la fondation de l'État qui se maintient par la crainte du glaive aux fins de la vie paisible, l'ordre juste des hommes. Parce qu'il n'y a que l'État qui a le pouvoir capable de contraindre tous les intéressés à l'exécution de leurs conventions, à limiter également, par le respect de la vie des uns et des autres, la tentation de devenir des meurtriers en puissance. L'assemblée qui est supérieure au consensus ou à la concorde, par la conclusion d'une convention, modèle les diverses volontés de tous en une volonté regroupée dans l'intention de poursuivre un but commun de paix et de sécurité. « C'est comme si chacun disait à chacun : *j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même*,

³⁸ Cf., *Léviathan*, op. cit., p. 158.

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE »⁴⁰. C'est le dispositif que Hobbes invente en vue de mettre fin au temps de la guerre de l'humain et fournir l'ordre politique.

IV. Autrement que Hobbes

Pour Levinas, « il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme »⁴¹. La lutte de tous contre tous issue du principe que l'homme est un loup pour l'homme, qui s'appuie sur le tempérament de la violence hostile, originelle de l'homme, équivaut au principe animal sans éthique que ma propre vie est le but même de l'être. Par voie de conséquence, il n'y a pas d'ici l'écoute du cri de détresse de l'autre. Plutôt, selon Hobbes, l'appétit pour la conservation de soi dans les conditions brutales de l'état de nature, par la crainte de la mort violente, n'affermir que le renforcement de la domination sur l'autre. Il n'y a ni le fondement de la coopération, ni concurrence, nulle part. Parce que l'autre m'aborde en tant qu'agresseur uniquement pour me nuire. Mais, Levinas prend Hobbes à contre-pied. « À vrai dire, il change radicalement de terrain. Il ne joue pas la paix, la sociabilité naturelle contre la guerre, ni l'altruisme contre l'égoïsme. Changeant de point de départ, ... »⁴². Le plus souvent, on s'occupe de soi-même, car ma vie est plus importante que la vie d'une autre et je me préfère à tous les autres. C'est ce que nous acceptons comme la proposition raisonnable, naturelle. Selon la pensée de Levinas, cependant, le fait d'être proche de quelqu'un change la rencontre avec l'une. Levinas élucide, comme si la mort de l'autre homme était mon affaire, une pensée qui va au-delà de ma propre mort vers la mort de l'autre homme et « le trouble éthique que provoque en

⁴⁰ *Ibid.*, p. 177.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2011, pp. 74~75.

⁴² Miguel Abensour, « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas », in *Difficile Justice : Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 125.

moi, dans la tranquillité de la persévérance de mon être, de mon égoïsme »⁴³. « C'est que la mort de l'autre peut constituer pour moi une expérience centrale, quelles que soient les ressources de notre persévérance dans notre propre être »⁴⁴. Pour l'essentiel, l'humanité de l'homme s'ouvre à la mort de l'autre.

« La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si, de cette mort invisible à l'autre qui s'y expose, je devenais, de par mon éventuelle indifférence, le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle »⁴⁵. Beaucoup de personnes, pendant la durée de la guerre, se sont laissés guider sur la route du destin sans pitié ni exception pour des exterminations. Levinas, « en partant de l'Holocauste, [je] pense à la mort de l'autre homme »⁴⁶. Bien que Levinas lui-même échappât à un destin mortel dans les ravages de la guerre, il a perdu des personnes chères autour de lui⁴⁷. Donc, avec le sentiment de la dette envers l'autre comme un survivant, il pense à l'autre comme ma victime éventuelle, non comme un objet du meurtre indispensable à la place de ma propre vie. Quoique ma mort ait été exclue dans la mort de l'autre, ce n'est pas que cela ne me regarde pas. Dans la tristesse que provoque la mort de l'autre, il y a comme un sentiment de responsabilité pour la vie qui ne respire plus. En outre, il y a aussi comme un sentiment de culpabilité qui se sent coupable de survivre⁴⁸. C'est, en d'autres termes, sous le nom de proximité, approcher et voisiner. « Son[la mort] sens commence dans l'inter-humain. La mort signifie primordialement dans la proximité même de l'autre homme »⁴⁹.

⁴³ Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », in *AT*, p. 108.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », art. cit., p. 164.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, « Philosophie et transcendance », in *AT*, p. 45.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », art. cit., p. 165.

⁴⁷ Les parents, deux frères de Levinas se sont faits fusiller par les nazis. Le reste de la parentèle aussi péri. Désormais il n'est qu'un survivant. Cf., Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, coll. « grandes biographie », 2^{ème} édition, 2006, pp. 125~128.

⁴⁸ En septembre 2015, une photo a endeuillé tout le monde. C'est parce que la photo d'Aylan Kurdi qui est Syrien de trois ans. Un tee-shirt rouge, un pantalon bleu, une silhouette inanimée, face contre sable. Son cadavre charrié par la mer a été retrouvé sur une plage turque le 2 septembre 2015. Le cri d'Aylan qui montre la tragédie du monde à travers sa mort, seulement comme celui de la victime produite par la guerre civile d'un pays, est-ce que ça ne me regarde pas? Ne suis-je jamais responsable? Ai-je le droit de le laisser seul à sa mort?

⁴⁹ Emmanuel Levinas, « Philosophie et transcendance », art. cit., p. 46.

« Proximité différente d'une quelconque "courte distance" mesurée dans l'espace géométrique séparant les uns et les autres »⁵⁰, « La proximité, qui serait la signification du sensible, n'appartient pas au mouvement de la connaissance »⁵¹. C'est-à-dire, « La proximité ne se résout pas en la conscience qu'un être prendrait d'un autre être qu'il *estimerait* proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu'il lui serait possible de saisir de cet être, de le tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans réciprocité »⁵². La sensibilité qui caresse la blessure de l'autre dans sa chair, comme le passif, interrompt la persévérance dans mon être, et donne toute la valeur à l'expression « pour l'autre ». C'est-à-dire, la sensibilité est exposée à l'autre. Et dans la proximité différente de la distance mesurée dans l'espace géométrique, par le contact de l'autre, je suis d'emblée lié à l'autre. Dès lors, l'autre m'obsède. Cela ne vient jamais de la connaissance. Et, il n'y a pas de la place que la conscience peut pénétrer.

« En caractérisant l'homme comme étant rationnel, Hobbes prévoit une dérivation des jugements qui décrivent comment un homme idéal serait se comporter, mais qui prescrivent comment les hommes réels devraient se comporter. Et cela semble une procédure tout à fait légitime »⁵³. Le jugement et le comportement que l'homme idéal, réel extrait, par le contrat, sont la transmission du droit et la recherche de la paix. C'est estimé comme la procédure rationnelle. Mais, excepté le temps de la guerre, le reste du temps, que l'on nomme la paix, cette « paix n'apparaît que comme une éclaircie, sur fond de climat pluvieux »⁵⁴. Parce que, comme le transport de certains droits des uns aux autres opère parfaitement le principe de l'échange, bien que le contrat présuppose fondamentalement la foi. Si la violation de l'intérêt de soi se produit par la perte dans la mesure large, le contrat peut facilement être annulé⁵⁵. Donc, s'il y a l'obstacle sur la conservation de soi ou l'intérêt de soi, même si c'est léger, la première loi naturelle l'emporte : « il faut rechercher la paix », c'est toujours possible de la contrecarrer ou de la renverser. Par déduction rationnelle, ce que la raison de l'homme qui a la raison nous

⁵⁰ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité » in *AT*, p. 142.

⁵¹ *AE*, p. 103.

⁵² *AE*, p. 132.

⁵³ David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, op. cit., pp. 22~23.

⁵⁴ Jean-François Rey, *La mesure de l'homme : l'idée d'humanité dans la philosophie d'E. Levinas*, Paris, Michalon, 2001, p. 203.

⁵⁵ « La paix instable. Elle[la paix] ne résiste pas aux intérêts », *AE*, p. 16.

dicte, « cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique »⁵⁶. La paix considérée comme la fin de la guerre de chacun contre chacun cesse de se transformer qu'en échange et commerce. De la manière que ma place garde l'équilibre, comme si elle se déplace d'un plateau à l'autre de la balance. Je suis symétriquement dans le sein d'un contrat mutuel, une confiance mutuelle, une acceptation mutuelle, une limitation réciproque. Cependant, cela aussi se base sur la raison qui réfléchit sur ce qui est pour nous-même en prioritairement à ce qui est toujours mieux pour moi-même.

Est-ce que l'homme est un animal raisonnable? « L'homme est un animal déraisonnable! »⁵⁷. Chacun vit et meurt pour soi-même. Personne ne saurait en vérité vivre ou mourir pour personne d'autre. Mais, on assiste évidemment au cas exceptionnel. Par exemple, « sans savoir nager, se jeter à l'eau pour sauver quelqu'un, c'est aller vers l'autre totalement, sans rien retenir de soi-même »⁵⁸. Le sacrifice de soi pour la vie du visage inconnu. Selon la lecture d'Hobbes, l'homme ne doit pas risquer sa situation pour l'autre. Malgré cela, de quoi dérive cette abnégation? Pour Levinas, l'unique chose, la plus importante que ma propre vie, c'est la vie de l'autre. Parce que mon être, en lui-même, est tort fait à l'autre. Autrement dit, l'apparition de mon être qui surgit brusquement et une série d'actes dans le déroulement de la vie afin d'entretenir cet être ; manger, boire, s'habiller, se laver, demeurer, se déplacer, faire du sport etc. peuvent faire peser, malgré soi, sur l'autre la grande menace de l'existence. Par exemple, le café que l'on prend au matin, le ballon de football avec lequel l'on joue, le bijou doré que l'on porte pour la fête, l'eau que l'on déverse inconsciemment, sans en jouir, juste à côté de ceux qui souffrent. Cela signifie, alors même que je n'aurais pas le revolver ou l'épée, je peux tuer quelqu'un d'une autre façon. Donc, toute la misère de l'autre me concerne. Je dois porter la responsabilité de la misère de l'autre, jusqu'à sa mort. Je ne peux pas laisser l'autre seul face au mystère de la mort. Le dénuement d'une personne, d'un visage inconnu de l'autre côté du globe tient son origine de ma faute ou de ma responsabilité. Il y a certes matière à rétorquer si c'est vraiment justifié. Personne ne veut assumer la

⁵⁶ *AE*, p. 15.

⁵⁷ Emmanuel Levinas et al., « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », in *Philosophie* n°112, 2011, p. 16.

⁵⁸ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », art. cit., p. 167.

responsabilité de ce qui est inacceptable, impossible. Particulièrement, pour des affaires dangereuses mais imposées, si le niveau de risques de quelques blessures physiques ou de quelques dommages matériels est trop élevé, je peux me sentir responsable, il n'y a pas de raison que je l'accepte volontiers comme ma responsabilité. Pourtant, avec la responsabilité, l'éthique dont Levinas parle, c'est « [le] comportement où autrui, qui vous[me] est étranger et indifférent, qui n'appartient ni à l'ordre de vos[m] intérêts ni à celui de vos[m] affections, cependant vous[me] regarde »⁵⁹. Au-delà de ce que je fais, même le malheur qui ne commence pas dans le présent de l'autre avec moi, m'engage.

Hobbes a fait l'expérience de la période de la guerre civile⁶⁰. Levinas aussi a fait l'expérience de la situation désespérante de la guerre mondiale. Mais, chacun des deux philosophes fait un chemin différent pour la paix. Hobbes, par l'usage des lois de nature qui est une instruction de la droite raison, tente de transformer la rivalité violente que les hommes égaux soulèvent, en une attaque mutuelle par le droit originel de se défendre instinctivement pour tendre vers une situation sécuritaire, ou la paix. Mais, le consentement de la paix est faible. « Ils se diviseront néanmoins ensuite de nouveau, à cause de la diversité de leurs caractères et de leurs avis, et à cause de la compétition et de la jalousie qui poussent naturellement les hommes à s'affronter mutuellement, de sorte qu'ils refuseront de contribuer à une action collective et de vivre en paix, à moins d'y être contraints par quelque crainte commune »⁶¹. Donc, la paix et la coopération qui sont dans mon intérêt, ne sont possibles finalement que par le seul moyen de la coercition. Ce qui rend possible que les volontés de tous les individus s'unissent en une seule volonté, c'est la domination suprême, le commandement suprême, la puissance du pouvoir absolu qui a la souveraineté. C'est-à-dire une *République*. La *République* qui est instituée par la convention volontaire du plus grand nombre des hommes dans le but de sauvegarder le soi-même, bien qu'elle puisse gouverner par la terreur, qui est cependant temporaire, arbitraire et qui crée des injustices. Par exemple, quand les hommes qui désirent assurer leur sécurité pendant toute leur vie, cèdent leurs droits et possibilités à une *République* en

⁵⁹ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), p. 106.

⁶⁰ En 1640, Hobbes quittait l'Angleterre à cause de l'insécurité de la situation politique. À cette époque-là, en Angleterre, il y avait un conflit âpre entre Charles I^{er} et les parlementaires. Il s'est cru menacé en raison de ses sympathies monarchistes et s'est condamné volontairement à l'exil. Donc, il résidait en France jusqu'à la restauration de Charles II, en 1651.

⁶¹ *Du citoyen*, op. cit., p. 159.

tant que souverain, la *République* assure la compensation, et la promesse en l'avenir. Néanmoins, « l'engagement mal tenu – celui de récompenser la vertu et de châtier les vices, malgré les assurances de ceux qui le prétendent pris à une échéance trop éloignée pour la distance qui sépare le ciel de la terre – accrédi-tera d'étranges bruits sur la mort de Dieu ou sur le vide du ciel. Personne ne croira à leur silence »⁶². La *République* peut se dissoudre soit par la violence externe, soit par le désordre interne. Et, sa cause est ultimement due à l'homme considéré en tant que créateur et ordonnateur. Cette assemblée qui dure longtemps, que l'on veut, mais, elle peut en effet s'effondrer sur notre tête ou sur la tête de nos descendants, n'importe quand. Levinas aussi, comme Hobbes, accepte la conservation de soi comme le moteur vital de l'être qui est le propre de l'homme. Car l'homme agit par le désir de la persistance dans l'intéressement. Donc, la possibilité de pouvoir se tuer l'un l'autre se couve naturellement. Et, la mort de l'autre, hormis le cas de ma mort, cela devient peu importante. Cependant, la possibilité de ma vie qui peut m'être enlevée ne me quitte pas jusqu'à la veille de ma mort. En pensant autrement que Hobbes, Levinas ne suppose pas l'État comme ce qui fait suspendre le meurtre dans le drame tragique de l'intéressement. Pour Levinas, l'État peut plutôt être porteur de violence, peut négliger le caractère d'individu par l'homogénéisation égalitaire, ne peut pas créer les liens solidaires permanents entre l'homme et son prochain, ne peut prendre l'individu que pour sa valeur instrumentale. Il est dès lors important de savoir « si l'État égalitaire et juste où l'homme s'accomplit (et qu'il s'agit d'instituer et, surtout, de maintenir) procède d'une guerre de tous contre tous ou de la responsabilité irréductible de l'un pour tous »⁶³. La crainte de ma mort doit s'invertir en crainte et inquiétude de tuer. Ce qui me concerne de la mort de l'autre, bien que ce ne soit pas la mort de ceux qui me sont chers, c'est alors une rupture de mon effort d'être dans la proximité. La proximité qui présuppose l'« humanité » fait me approcher de l'autre jusqu'à mon obsession par l'autre. Avant tout engagement, en dehors de tout engagement, dans la relation avec l'autre, si l'autre fait appel à moi, je dois répondre en étant responsable. L'État qui régit les masses humaines en mystifiant la paix au travers du jugement, de la détermination, de l'arbitrage ne sert plus à l'humanité humaine. « l'État doit prendre en charge la proximité

⁶² *AE*, p. 16.

⁶³ *AE*, pp. 248~249.

des hommes que je ne connais même pas »⁶⁴. L'autre n'est pas un objet qui est en compétition avec moi. L'autre est celui qui passe toujours avant moi. On doit s'apercevoir de cette vérité. Levinas n'évoque pas « la paix perpétuelle »⁶⁵ qui met fin à l'hostilité naturelle. Levinas, par la mort de l'autre, dit que je suis en charge non seulement de la mort de l'autre mais aussi de la vie de l'autre. Il « [j]essaie d'imaginer une anthropologie un peu différente de celle qui part du *conatus essendi*, à partir de la relation à la mort de l'autre[d'autrui] »⁶⁶.

⁶⁴ Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain : Entre métapolitique et politique*, Paris, Hermann, 2012, p. 113.

⁶⁵ « On connaît l'argument kantien : si je faisais la paix avec l'arrière-pensée de rouvrir les hostilités, de reprendre la guerre, ou de ne consentir qu'à un armistice, si même je pensais que, bon gré mal gré, je devrais me laisser gagner un jour par l'hypothèse d'une autre guerre, ce ne serait pas une paix. Alors il n'y a peut-être jamais de paix, dira-t-on, mais si paix il y avait, elle devrait être éternelle et, en tant que paix instituée, paix juridico-politique, non naturelle ». Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, pp. 154~155. Levinas est contre la paix instituée et la paix d'institution par la politique, la loi. Parce que la promesse éternelle pour cette paix n'exclut pas la menace de l'organisation de la guerre par d'autres moyens.

⁶⁶ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », art. cit., p. 170.

Chapitre 2 : Entre Arendt et Levinas

I. Comprendre le totalitarisme

« Tous les Kapos nous frappaient [...] Or le nouveau Kapo frappait d'une façon différente, rageusement, avec méchanceté et perversité : sur le nez, sur les tibias, sur les parties sexuelles. Il frappait pour faire mal, pour provoquer la souffrance et l'humiliation. Même pas, comme beaucoup d'autres, à cause d'une haine raciale aveugle, mais avec la volonté manifeste d'infliger une douleur, sans discrimination, et sans prétexte, ... »¹. « Deux rangs devant lui, une femme enceinte se débat, prête à tout pour échapper au soldat qui tente de l'entraîner à l'écart pour la violer. Personne ne se porte à son secours et l'homme lui ouvre le ventre à coup de baïonnette pour en extraire non seulement les intestins mais un fœtus encore palpitant »². « Quand nous faisons des prisonniers, nous les amenions devant les hommes rassemblés... On ne les fusillait pas, ç'aurait été une mort trop légère pour eux, on les crevait, comme des porcs, à coups de baguette de fusil, on les coupait en morceaux »³. Lesdites descriptions sont des spectacles effrayants qui ont été perpétrés pendant la Deuxième Guerre mondiale. Après la fin de la guerre pour rivaliser de puissance les uns avec les autres, le pays victorieux et le pays vaincu se fractionnèrent. Mais, le vainqueur et le vaincu ne se sont pas distingués. L'homme a seulement assisté à l'humanité inhumaine et cruelle. Pendant la guerre qui renouvelle coup sur coup une capacité de destruction ; « sans précédent », la valeur de la dignité de l'homme est tombée dans le niveau très bas d'une profondeur incommensurable et l'animalité de l'homme violent s'est diffusée, comme le virus, vastement et rapidement. Arendt et Levinas sont les contemporains de ce drame humain. En pleine tempête géante de la guerre qui se déchaîne, parmi les ruines provoquées par cette tempête qui a tout

¹ Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés : Quarante ans après Auschwitz*, trad., André Maugé, Paris, Gallimard, 1989, pp. 72~73.

² Iris Chang, *Le viol de Nankin, 1937 : un des plus grandes massacres du XX^e siècle*, trad., Corinne Marotte, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 137.

³ Svetlana Alexievitch, *La guerre n'a pas un visage de femme*, trad., Galia Ackerman et Paul Lequesne, Paris, Presses de la Renaissance, coll. «J'ai lu», 2004, p. 23.

balayé, en dépit « de l'absence de compagnie et du déracinement »⁴, ils sont des témoins survivants. Tous les deux, dans le chaos sans vie où tout s'est perdu, en pressentant l'annonce d'une autre nouvelle guerre plutôt que l'espoir du rétablissement et de la reconstruction, présentent leurs propres réflexions et méditations sur le futur. C'est que, alors même que le totalitarisme s'écroula et que le gouvernement totalitaire prit fin, les solutions totalitaires ressemblaient à une semence prête à germer n'importe quand.

Il y a beaucoup de choses incompréhensibles parmi des choses humaines qui arrivent sur la terre. En particulier, le totalitarisme « témoigne d'une originalité dans l'horreur qu'aucun parallélisme historique, nécessairement forcé, ne parvient à atténuer »⁵. Un dehors de la capacité de la compréhension humaine : l'usine de la mort, la destruction pour la destruction, la rupture des traditions, la falsification de la réalité, le régime de la structure amorphe, l'impuissance de l'homme, le mouvement totalitaire au sein d'un monde non totalitaire. Peut-on combattre le totalitarisme sans le comprendre? Bien des gens affirment que ce n'est pas possible⁶. Et, « dans la mesure où les mouvements totalitaires ont surgi dans un monde qui ne l'était pas (en cristallisant des éléments présents dans ce monde, puisque ces régimes totalitaires ne sont pas venus du ciel), le processus de compréhension est, manifestement et sans doute prioritairement, une démarche de compréhension de nous-même »⁷ constituant l'angle critique de nous-même. Car le savoir sans la compréhension et la compréhension sans l'autocritique sont ce que nous savons et comprenons encore moins. Donc, n'ayant pas la démarche de compréhension, il est difficile de faire face et de résister à la réalité.

Pour Arendt, la tentative de compréhension du totalitarisme, quel sens a-t-elle? « Le fait que la réconciliation soit inhérente à la compréhension a donné lieu à cette représentation erronée, mais très répandue, selon laquelle *tout comprendre, c'est tout pardonner*. Or, le pardon [...] c'est une action unique qui s'exprime dans un acte unique. La compréhension est un processus sans fin, elle ne peut donc produire de résultats définitifs : c'est la manière spécifique dont l'homme vit, [...] Dans la mesure où

⁴ Hannah Arendt, « La nature du totalitarisme – Essai sur la compréhension », in *La nature du totalitarisme*, trad., Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 125.

⁵ Hannah Arendt, « Compréhension et politique », in *La nature du totalitarisme*, op. cit., p. 42.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

l'émergence de gouvernements totalitaires constitue l'événement essentiel du monde que nous connaissons, comprendre le totalitarisme ne revient nullement à pardonner ; il s'agit de nous réconcilier avec un monde où de tels événements sont tout simplement possibles »⁸. Sur le totalitarisme qui montre l'atrocité indicible, la compréhension ne signifie pas que l'on le tient pour un fragment inéluctable dans le cours de l'histoire quoiqu'il soit un événement très terrible passé qui ne veut jamais se rappeler. La compréhension, c'est plutôt de ne pas tourner le dos au fardeau appelé le totalitarisme qui nous a été imposé, ni de cesser de regarder, d'examiner, de dialoguer jusqu'au moment où nous l'aurons véritablement compris. Lors même qu'elle serait « un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques »⁹, tant que l'on continue sans fin une activité de cette compréhension, nous pouvons nous repérer dans le monde sans tomber dans l'optimisme téméraire ou le désespoir hasardeux. En ce sens, Arendt s'opiniâtre, avec l'indignation et le zèle, à se lamenter, dénoncer, comprendre le phénomène qui est révoltant. Et aussi, elle tente de découvrir « le mécanisme caché »¹⁰ qui a eu une influence dans le temps où le totalitarisme a fonctionné.

« Les événements politique du XX^e siècle ont placé les Juifs au centre de la tourmente. La question juive et l'antisémitisme, phénomènes relativement peu importants en termes de politique mondiale, devinrent les agents catalyseurs, d'abord de la montée du mouvement nazi et de l'organisation du III^e Reich, puisque chaque citoyen dut prouver qu'il *n'était pas* juif, puis d'une guerre mondiale d'une férocité sans équivalent, enfin de l'émergence d'un crime de génocide sans précédent accompli au sein de la civilisation occidentale »¹¹. Comme le dit Arendt, encore que la question juive et l'antisémitisme ne soient pas de problème important par rapport à la politique mondiale en ce temps-là, comment ont-ils pu donner lieu à la plus colossale guerre mondiale, au plus féroce massacre dans l'histoire humaine? En fait, la « question juive » a été choisie, manipulée en tant que victime arbitraire dans le but de pratiquer la mobilisation des masses et la démagogie pour l'établissement d'un régime totalitaire en employant l'antisémitisme

⁸ *Ibid.*, pp. 39~40.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰ Hannah Arendt, « Préface de première édition des Origines du totalitarisme », in *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1951, p. viii.

¹¹ Hannah Arendt, « Préface à la première partie : L'antisémitisme », in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad., Micheline Pouteau, Paris, Quarto Gallimard, 2006, p. 183.

pour souligner son aspect le plus sinistre à travers le motif politique et le facteur social. C'est-à-dire, la question juive et l'antisémitisme sont ce qui élève artificiellement le phénomène de peu d'importance jusqu'à l'amplitude essentielle et ce qui les met en saillie à la hâte comme le moyen de l'agitation des masses. C'est une propagande mensongère pour couper les masses du monde réel. « À l'occasion de la catastrophe finale qui les *crystallisa*, on a eu tendance à assimiler le totalitarisme à ses éléments constitutifs et à ses origines »¹². Cependant, Arendt « ne dit pas que le racisme ou un autre élément quelconque du totalitarisme a été *la cause* des régimes d'Hitler ou de Staline; plutôt, elle dit que les éléments cachés, tel que l'anti-sémitisme, le déclin de l'État-nation, l'expansionnisme pur, l'alliance entre le capital et la foule se sont concrétisés dans les mouvements qui ont donné naissance à ces régimes »¹³.

S'il se produit un grand événement historique, on part normalement rechercher sa cause à partir de l'expérience des faits antérieurs. Mais, l'apparition du totalitarisme comme la forme de gouvernement que l'on n'avait encore jamais vue a entraîné la destruction de nos catégories de pensée politique et de nos critères de jugement moral. Du même coup, cela a causé la rupture par rapport à toutes nos traditions précédentes. Donc, le totalitarisme ne permet aucune comparaison et défie toute comparaison. « Les composantes du totalitarisme en constituent les origines, à condition que par "origines" on n'entende pas "cause" [...] Ils ne deviennent les origines d'événements que s'ils se cristallisent soudainement en des formes fixes et définies, et à ce moment-là uniquement »¹⁴. Le massacre de grande envergure qui arrive dans les camps de concentration révèle particulièrement un modèle représentative qui constitue ces origines. Les camps de concentration qui semblent réaliser l'enfer sur terre ont ressemblé à une fourmilière de gens pour la plupart innocents et ont contribué à rendre possible l'expérience de domination totale - la fabrication de cadavres vivants dont la psyché est détruite, et dont la spontanéité est éliminée - dans cet espace isolé par les barbelés.

¹² « Préface à la première partie : L'antisémitisme », art. cit., p. 184, c'est nous qui soulignons.

¹³ Jerome Kohn, « Arendt's concept and description of totalitarianism », in *Social Research ; Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism": Fifty Years Later*, Vol. 69, n° 2, Summer 2002, New York, New School, p. 626.

¹⁴ « La nature du totalitarisme – Essai sur la compréhension », art. cit., p. 73.

La première étape vers la domination totale consiste à tuer en l'homme la personne juridique. La destruction des droits de l'homme - l'arrestation arbitraire, la contrainte de la reconnaissance d'une infraction aux lois, la mise hors-la-loi – est devenue la norme pour presque tout ressortissant d'un État totalitaire. L'assassinat de la personne juridique, c'est « un préalable nécessaire à la complète domination »¹⁵. La deuxième étape est le meurtre en l'homme de la personne morale. Le système totalitaire force la personne morale, non pas à l'alternative entre le bien et le mal, mais à une alternative tout à fait différente entre un meurtre réalisé avec une conscience vide, équivoque et déraisonnable et le choix d'envoyer sa famille ou ses amis à la mort. Personne ne peut aider à la résolution d'un dilemme sans issue. « Grace à la création de conditions où la conscience n'est plus d'aucun secours, où bien faire devient radicalement impossible, la complicité consciemment organisée de tous les hommes dans les crimes des régimes totalitaires s'étend aux victimes et prend ainsi un caractère vraiment total »¹⁶. La dernière étape est l'assassinat de l'individualité. Après la destruction de la personne morale, il reste encore l'identité unique de l'individu qui est le plus difficile à détruire. Mais, la destruction du corps humaine par la torture sadique et continue est finalement conduite à détruire l'individualité avec la dignité humaine. Et aussi, « détruire l'individualité, c'est détruire la spontanéité, le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir de réactions à l'environnement et aux événements »¹⁷. En conséquence, le but final est « la réduction d'êtres humains au dénominateur le plus possible des “réactions identiques” »¹⁸. « Ils furent réduits au plus petit dénominateur commun de la vie organique, [...] comme du bétail, comme des choses qui n'auraient ni corps ni âme, ni même un visage sur lequel la mort aurait pu apposer son sceau »¹⁹.

Le gouvernement, d'après Montesquieu, a son principe propre moteur qui fait le mouvoir et le guide selon laquelle chaque forme de gouvernement. Et, selon Arendt, le principe du mouvement totalitaire, c'est l'idéologie. « Le dessein des idéologies

¹⁵ Hannah Arendt, « Le Totalitarisme », in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad., Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, et Patrick Lévy, Paris, Quarto Gallimard, 2006, p. 800.

¹⁶ *Ibid.*, p. 802.

¹⁷ *Ibid.*, p. 806.

¹⁸ Hannah Arendt, « Les techniques de la science social et l'étude des camps de concentration », in *Auschwitz et Jérusalem*, trad., Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, p. 212.

¹⁹ Hannah Arendt, « L'image de l'enfer », in *Auschwitz et Jérusalem*, op. cit., p. 152.

totalitaires n'est [...] pas de transformer le monde extérieur, ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la nature humaine elle-même »²⁰. Donc, le camp de concentration a volontiers assumé un rôle du laboratoire destiné aux hommes, a été l'univers qui expérimente la croyance défigurée du totalitarisme ; « tout est possible ». Mais, l'idéologie n'est pas effectivement en elle-même totalitaire, son contenu n'a guère d'importance en lui-même. Parce que « une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée »²¹. Or, cette logique qui exécute l'idée dévore la substance du contenu originel de la logique au cours du processus du développement logique. Arendt pensait que « ce n'était pas [...] le contenu des idées qui importait dans de tels régimes, mais le principe de cohérence logique, le procédé qui consistait à fabriquer une nouvelle réalité pour "prouver" une prémisse »²². Si c'est dans la manière cohérente, n'importe quelle hypothèse est possible, l'hypothèse particulière peut devenir vraie. La déduction qui découle des prémisses doit être infaillible. Dans ce développement logique, la réalité se décolle, l'expérience se néglige. Il s'agit de s'immuniser contre la réalité, contre l'expérience. Ainsi, les dirigeants totalitaires n'empruntent qu'un aspect utile au régime totalitaire dans l'idéologie et l'utilisent aussi en tant qu'arme de la domination totale par la contrainte. Autrement dit, ils soumettent les masses à la logique de cette idéologie et font aliéner même ses libertés en déployant les implications idéologiques jusqu'à l'extrême d'une cohérence logique. Ils finissent par faire des masses des marionnettes.

L'idéologie est devenue le moteur de l'action politique dans une nouvelle forme de gouvernement totalitaire que l'on n'avait jamais vue jusqu'ici. Mais, ce qui accélère, continue et réalise concrètement le mouvement du règne des dirigeants totalitaires, c'est la terreur. « La terreur fige les hommes [...] Elle élimine les individus pour le bien de l'espèce ; elle sacrifie les hommes pour le bien de l'humanité »²³. Le régime totalitaire, pour obéir rigoureusement à la loi de l'Histoire ou celle de la Nature dont toutes les lois positives sont supposées provenir, jusqu'à se jouer de toutes les lois positives, sacrifie les intérêts de tous les hommes. « Culpabilité et innocence deviennent des notions

²⁰ « Le Totalitarisme », art. cit., p. 810.

²¹ *Ibid.*, p. 825.

²² Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt : biographie*, trad., Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2011, p. 377.

²³ « La nature du totalitarisme – Essai sur la compréhension », art. cit., p. 102.

dépourvues de sens : “coupable” est celui qui fait obstacle au progrès naturel ou historique, par quoi condamnation a été portée des “races inférieures”, des individus “inaptes à vivre”, des “classes agonisantes et des peuples décadents”. La terreur exécute ces jugements et, devant son tribunal, toutes les parties en cause sont subjectivement innocentes »²⁴. Dans le corps politique du régime totalitaire, la terreur remplace la loi positive. Donc, la terreur qui a le pouvoir souverain constitue l’essence du gouvernement totalitaire. La terreur qui abolit les barrières de la loi détruit l’espace de la liberté entre les hommes garanti par la loi. En serrant ou écrasant étroitement les hommes les uns contre les autres, la terreur réduit les hommes en masse de bloc gigantesque comme s’ils étaient fondus ensemble, comme s’ils étaient originellement un. C’est pourquoi leur pluralité s’évanouit. « Quand il en va autrement, cela n’est plus du tout compris »²⁵. La terreur, pour entraver la liberté des hommes, freiner son accomplissement, à ce mouvement comme tous les hommes en font un, fournit une vitesse que le mouvement de la nature ou l’histoire ne saurait atteindre seul. « Dans un régime totalitaire parfait, où tous les hommes n’en font plus qu’un ou bien dans lequel tous les individus sont devenus des échantillons de l’espèce, où toute action a fait place à l’accélération du processus naturel ou historique, tout acte, à l’exécution des sentences de mort déjà rendues par la Nature ou par l’Histoire, c’est-à-dire dans une situation où la terreur, en tant qu’essence du régime, serait parfaitement à l’abri de l’ingérence infondée et perturbante des désirs et des besoins humains, aucun principe d’action, [...] - un principe qui fasse agir les hommes comme ils le font - n’est requis »²⁶.

L’idéologie et la terreur, qui constituent respectivement le principe d’action et l’essence du régime totalitaire, ruine toute relation ainsi que les voies de communication entre les hommes, interrompt toute relation avec la réalité. La rupture de tous les domaines par rapport à l’homme ne fait pas seulement disparaître la faculté de l’expérience et celle de la pensée, mais elle enlève aussi la liberté et la spontanéité de l’homme. À savoir, l’idéologie qui est essentiellement la fiction qui fascine, conquiert les cœurs à travers la propagande, force les hommes par la terreur à réaliser la fiction de

²⁴ « Le Totalitarisme », art. cit., p. 819.

²⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia : Réflexion sur la vie mutilée*, trad., Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 51.

²⁶ « La nature du totalitarisme – Essai sur la compréhension », art. cit., p. 104.

l'idéologie. De cette manière, le totalitarisme a établi la société qui substitue la fiction à la réalité, supprime l'humanité, considère l'homme comme l'être superflu. Et, cette conséquence de l'idéologie aboutit aux expériences des masses de la société moderne telles que l'esseulement (loneliness)²⁷ apparaît douloureusement lorsque l'on se trouve avec autrui, la honte de soi-même en tant qu'être superflu que sa propre valeur n'est nulle part reconnue comme s'il n'existait plus.

II. Réfléchir l'hitlérisme

Levinas, dans son texte fondamental *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, donne en exergue la dédicace suivante : « A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme ». « Face à l'anéantissement d'un tiers du peuple juif dans le monde et de quasiment un quart des Juifs d'Europe »²⁸, hitlérisme était le phénomène radicalement nouveau. Levinas, qui pressentait le désespoir ininterrompu pendant la période hitlérienne avec la montée du nazisme, publie en 1934, dans la revue *Esprit*, un article intitulé *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* comme une réaction au discours du rectorat du 27 mai 1933 sur *L'Auto-affirmation de l'Université allemande* par lequel Heidegger, son maître, manifesta publiquement son adhésion au nazisme.

Selon l'analyse de Levinas, « l'hitlérisme, liant l'homme aux idées les plus primaires qui peuvent lui venir de son existence concrète, le dépouille de sa liberté de choix, de pensée, et de sa dignité, encore que Levinas s'interroge sur les limites et les insuffisances de cette liberté telle qu'elle est conçue dans la tradition occidentale. Il réagit en philosophe

²⁷ Ce terme a également été traduit par le mot « désolation ».

²⁸ Hannah Arendt, « Hommage à Karl Jaspers », in *La philosophie de l'existence et autres essais*, trad., Anne Damour et Martin Ziegler, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 152.

»²⁹. Levinas examine en priorité, pour s'interroger sur le sens de l'hitlérisme, selon son expression, qui est « effroyablement dangereux », sur la notion de liberté dans la civilisation européenne ; le judaïsme, le christianisme, le libéralisme et le marxisme. La liberté, « pour la civilisation européenne, signifie une conception de la destinée humaine. Elle est un sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action. L'homme se renouvelle éternellement devant l'Univers. À parler absolument, il n'a pas d'histoire »³⁰.

Ce qui n'a pas d'histoire, serait-ce ce qui n'a pas de passé? Les événements qui arrivent à l'homme, ne peut-on pas les appeler les histoires? Levinas décrit l'histoire « comme le nom ou le lieu de l'irrévocabilité du passé »³¹. L'homme se constitue lui-même, depuis le passé, dans une série d'instant. Autrement dit, dans le monde, le temps est donné comme la condition de l'existence humaine. L'homme n'est pas encore libre de la domination du temps. Cependant, l'homme peut éternellement recommencer son destin, alors même qu'il aurait la tragédie inamovible d'un passé ineffaçable. L'homme a la liberté qu'il renouvelle en dépassant l'irrévocabilité. Au judaïsme, « l'homme trouve dans le présent de quoi modifier, de quoi effacer le passé. Le temps perd son irréversibilité même. Il s'affaisse énérvé aux pieds de l'homme comme une bête blessée »³². « Car la vie quotidienne est essentiellement un présent : avoir affaire à l'immédiat, s'introduire dans le temps, non pas en parcourant tout le fil du passé, mais d'un coup ; ignorer l'histoire »³³. En ce sens, la liberté libère l'homme d'un passé ou d'une histoire.

« Le christianisme aussi est une existence à partir du présent »³⁴. L'affranchissement qui est montré travers à la Croix est le pouvoir d'une nouvelle naissance de chaque jour. « Le salut que le Christianisme veut apporter vaut par la promesse de recommencer le définitif que l'écoulement des instants accomplit, de dépasser la contradiction absolue d'un passé subordonné au présent, d'un passé toujours en cause, toujours remis en

²⁹ Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, coll. « grandes biographie », 2006(2^{ème} édition), pp. 111~112.

³⁰ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de Miguel Abensour, « Le mal élémental », Paris, Payot & Rivages, 1997, pp. 8~9. (Dorénavant abrégé *QRPH*)

³¹ Jean-Michel Salanskis, *Levinas vivant : Tome 3, Le concret et l'idéal*, Paris, Klincksieck, 2015, p. 176.

³² *QRPH*, p. 9.

³³ Emmanuel Levinas, *Être juif*, suivi d'une *Lettre à Maurice Blanchot*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 56.

³⁴ *Ibid.*, p. 58.

question. Par là, il proclame la liberté »³⁵. Le définitif choisi pour l'accomplissement ne cesse de se renouveler, de rompre sa chaîne dans la fraîcheur du présent par un autre choix. Le pouvoir du renouvellement se donne également à toutes les âmes. Et, « la dignité égale de toutes les âmes, indépendamment de la condition matérielle ou sociale des personnes, ne découle pas d'une théorie qui affirmerait sous les différences individuelles une analogie de "constitution psychologique". Elle est due au pouvoir donné à l'âme de se libérer de ce *qui a été*, de tout ce qui l'a liée, de tout ce qui l'a engagée – pour retrouver sa virginité première »³⁶.

Dans l'ambiance du libéralisme issu des Lumières, l'homme domine le réel par la raison, parce que l'on a commencé de croire que l'esprit humain est supérieur au réel. À la place de la libération par la grâce, « l'autonomie se substituant à la grâce, les possibles s'offrent à la raison comme autant de choix logiques face auxquels elle conquiert sa liberté en sachant prendre ses distances »³⁷. « L'homme du monde libéraliste ne choisit pas son destin sous le poids d'une Histoire. Il ne connaît pas ses possibilités comme des pouvoirs inquiets qui bouillonnent en lui et qui déjà l'orientent vers une voie déterminée. Elles ne sont pour lui que possibilités logiques s'offrant à une sereine raison qui choisit en gardant éternellement ses distances »³⁸.

Le marxisme conteste la fonction de la raison sous l'influence du libéralisme. « L'esprit humaine ne lui apparaît plus comme la pure liberté, comme l'âme planant au-dessus de tout attachement ; il n'est plus la pure raison faisant partie d'un règne des fins. Il est en proie aux besoins matériels »³⁹. Dans l'affirmative, ce n'est pas que la raison qui se dégrade en tant que rang secondaire dans le marxisme qui prend le contre-pied de la figure de la conscience européenne? Mais, Levinas analyse l'idée marxiste qui recherche encore la liberté. « Si l'intuition fondamentale du marxisme consiste à apercevoir l'esprit dans un rapport inévitable à une situation déterminée, cet enchaînement n'a rien de radical. [...] Prendre conscience de sa situation sociale, c'est pour Marx lui-même s'affranchir du

³⁵ *QRPH*, p. 10.

³⁶ *QRPH*, p. 11.

³⁷ Miguel Abensour, « Le Mal élémental », in *QRPH*, p. 43.

³⁸ *QRPH*, p. 13.

³⁹ *QRPH*, p. 13.

fatalisme qu'elle comporte »⁴⁰. Aux yeux de Levinas, le marxisme n'a jamais renoncé au « règne de la liberté ».

Dans la tradition de la civilisation européenne, l'homme souhaitait éternellement protéger l'idée de la liberté ; liberté morale, liberté obtenue par la grâce, liberté de la raison, libération sociale. Mais, l'hitlérisme, d'un seul jet, arrache cette idée à l'esprit humain. Alors, comment l'hitlérisme a rendu ce travail possible? Quelle est l'essence de l'hitlérisme? « Pour le dire en un mot, il consiste à définir la vie de l'esprit par une mystique du corps »⁴¹. Ce qui constitue l'essence de l'esprit n'est possible que dans l'enchaînement au corps. Donc, Hitlérisme, en étant d'avis que la douleur par l'oppression du corps peut réprimer la résistance de l'esprit, adopte une méthode qui opprime le corps qui adhère fermement au Moi pour le principe de sa domination. Et, le sentiment d'identité entre le moi et le corps aboutit jusqu'à ce que le corps médiatise non seulement les caractéristiques héréditaires du sang biologique, mais aussi l'héritage de la vie spirituelle. Je ne considère que ceux qui ont les déterminations biologiques identiques aux miennes comme mes semblables. On peut ici saisir le racisme qui naît dans l'hitlérisme. « Toute structure sociale qui annonce un affranchissement à l'égard du corps et qui ne l'engage pas devient suspecte comme un reniement, comme une trahison. [...] Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer »⁴²!

L'homme écrit respectivement un drame dont il est lui-même l'acteur. Dans le drame, la vérité existe. Et, la vérité, même si c'est un nouveau type, ne saurait cesser d'être universelle. La vérité a beau être ma vérité, la vérité ne saurait renoncer à l'universalité dans sa nature formelle. Toutefois, est-ce qu'il y a le type d'universalité compatible avec le racisme? Ce sera l'expansion d'une force, non pas la propagation d'une idée. L'idée qui se propage vastement peut être partagée avec quiconque la voudra. Donc, l'idée devient commune et anonyme. La propagation d'une idée va finalement être le processus d'égalisation d'une idée que celui qui la reçoit et celui qui la donne se valent. « Mais la force est caractérisée par un autre type de propagation. Celui qui l'exerce ne s'en départ

⁴⁰ *QRPH*, p. 15.

⁴¹ Georges Hansel, *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions du Sandre, 2011, p. 15.

⁴² *QRPH*, pp. 19-20.

pas. La force ne se perd pas parmi ceux qui la subissent. Elle est attachée à la personnalité ou à la société qui l'exerce, elle les élargit en leur subordonnant le reste. [...] La volonté de puissance de Nietzsche que l'Allemagne moderne retrouve et glorifie n'est pas seulement un nouveau idéal, c'est un idéal qui apporte en même temps sa forme propre d'universalisation : la guerre, la conquête »⁴³. L'hitlérisme, « c'est dans la logique de l'inspiration du racisme, une modification fondamentale de l'idée même d'universalité »⁴⁴. Ce fait a nécessairement mené l'hitlérisme à la guerre. Et, l'hitlérisme est assurément devenu la menace terrifiante de l'humanité.

Levinas aperçoit, dans ce monde par l'enchaînement au corps ou au biologique et par la force, l'exclusion de l'autre et la « suprématie du Même sur l'Autre »⁴⁵. Dans la perspective de Levinas, ce monde est le lieu où l'éthique disparaît, l'humanité de l'homme est piétinée. Donc, pour le rétablissement de l'humanité accablée, pour la reconstitution de l'éthique, on doit se rendre compte, avant que la liberté soit la dignité authentique du sujet humain, que l'assomption de la responsabilité pour l'autre homme passe avant tout. On ne peut plus endurer la souffrance que la barbarie sanglante déploie.

III. Sublimation éthique de la souffrance

L'image de l'enfer, qui semble presque parfaitement revivre dans les camps d'extermination du national-socialisme, fait prendre le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu dans sa signification d'un fait quasi empirique. La souffrance qui ne cesserait pas à moins de finir par la mort, qui ne s'intègre à aucun ordre intelligible, « nous entrons dans l'espace du désordre total, de l'Élément pur qui n'est plus au service d'aucune pensée »⁴⁶.

⁴³ *QRPH*, p. 23.

⁴⁴ Mylène Botbol-Baum, « Au-delà de l'arrachement et de l'évasion de l'être. Levinas et Arendt. La capacité de natalité comme ex-position au temps », in *Arrachement et Évasion : Levinas et Arendt face à l'histoire*, Paris, Vrin, 2013, p. 64.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 169.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minit, 2011, p. 164.

« À travers les cruautés de notre siècle – malgré ces cruautés, à cause de ces cruautés »⁴⁷, nous pouvons justifier et chercher des perspectives à la souffrance. En fait, selon Levinas, la souffrance n'a pas de sens. Certes, la souffrance, dans sa finalité biologique, a un rôle d'alarme qui signale un symptôme inhabituel du corps. Et aussi, la souffrance par le châtement, la formation, la répression a un rôle utile comme fonction pédagogique, c'est un moyen efficace pour l'ordre social. En outre, dans le cas des arts, la souffrance qui paraît émaner de la colère divine ou humaine est souvent jugée utile, formatrice. Par exemple, « le groupe en marbre représentant Laocoon et ses fils étreints par les serpents, les innombrables versions peintes et sculptées de la Passion du Christ et l'inépuisable catalogue visuel des cruelles exécutions des martyrs chrétiens – ces œuvres, assurément, sont faites pour émouvoir et exciter, mais aussi instruire et donner en exemple »⁴⁸. Mais, du fait de ces raisons compréhensibles, qui sont fondées « sur la valeur de l'existence, sur la persévérance de la société et de l'individu dans l'être, sur leur santé admise comme fin suprême et ultime »⁴⁹, la souffrance ne peut jamais être moralement justifiée. Même s'il y a un certain accomplissement ou une certaine grande contribution en récompense de la souffrance, il n'y a pas de justifications données rationnellement, aux êtres qui supportent la souffrance, à leurs maladies, à l'écartèlement par la séparation simultanée des quatre membres du tronc, à la flagellation qui fouette sans pitié le corps avec un fouet sanguinolent, à la bataille sanglante, à la mort des enfants non-rescapés⁵⁰. La souffrance n'est ni subordonnée à quelque finalité, ni expliquée par quelque planification d'ensemble. Elle n'est que gratuite et absurde.

La souffrance, comme d'autres vécus, est un certain « contenu psychologique », une donnée, dans la conscience. « Mais, dans ce “contenu” même, elle est un malgré-la-conscience, l'inassumable »⁵¹. Et, cette inassumabilité tient à un contenu qualitatif plutôt

⁴⁷ Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 111.

⁴⁸ Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Christian Bourgois, 2003, p. 48.

⁴⁹ « La souffrance inutile », art. cit., p. 112.

⁵⁰ Est-ce qu'il faut distinguer la souffrance morale, psychique et la souffrance physique? L'extrémité de la souffrance ne prête pas attention à la cause qui la cause, soit la souffrance accidentelle ou naturelle, soit la souffrance subie de l'autre. Seulement, « toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même », Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, coll. « Biblio », 2009, p. 265.

⁵¹ « La souffrance inutile », art. cit., p. 107.

qu'à un trop quantitatif de la sensibilité de la souffrance. « Le contenu de la souffrance se confond avec l'impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence »⁵². La souffrance qui pénètre dans la vie pleine de jouissances dérange l'ordre stable de la vie et il est normal que la souffrance désarçonne le sujet qui subit. Parce que la souffrance n'est pas une action assumée. Elle attire le moi, il ne peut pas reculer. C'est « subir ; et même subir le subir »⁵³. L'épreuve de la souffrance fait abandonner ma résistance et la souffrance est l'effondrement même en soi. Ici, ce n'est plus possible de prendre conscience. « elle[la conscience] ne peut être conscience de souffrir et se préserver du souffrir, car la conscience de souffrir n'est pas simple jugement que je souffre : elle est souffrance »⁵⁴.

« La passivité de la souffrance, dit Levinas, est plus profondément passive que la réceptivité »⁵⁵. La réceptivité, qu'assume un état sensoriel quelconque, est un envers de l'activité. Mais, la passivité du pâtir, comme la souffrance s'attache à la souffrance même, sans la distance corrélatrice d'un objet de l'action sensorielle. La passivité du pâtir est un pâtir plus extrême que la réceptivité, toujours malgré soi. Donc, « dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir »⁵⁶. Tout mal qui se rapporte à la souffrance accable l'humanité de l'homme d'une manière violente, cruelle. La causalgie, par exemple, pareille à la sensation de chaleur brûlante, comme la plus intense douleur, est l'impasse de la vie sans refuge qui rend le patient fou, qui devient seulement la mort qu'il respire. S'il y a l'essence de la souffrance, c'est l'absurdité. « Que dans son phénomène propre, intrinsèquement, la souffrance soit inutile, qu'elle soit "pour rien", est donc, le moins qu'on puisse en dire »⁵⁷. La souffrance, qui empêche le pouvoir-faire de l'homme, qui détruit l'âme saine et la conscience claire, prive la possibilité de répondre de soi. On ne peut qu'échouer à toute tentative de justifier la souffrance.

La meilleure solution n'est-elle donc pas d'éviter la souffrance inutile, qui est un non-sens? Si la vie même est la souffrance, quelle est la valeur et l'intérêt de la vie? Comme

⁵² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994(5^{ème} édition), p. 55.

⁵³ « La souffrance inutile », art. cit., p. 108.

⁵⁴ Patrick Leconte, *Souffrir*, Paris, Encre Marine, 2012, p. 39.

⁵⁵ « La souffrance inutile », art. cit., p. 108.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 109.

dit Nietzsche⁵⁸, si l'absence de sens de la souffrance est précisément la malédiction, ce qui laisse la souffrance dans la malédiction, n'est-ce pas le pire? Levinas, pour enquêter sur le sens de la souffrance, nous dirige fortement pour soupeser la souffrance dans les rapports avec les autres. Dans ces rapports, « la souffrance, sans rien perdre de sa malignité sauvage, ne couvre plus la totalité du mental et tombe sous de nouvelles lumières dans de nouveaux horizons »⁵⁹. C'est évidemment différent du fait que le caractère négatif de la souffrance implique sa signification affirmative. La situation où la souffrance de l'autre est exposée à moi, devient un problème éthique. Cependant, la souffrance est adversité de soi qui a affaire à soi-même. « Dans la souffrance, le moi est enfermé en soi, rivé à lui-même sans distance possible »⁶⁰. Et, la souffrance, comme la passivité extrême, est l'inassumable, n'est-ce pas? S'il en est ainsi, que puis-je faire devant la souffrance de l'autre? Je vais plutôt éprouver un apaisement sur les faits suivants – ce n'est pas à moi que la souffrance arrive, je ne suis ni malade, ni mourant, je ne suis pas sur un champ de bataille. Normalement, il semble inacceptable aux gens que le soi-même se lie étroitement à la souffrance de l'autre, au malheur de l'autre. Comme s'il n'y a aucun rapport entre moi et la souffrance de l'autre.

Mais, « le prisonnier ne saurait seul se dégager de son enfermement »⁶¹. L'être souffrant est incapable de supprimer la souffrance par lui-même et de se sauver tout seul. Il faut appeler l'aide de l'autre. Et, dans l'ouverture vers la main secourable, on peut acquérir une signification en tant que possibilité de l'inter-humain. La souffrance de l'autre, c'est une demande de secours adressée à l'autre et un appel à la responsabilité du sujet. Autrement dit, « la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable de l'autre[d'autrui], ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en l'autre[autrui]* où elle est, pour *moi* impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont susceptible, en devenant une souffrance pour la

⁵⁸ « C'est le vide de sens de la souffrance, *non pas* la souffrance, qui constituait la malédiction recouvrant l'humanité jusqu'à présent », Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Le Livre de Poche, coll. « Classiques », 2000, p. 270.

⁵⁹ « La souffrance inutile », art. cit., p. 109.

⁶⁰ Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, p. 80.

⁶¹ « La souffrance inutile », art. cit., p. 110. note. 2.

souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre »⁶². À l'attention à la souffrance de l'autre, au soin d'une plainte, d'un cri, d'un gémissement, d'un soupir par la souffrance, à ma souffrance expiatoire pour la souffrance de l'autre, se déploient le sens éthique et la perspective éthique.

À travers l'histoire de la guerre, on a innumérablement vu l'oppression des autres par le Même. Et cette oppression était ce qu'inflige directement ou indirectement la souffrance qui n'est pas à infliger à l'autre ou le faible pour le plaisir superflu et le profit injuste. Les massacres du nazisme, comme un exemple typique dans ce cas, étaient le massacre pour le massacre, le mal pour le mal. Levinas a voulu chercher, en dénonçant cette action inhumaine, le sens qui peut rétablir la moralité perdue de l'homme dans la souffrance inutile. Ce que l'on sait de la souffrance inutile provoquée par l'homme si elle est excessive, c'est qu'elle contribue à prendre pleinement conscience du sens véritable de la douleur. Parce que l'on peut soupçonner combien les autres innocents ont souffert. Toutefois, Levinas va plus loin d'ici. « C'est dans la perspective interhumaine de *ma* responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité, c'est dans mon appel à son secours gratuit, c'est dans l'asymétrie de la relation de *l'un* à *l'autre* »⁶³. Quand la souffrance de l'autre se met dans ma souffrance, quand je suis responsable de sa souffrance, quand il arrive un retournement éthique, la souffrance n'est plus inutile. La souffrance, le mal de la souffrance ne peut pas éroder la moralité, l'humanité humaine. La souffrance[le mal] « nous ramènerait à l'éthique »⁶⁴.

IV. Conversion politique de l'action fondée sur la natalité

Le totalitarisme a absolument dénié la liberté de l'homme, a tout détruit dans l'espace de la vie quotidienne de l'homme. Il a également complètement coupé la participation des hommes au monde. Parce que la liberté inhérente à une nouvelle naissance, à un nouveau

⁶² *Ibid.*, pp. 110~111.

⁶³ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁴ Gilles Hanus, « Le mal, entre facticité et théodicée », in *Cahiers d'Études Lévinassiennes, n°7 : Le mal*, Arcueil ; Jérusalem, Verdier, 2008, p. 64.

commencement, ralentit le mouvement du totalitarisme. La naissance de chaque être humain prend part au monde de la manière qu'il fasse entendre sa voix dans le monde. Cela renferme la possibilité d'un nouveau commencement. Maintenant que la domination du totalitarisme se termine, la vigueur et la vitalité se raniment sur la vaste terre qui était pleine de cimetières. On constate empiriquement « cette vérité que chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement »⁶⁵.

L'homme qui peut contrôler les naissances maîtrise son destin et son nouveau récit. Les nouvelles naissances ne continuent pas seulement le genre humain, mais en plus, ils rendent imprévisible le courant historique des affaires humaines. Donc, après l'extinction du totalitarisme sans précédent, « le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine [...], c'est finalement le fait de la natalité »⁶⁶. Bien que la naissance de chacun soit ce qui est passivement donné, la natalité signifie le début de quelqu'un qui prend sa propre initiative. Et, la faculté d'agir par cette initiative procréatrice s'enracine ontologiquement dans la natalité. La tentative du totalitarisme qui s'obstine à détruire l'aptitude de l'homme à agir échoue à tout point de vue par la natalité. « Le nouveau apparaît donc toujours comme un miracle. Le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde »⁶⁷.

Les nouveaux venus révèlent *qui* ils sont dans le monde humain, en agissant et en parlant. Leurs propres identités sont implicites en tout ce qu'ils font et tout ce qu'ils disent. Selon Arendt, l'action et la parole sont intimement liées. L'acteur de l'action muette ne peut pas manifester son « qui ». Parce que « Parler n'est pas d'abord signifier quelque chose, mais se signifier soi-même comme une singularité inédite »⁶⁸. Donc, « l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il

⁶⁵ « Le Totalitarisme », art. cit., p. 838.

⁶⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad., Georges Fradier, Paris, Pocket, 2008, p. 314. (Dorénavant abrégé *CHM*)

⁶⁷ *CHM*, p. 234.

⁶⁸ Corinne Enaudeau, « Levinas et Arendt : L'autre sens du monde », in *Levinas Autrement*, édité par R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey, J.-M. Salanskis, Louvain-Paris, Peeters, 2012, p. 127.

commence est révélée humainement par le verbe »⁶⁹. La parole et l'action se révèlent dans tout leur potentiel lorsque l'on est avec autrui. À la différence de l'activité du travail, une œuvre qui n'a pas besoin de la présence d'autrui, la parole et l'action, dirigées vers les humains, s'insèrent continuellement dans le réseau des affaires humaines en les affectant de leur propre individualité. Par la « mise en commun des paroles et des actes », se crée l'espace parmi les hommes, c'est-à-dire, le domaine politique qui se fonde sur la pluralité de la condition humaine d'agir et parler ensemble.

L'action et la parole, seuls contre tous, ne sont jamais possibles. Elles établissent toujours des rapports infinis parmi d'autres êtres agissants et parlants. Mais, l'action a le caractère de l'imprévisibilité qui entraîne les conséquences que l'on n'a ni voulu ni prévu. Donc, l'acteur qui agit librement peut se heurter à des difficultés à cause de ce qu'il fait. Et aussi, l'histoire de la vie de l'acteur ne se dévoile que jusqu'au moment où l'on abaisse le rideau. Malgré cela, ne pas renoncer à la faculté d'agir, ce qui rend possible la continuation de l'action, c'est l'espace de l'apparition, l'espace de la mémoire. Arendt donne un bon modèle de cet espace avec la *polis* grecque ancienne. La *polis*, en premier lieu, offre le domaine public où s'obtient l'excellence et la singularité en paroles et en actes où « l'on pouvait exceller, se distinguer des autres »⁷⁰. En deuxième lieu, la *polis* est « une sorte de mémoire organisée »⁷¹. Afin de ne pas oublier la grandeur de la grande action, elle garantit la pérennité et la réalité à travers le fait d'être vue et entendue, par les présents, même par les absents. La *polis* signifie finalement l'espace qui révèle le sujet, qui conserve les affaires humaines en tant que réalité entre les hommes qui vivent ensemble en agissant et en parlant. « C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition »⁷².

Dans l'espace où tous apparaissent à tous, les hommes ont besoin l'un de l'autre. Parce que le caractère de cet espace, c'est qu'il disparaît quand les hommes se dispersent. Ce qui fait exister le domaine public qui rassemble des hommes, c'est la puissance.

⁶⁹ *CHM*, p. 235.

⁷⁰ *CHM*, p. 88.

⁷¹ *CHM.*, p. 257.

⁷² *CHM*, p. 258.

Autrement dit, « ce qui maintient la cohésion des hommes après que le moment de l'action est passé (ce que nous appelons aujourd'hui "organisation") et ce qu'en même temps ils préservent grâce à leur cohésion, c'est la puissance »⁷³. Donc, la puissance dépend de la pluralité humaine. Certes, il peut y avoir le risque de substituer la violence à la puissance, de substituer la force à la puissance. Mais, même si nous reconnaissons la potentialité de sa déformation, la puissance « ne peut voir le jour que si des hommes se réunissent en vue de l'action, et il disparaît quand, pour une raison ou pour une autre, ils se dispersent et s'abandonnent les uns les autres »⁷⁴. Par conséquent, nous ne devons pas la confondre avec la domination. S'il n'y a pas de puissance, au contraire, « l'espace de l'apparence suscité par l'action et la parole publiques s'évanouira aussi vite que l'acte et le verbe vivants »⁷⁵. La puissance ne peut pas exister si les hommes s'adonnent entièrement aux possessions privées. La *polis* qui réalise le type de la puissance collective partagée par les gens, qui est faite pour le domaine public approprié à l'action et à la parole, est, avec toute la chose politique, une sphère artificielle, qui est à la fois le produit de l'effort humain, et de l'artifice humaine.

« Les calamités de l'action viennent toutes de la condition humaine de pluralité »⁷⁶. Il est bien normal que les volontés et les intentions des nombreux hommes se heurtent. Et, leurs actions imprévisibles, ne pourraient pas en tirer les conséquences voulues. Le processus déclenché par l'action est aussi irréversible. Donc, la tentative d'échapper aux calamités de l'action, c'est-à-dire, à la tentative de supprimer la pluralité était comme une alternative. Cependant, un principe essentiel qui pénètre la forme diverse, depuis Platon, est une multitude qui peut être unie en un seul groupe par une seule volonté. C'est, « autrement dit, l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir »⁷⁷. Le système de Platon, comme le rapport entre gouvernements et gouvernés dans le domaine public, au travers de l'extension de la relation stricte entre maître et esclave dans une maison, est ce qui remplace l'action par le gouvernement ou substitue le faire à l'agir. Dans *la République*, les gardiens des lois et de la cité ou le roi-philosophe,

⁷³ *CHM*, p. 261.

⁷⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, trad., Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 257.

⁷⁵ *CHM*, p. 265.

⁷⁶ *CHM*, p. 283.

⁷⁷ *CHM*, p. 285.

« ils ont seuls le pouvoir de la bien administrer et de la rendre heureuse »⁷⁸. Ils prennent la cité comme une toile pour dessiner ce qu'ils veulent. Tel peut entraîner des conséquences meurtrières qui utilisent aveuglément tous les moyens de la violence y compris pour la réalisation d'un bon système politique qui ne dépend que de l'image dans la tête de l'homme qui dirige le gouvernement. Mais, en essayant de supprimer l'action à cause de son incertitude, les hésitations face aux solutions nouvelles qui remplaceraient les richesses des expériences passées révèlent paradoxalement la faiblesse de la faculté d'agir de l'homme.

Pour la stabilité du monde, malgré des imperfections graves de l'irréversibilité et l'imprévisibilité immanentes à l'action, comment l'action peut-elle avoir le rôle significatif dans le domaine des affaires humaines? Pourquoi la tentative de supprimer tout à fait l'action n'a-t-elle pas réussi? L'action qu'engendre l'imperfection sauve elle-même de l'imperfection dans l'action. C'est-à-dire, s'il existe un remède possible, ce ne serait pas la faculté extérieure, l'une des facultés virtuelles de l'action. Particulièrement, « La rédemption possible de la situation d'irréversibilité - dans laquelle on ne peut défaire ce que l'on a fait, alors que l'on ne savait pas, que l'on ne pouvait pas savoir ce que l'on faisait - c'est la faculté de pardonner »⁷⁹. Arendt n'a pas cherché le sens du pardon dans la tradition de la pensée politique. Elle recherche sérieusement son sens laïc dans l'enseignement de « Jésus de Nazareth ». « Ce qui pour nous est essentiel, c'est que Jésus soutient [...] premièrement qu'il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner, et deuxièmement que ce pouvoir ne vient de Dieu - comme si Dieu pardonnait à travers les hommes - mais doit au contraire s'échanger entre les hommes qui, après seulement, pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu »⁸⁰. Ce que l'homme fait sans connaître les conséquences prévues de l'action, s'il n'y a pas de pardon, il ne se délivre pas de son fardeau. Pour exercer librement l'action, les hommes doivent se pardonner les uns les autres par égard pour celui qui a agi. En ce cas, on peut interrompre par le pardon le cycle indéfini de la vengeance ou de la relation malheureuse liés à l'action humaine dans le réseau des affaires humaines. Pourtant, on ne peut pas pardonner sur les crimes qui ne sont pas punissables comme « le mal radical ». Le pardon n'est pas l'amour du sens

⁷⁸ Platon, *La République*, trad., Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966, p. 172.

⁷⁹ *CHM*, p. 302.

⁸⁰ *CHM*, p. 305.

religieux, il concerne le respect comparable à « l'amitié politique » dont traite Aristote. C'est « toujours une affaire éminemment personnelle »⁸¹, ne concernant que la personne. En tout état de cause, « le pardon est assurément l'une des plus éminentes facultés qu'ait l'homme et sans doute la plus audacieuse des actions auxquelles il puisse se livrer, dans la mesure où celle-ci tente d'accomplir ce qui semble impossible, de défaire ce qui a été fait, et réussit à instituer un nouveau commencement là où tout paraissait avoir atteint son terme »⁸².

« Contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses »⁸³. Comme l'on demande pardon à *quelqu'un* et obtient son pardon, on promet à *quelqu'un* de tenir sa promesse. De la même manière, comme l'on ne peut pas se proclamer l'agent du pardon ou le patient du pardon, si l'on ne tient pas la promesse mutuelle, son identité ne peut pas être assurée à cause de la méfiance et la contradiction qui viennent des ténèbres de son cœur. Donc, comme aucun homme ne peut vivre tout seul sans l'assistance d'autrui, le pardon et la promesse demandent la présence d'autrui et dépendent de la pluralité. La réalité d'un monde « est garantie à chacun par la présence de tous »⁸⁴. Le pouvoir de stabilisation propre à la faculté de promettre, selon Arendt, tient son origine des pactes romains. Et depuis les Romains, les théories variées du pacte constituent le centre de la pensée politique. Dans le domaine de la politique, « il y a dans la faculté humaine de faire des promesses et de les respecter un élément de la capacité de l'homme à bâtir un monde »⁸⁵. L'action contribue à la formation du pouvoir et le pouvoir par la promesse ou le pacte se combine à l'acte de fondation. Cela pourrait être la plus haute faculté humaine.

Arendt a défini l'époque moderne en tant qu'aliénation. Et, le totalitarisme, dans l'époque moderne, est un phénomène extrêmement tordu qui est causé par l'aliénation. Le totalitarisme prive l'homme de son identité, démolit la pluralité ainsi que le monde public commun en écrasant de nombreux individus. C'est ce qui rétrograde l'homme au rang d'être vivant afin de mourir. C'est-à-dire, l'homme retrouve une vie éphémère qui

⁸¹ *CHM*, p. 308.

⁸² Hannah Arendt, « Compréhension et politique », in *La nature du totalitarisme*, op. cit., p. 39.

⁸³ *CHM*, p. 302.

⁸⁴ *CHM*, p. 311.

⁸⁵ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 258.

n'obéit qu'à la loi de la fatalité naturelle, la mortalité. « La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain »⁸⁶. Mais, l'homme a la faculté d'agir, de parler. Ce que l'on se insère dans le monde par l'action et la parole, d'après Arendt, c'est une seconde naissance, une naissance politique. Arendt avait la ligne de départ de la compréhension de l'homme à partir d'ici. La natalité signifie le nouveau commencement. Et, la faculté d'agir, de parler inhérente à l'homme rend possible ce nouveau commencement. La naissance d'un grand nombre d'hommes, aussi, constitue et perpétue le domaine public. Par conséquent, les nouveaux commencements innombrables ont la force qui peut changer le monde. Notre temps est différent de l'époque moderne. Mais, il manifeste une autre tendance totalitaire que tout est réduit à la valeur uniforme de la technologie et de l'économie. Toutefois, on a la foi et l'espérance qui peuvent détotaliser le réel grâce au cri de la naissance d'hommes nouveaux de minutes en minutes. On est plural, non seul, devant des problèmes à régler. Chez Arendt, la natalité est, pour l'humanité sur la Terre, la condition politique, voire éthique. Cela serait finalement « Amor Mundi »⁸⁷.

⁸⁶ *CHM*, p. 313.

⁸⁷ « J'ai commencé si tard à aimer vraiment ce monde, à vrai dire ces dernières années seulement, et je devrais être capable de le faire maintenant. Par reconnaissance, j'intitulerai mon livre sur les théories politique "Amor Mundi" ». Hannah Arendt / Karl Jaspers, *Correspondance(1926-1969)*, trad., Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot & Rivages, 1995, p. 370.

Chapitre 3 : De Rosenzweig à Levinas

I. L'opposition à l'idée de totalité :

autour de la philosophie de Hegel

« L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre [*Totalité et Infini*] pour être cité »¹. Pour Rosenzweig, dans l'expérience personnelle de la Première Guerre mondiale, le regard du mourant et la menace constante de sa mort imminente, face aux « tentacules sifflants de la mort impitoyable et aveugle »², lui ont fait ressentir « dans sa violence inexorable ce que d'habitude il ne ressent jamais : que son Je ne serait qu'un ça s'il venait à mourir »³. Pour Levinas comme pour Rosenzweig, « l'expérience de la Seconde Guerre mondiale et la découverte de l'extermination des Juifs européens (dont une grande partie de sa famille restée en Russie) avaient bouleversé pour toujours sa pensée et sa sensibilité »⁴. Donc, la visée commune entre la pensée de Levinas et celle de Rosenzweig, c'est « l'opposition à l'idée de totalité » qui est fondée sur l'expérience de la violence historique - l'expérience de la guerre de 1914~1918 chez Rosenzweig et celle de la guerre de 1939~1945 chez Levinas. La guerre leur a fait prendre conscience de la totalité.

« L'opposition à l'idée de totalité », c'est remettre fondamentalement en question le Tout de la tradition des philosophies occidentales de l'Ionie à Iéna, du cosmos grec au système de l'idéalisme allemand. Depuis l'assertion de Thalès « Tout est eau », l'air d'Anaximène, le Logos d'Héraclite, le Nous d'Anaxagore. Et cela arrive à « l'Être est Tout » de Parménide. À partir de la façon de considérer le monde comme la nature pensable, l'identité de l'être et de la pensée s'affirme. Les Grecs se sont efforcés de

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 14. (Dorénavant abrégé *TI*)

² Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, trad., Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, rééd., Paris, Seuil, 2003, p. 19. (Dorénavant abrégé *ER*)

³ *ER*, p. 19.

⁴ Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre : Trois études sur Levinas*, Paris-Tel Aviv, Édition de l'éclat, 2004, p. 9.

rechercher le monde objectif. Mais, ils n'ont compris le monde que dans l'horizon de leur identité. « Tout se réduit, en effet, [...] au monde »⁵. Et, « le monde est pensable »⁶. Donc, « Tout est pensable ». La pensée n'est rien d'autre que l'être. C'est-à-dire, ce qui est impensable n'existe pas. La philosophie « [elle] part du principe que Tout est pensable pour en arriver à la conclusion que Tout est pensable, et donc que ce qui n'est pas logiquement compréhensible n'a pas d'être »⁷. L'intention de la pensabilité du Tout du monde, le système clos qui ne pas permet de saisir l'extérieur du Tout pensable, c'est la pensée de la totalité.

La pensée de la totalité s'est achevée à Iéna. « Le vrai est le Tout (Das Wahre ist das Ganze) »⁸. Autrement dit, « le Tout est le Vrai ». Comment le vrai devient le Tout? ou Comment le Tout devient le vrai? « La vérité est le mouvement de soi en soi-même »⁹. Tout ce qui est et a sens est d'abord identique à soi. Mais, cette identité-à-soi a aussi bien en soi-même la négativité contradictoire dès que l'identité-à-soi s'affirme. Cependant, elle retourne à soi-même et se rétablit à travers la réflexion dans soi-même par la médiation¹⁰. Et, un tel automouvement du cercle forme le tout organique en étendant le contenu¹¹. « L'être est absolument médiatisé ; - il est contenu substantiel, qui tout aussi

⁵ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 4^{ème} édition, 2006, p. 243.

⁶ *ER*, p. 31.

⁷ Sophie Nordmann, « De Rosenzweig à Lévinas : une “révolte victorieuse contre la totalité du monde” », in *Cahiers d'Études Lévinassiennes, n°8 : Lévinas-Rosenzweig*, Arcueil ; Jérusalem, Verdier, 2009. p. 84.

⁸ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 83. (Dorénavant abrégé *PhE*)

⁹ *PhE*, p. 106.

¹⁰ La médiation, « elle est le mouvement qui fait poser un terme à partir d'un autre, position alors rendue nécessaire et, si cette position est un savoir, savoir scientifiquement fondé. Mais le premier terme ne peut exiger la position d'un second terme vraiment autre que lui, négateur de lui-même, que si, en et par lui-même, il se nie et, donc, doit son être (l'être d'un non-être) à ce qui le nie et qu'il médiatise ainsi comme ce qui, bien plutôt, le médiatise et le fait être ! C'est, de la sorte, le terme médiatisé qui, médiatisant le terme qui le médiatise, se médiatise indirectement avec lui-même. Mais se médiatiser avec soi, c'est supprimer l'altérité et, par là, la médiation, c'est être un immédiat. Médiation et immédiateté sont, par conséquent, intimement liées. L'immédiat vrai est médiation avec soi. L'être absolu se fait lui-même ce qu'il est en se faisant autre que lui-même : il est sa propre dialectique », Bernard Bourgeois, *Hegel (1770-1831)*, Paris, ellipses, coll. « Philo-philosophes », 1998, p. 61.

¹¹ « Chacune des parties de la philosophie est un tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même, [...]. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le tout se présente par suite comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier », G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad., Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, pp. 102~103.

immédiatement est propriété du Je, à dimension de Soi ou le concept »¹². En ce sens c'est qu'en général la substance est essentiellement sujet, le sujet approfondit l'objet donné et tout son contenu, par le retour dans soi-même, en brouillant les ingrédients, va vers la vérité plus haute. C'est-à-dire qu'il va vers la vérité unitaire ou vers le tout unitaire. L'identité et la différence, l'universel et le particulier, par la pensée systématique de l'auto-mouvement du cercle, sont produits comme un tout et une vérité sans la différenciation des différences. Mais, s'il lui manque d'un mouvement identique à soi, le sujet ne saisirait pas une figure individuelle totale comme un tout. Et aussi, non-identité-à-soi aboutit à la dissolution du sujet. Le sujet ainsi, pour sa construction, ne peut se tenir de se noyer dans la totalité. La philosophie hégélienne, comme la conséquence du processus totalisant, cherche à intégrer ce qui n'est pas intégrable. « C'est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la philosophie occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute sa satisfaction à l'esprit »¹³. Donc, pour Rosenzweig et Levinas, « l'opposition à l'idée de totalité » exige de rompre avec Hegel¹⁴. Particulièrement, Rosenzweig qui est auteur de *Hegel et l'État*, bien qu'il ait intériorisé le texte hégélien, rejette la déduction hégélienne. « Déjà à l'époque où je commençais à écrire mon livre sur Hegel, je considérais la philosophie hégélienne comme nuisible »¹⁵.

Depuis le principe du Cogito cartésien, la conscience ne peut saisir que les choses qui appartiennent à la catégorie de sa propre conscience. « le *Cogito* cartésien n'a de sens que par mon propre *Cogito*, je n'en penserais rien si je n'avais en moi-même tout ce qu'il faut pour l'inventer »¹⁶. Donc, l'identité de l'être et de la pensée n'est pas pleinement plus assurée. Par le moi pensant, l'identité de l'être et de la pensée devient sceptique. « Je

¹² *PhE*, pp. 97~98.

¹³ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2011, p. 70. (Dorénavant abrégé *EI*)

¹⁴ « la critique de l'idée de totalité dans *Stern der Erlösung* [...]. C'est la rupture avec Hegel ». Salomon Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1984. p. 105.

¹⁵ Franz Rosenzweig, *Briefe*, Edith Rosenzweig et Ernst Simon (éd.), Berin, 1935, p. 476. Cité par Stéphane Mosès, *Système et Révélation*, Verdier, « poche », 2016, p. 41. (Dorénavant abrégé *SR*)

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976. p. 425.

pense, donc je suis ». Mon être repose sur ma pensée. De la même façon, tout y compris la vérité objective ne peut exister que dans ma pensée. La vérité qui échappe à la pensée du sujet n'est pas la vérité. Seules les choses qui sont enfermées dans la pensée du sujet peuvent être thématiques. « L'identité universelle où l'hétérogène peut être embrassé, a l'ossature d'un sujet, de la première personne. Pensée universelle, est un “ je pense ” »¹⁷. Le mot de “ universel ” signifie « l'unité du Tout (Hen kai pân) ». « Tout est uniquement dans le Moi et pour le Moi. Avec le Moi la philosophie a trouvé son Ἐν καὶ πᾶν, sa suprême récompense, ce pour quoi elle a combattu jusqu'à présent. Tout être-là repose sur mon Moi : mon Moi est tout, et en lui et par rapport à lui est tout ce qui est ; mon Moi se trouve-t-il écarté, voilà que tout ce qui est n'est plus rien »¹⁸. On peut négativement dire que c'est comme « [l']indépendance totale vis-à-vis du Non-Moi et même comme incompatibilité absolue avec tout Non-Moi »¹⁹. Le sujet s'établit lui-même dans la conscience réflexive de lui. En même temps, il définit le Tout en tant que législateur universel, pose les fondements de l'être en tant que l'universel absolu. Ce sujet universel qui a la spontanéité et l'activité comme clé de voûte exécute même l'immanence de l'autre objectif dans le soi avec le *devenir-soi-même*. Ainsi, le sujet devient l'unique substance en posant tout ce qui est, dans le cadre du simple attribut du sujet.

Et cependant, Hegel retient la différence au sein de l'identification. Pour Hegel, le sujet est vivant et effectif dans la mesure de la médiation avec soi-même du *devenir- autre* à soi. « Il y a une *autoconscience* pour une [autre] *autoconscience*. Ce n'est que par là qu'elle est en fait ; car ce n'est qu'en cela qu'advient pour elle l'unité de soi-même dans son être-autre »²⁰. En fait, ce n'est pas que la théorie de l'altérité soit complètement absente chez Hegel. Même si un rapport nécessaire à d'autres théories singulières se découvre au cœur de la conscience singulière, « Le *je pense* n'est possible que si, en même temps que dans ma pensée, je suis en rapport avec d'autres pensées. Chaque conscience singulière est en même temps pour soi et pour autrui. Elle ne peut être pour soi que dans la mesure où elle est pour autrui. Chacune exige la reconnaissance par l'autre

¹⁷ *TI*, p. 25.

¹⁸ F. W. J. Schelling, « Du moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain », in *Premiers écrits (1794~1795)*, trad., Jean-François Courtine avec la collaboration de Marc Kauffmann, Paris, PUF, 1987, p. 97.

¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

²⁰ *PhE*, p. 216.

pour être elle-même, mais elle doit aussi reconnaître l'autre, parce que la reconnaissance par l'autre ne vaut que si l'autre est lui-même reconnu »²¹. Cette reconnaissance réciproque n'est possible qu'au cas où la rencontre présupposerait. À savoir, la rencontre, c'est, au sens hégélien, l'expérience de « *Je* qui [est] *nous*, et *nous* qui est *Je* »²². Mais, en effet, on peut comprendre la rencontre avec l'autre comme la relation personnelle dans l'expérience de *nous*? Ce n'est, au sens lévinassien, que la neutralisation de l'autre par le sujet²³. C'est ce qu'insulte à l'expérience de l'autre. Parce que l'altérité de l'autre qui s'absorbe dans l'auto-conscience, devient chosification.

Selon Hegel, l'auto-conscience « n'est que comme quelque chose de reconnu. [...] Le double sens du différencié ressortit à l'essence de l'auto-conscience, [qui consiste] à être infiniment ou immédiatement le contraire de la détermination dans laquelle elle est posée. L'exposition du concept de cette unité spirituelle dans son redoublement nous présente le mouvement du reconnaître »²⁴. L'auto-conscience, pour sa certitude, a besoin d'objet qui est marqué du caractère négatif. Cet objet est revenu dans soi. Et, par cette réflexion dans soi, l'objet devient *vie*. Un *vivant* devient objet du désir immédiat. Or, l'auto-conscience en tant que désir, pour la certitude par l'unité de l'auto-conscience avec soi-même, doit encore sursumer l'objet ou l'autre qui se présente comme vie auto-stante. C'est-à-dire, le Je qu'il fallait dès le début identifier à l'autre, est avec l'autre dans le rapport négatif et dans le rapport affirmatif(ou le rapport de reconnaître) en même temps. Hegel éclair le concept de l'auto-conscience avec le rapport parmi les auto-consciences dans trois moments suivants ;

« a) [le] Je indifférencié pur est son premier ob-jet immédiat. b) Mais cette immédiateté est elle-même médiation absolue, elle n'est que comme sursumer de l'ob-jet autostant, ou elle est désir. La satisfaction du désir est certes la réflexion de l'autoconscience dans soi-même, ou la certitude parvenue à la vérité. c) Mais la vérité de ce même [désir] est plutôt la réflexion doublée, le redoublement de l'autoconscience. Il y a pour la conscience un ob-jet qui en

²¹ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2006, p. 93. (Dorénavant abrégé *DMT*)

²² *PhE*, p. 216.

²³ Levinas, dans la conclusion de *Totalité et Infini*, en son chapitre 7 intitulé « Contre la philosophie du Neutre », critique Hegel avec Heidegger.

²⁴ *PhE*, p. 217.

soi-même pose son être-autre ou la différence comme une [différence] nulle, et en cela est autostance »²⁵.

La réflexion est doublée. Parce qu'une auto-conscience médiatise toujours en un sens une autre auto-conscience. « L'objet qui en soi-même pose son être-autre », l'autre auto-conscience, cela signifie que l'autre n'est rien d'autre que l'objet de la conscience. Dans ces conditions, la relation du moi et de l'autre n'est que la relation cognitive du sujet et de l'objet. Et, quand l'objet se serait présenté comme la pure certitude de soi-même, l'auto-conscience apparaît sous la forme du désir. Ce désir est le désir qui nie, sursume l'autre auto-conscience. Donc, le désir serait satisfait au cas où l'autre auto-conscience s'identifierait à l'auto-conscience en poussant l'autre auto-conscience jusqu'à la mort. Le concept du reconnaître, il y a pour l'autre le soi comme l'autre[objet] pour le soi, si l'on pense à cela, le combat entre l'auto-conscience et l'autre auto-conscience est inévitable. « Il faut que chacun tende à la mort de l'autre de la même manière qu'il engage sa propre vie ; car l'autre ne vaut pas plus pour lui que lui-même ; son essence se présente à lui comme un autre, il est hors de soi ; il lui faut sursumer son être-hors-de-soi ; l'autre est conscience multiplement enchevêtrée et étante ; il lui faut intuitionner son être-autre comme être-pour-soi pur ou comme négation absolue »²⁶. L'être-autre hors de soi doit retourner à l'auto-conscience. Parce que c'est pour le nier, puis se restaurer en niant cette négation. On ne peut trouver la possibilité de rencontre personnelle nulle part dans le processus que deux figures op-posées de la conscience tendent vers l'unité. Hegel ne décrit pas l'agir de rencontre entre le sujet et l'autre. Il a emprunté la catégorie de la description que le sujet rapport à l'autre comme une chose ainsi que de leur manière d'agir sous forme de *choséité*. Quoique Hegel discoure de la nécessité de l'autre auto-conscience, la signification véritable de l'autre n'est pas comprise comme l'objet personnel. Levinas, sur ce point, remarque que c'est « la raison impersonnelle de Hegel »²⁷ ou « l'idéalisme hégélien où la raison engloutit le sujet »²⁸.

« La raison est esprit en tant que la certitude d'être toute réalité [est] élevée à la vérité, et [qu']elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-

²⁵ *PhE*, p. 215.

²⁶ *PhE*, p. 221.

²⁷ *TI*, p. 332.

²⁸ *TI*, p. 333.

même »²⁹. L'esprit comme substance consiste à penser le réel dans la totalité. Donc, l'esprit vise à réaliser effectivement soi-même. Mais, est-ce qu'il y a un tout ou une vérité comme la réalité effective de l'esprit? Dans le système de Hegel, c'est identique à l'Esprit absolu. Il y a la manière diverse que l'Esprit absolu se révèle dans le réel. Par exemple, ce sont l'État, la religion et la science, etc. Dans le nombre, l'État, à commencer par l'universalité, a tendance à empêcher d'être purement pour soi individuel, à affirmer à prendre conscience de n'avoir la vision de la vie que dans le tout. « En tant que la réalité effective de la *volonté* substantielle, réalité qu'il a dans la *conscience de soi* particulière exhaussée à son universalité, l'État est le *rationnel* en-et-pour-soi. Cette unité substantielle est but propre, absolu et immobile, dans lequel la liberté accède à son droit suprême, de la même façon que ce but final a le droit suprême à l'égard des êtres singuliers, dont c'est le *devoir suprême* d'être membres de l'État »³⁰. « Pour Hegel, le concept d'Etat se détermine par le fait que l'absoluité du rapport entre individu et communauté lui est inhérent sous tous les aspects. Il n'y a qu'une seule communauté de cette sorte à laquelle peut être confronté l'individu singulier et, en tant qu'homme éthique, il ne saurait renoncer à son rapport à elle ; pour lui, aucun autre rapport éthique n'est en effet pensable au-delà et aucun n'est aussi clos sur lui-même que celui-ci. Son rapport à l'Etat en général et les devoirs particuliers qu'à sa place il doit à ce dernier sont emplis de la même disposition d'esprit, le "patriotisme". Il ne peut trancher entre le "hasard" de sa position particulière et la "nécessité" d'appartenir à un Etat en général. Ainsi le rapport entre l'homme et l'Etat est le rapport absolu »³¹.

L'État est construit à partir de la libre volonté des individus. Formellement, « Un Etat (*civitas*) est la réunion d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques »³². C'est-à-dire, les volontés singulières sont intégrées par la décision dans le droit le plus élevé du degré le plus concret, le plus universel. « Par la décision, la volonté se pose comme volonté d'un individu déterminé et comme volonté qui se différencie à l'égard de l'Autre »³³. Selon Hegel, même si les individus sont dissous en État jusqu'à sacrifier leur

²⁹ *PhE*, p. 402.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad., Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999, § 258, pp. 298~299.

³¹ Franz Rosenzweig, *Hegel et l'État*, trad., Gérard Bensussan, Paris, PUF, 1991, pp. 364~365.

³² Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, trad., Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, p. 128.

³³ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §13, p. 97.

singularité, ils savent que cette substance universelle n'est pas seulement leur essence, mais l'œuvre produite par eux. Autrement dit, du fait que l'État a la réalité universelle, il doit se déterminer en volonté et activité individuelles. Donc, chacun a conscience de son être pour soi « dans l'*effectivité* autostante des individus, l'*unité* spirituelle absolue de leur essence »³⁴. Mais, n'est-ce pas que cette conscience de soi de l'être singulier, dans la mesure où elle appartient à l'*essence-commune*, est assignée par l'État en tant qu'esprit vivant? Par exemple, cette conscience de soi n'a sa liberté substantielle que dans l'État. Comme l'État est réalité effective de la liberté concrète, « la *liberté concrète* consiste en ce que la singularité personnelle, avec ses intérêts particuliers, a son complet *développement* et la *reconnaissance de son droit* pour soi [...], lorsque ces intérêt *passent*, d'une part, par eux-mêmes dans l'intérêt de l'universel, et d'autre part reconnaissent l'universel avec savoir et vouloir, et assurément au titre de leur propre *Esprit substantiel*, et qu'ils sont *actifs* envers lui comme envers leur *but final* »³⁵. L'État qui est « comme un tout organisé, différencié dans les activités efficientes particulières »³⁶ maintient l'intérêt particulier et l'universel à travers l'unité du but final universel et de l'intérêt particulier des individus. Donc, l'intérêt particulier des individus doit correspondre à l'intérêt de l'universel. Et, pour cela, il est inévitable que les individus fassent partie de l'État. « Du moment que l'Etat est Esprit objectif, l'individu même n'a d'objectivité, de vérité et de réalité morale qu'en tant qu'il en est membre. La réunion comme telle est elle-même le contenu et le but véritable, et la destination des individus est de mener une vie universelle »³⁷.

« L'Etat est l'idée morale (*geistig*) extériorisée dans la volonté humaine et la liberté de celle-ci »³⁸. Par exemple, « pour les Athéniens, Athènes avait une double signification ; tout d'abord elle désignait l'ensemble des institutions, puis aussi la déesse, qui représentait l'esprit du peuple, l'unité »³⁹. L'État confère à son peuple l'institution judiciaire dans laquelle il pourra réaliser sa vocation spécifique. Et, l'esprit d'un peuple se tient dans son principe déterminé particulier. « *Un seul d'entre eux*[des principes

³⁴ *PhE*, p. 340.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §260, p. 305.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., p. 548.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §258, p. 299.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad., J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970, p. 46.

³⁹ *Ibid.*, p. 49.

naturels immédiats] échoit à un seul peuple – c’est son existence *géographique et anthropologique* »⁴⁰. C’est une individualité. « L’individualité, en tant qu’être-pour-soi exclusif, apparaît comme le rapport aux autres États, dont chacun est indépendant à l’égard des autres »⁴¹. L’individualité de l’État contient essentiellement la relation négative à soi-même. Et, l’esprit dans l’être-pour-soi exclut de soi l’autre. Il a même de la répulsion à l’égard de l’autre. Dans la situation où un État est à l’égard des autres États, l’État, comme individu, qui a la souveraineté doit exercer son droit avec sa volonté particulière. Pourtant, dans la mesure où les États sont les uns par rapport aux autres, cet exercice d’un droit peut inéluctablement causer le conflit entre États. « Il s’ensuit que le conflit entre États ne peut, dans la mesure où les volontés particulières ne trouvent pas d’accord, être tranché que par la *guerre* »⁴². La guerre est « le moment où l’idéalité du particulier acquiert son droit et devient réalité effective », le moment où l’idéalité externe et contingente rencontre l’idéalité interne de l’État comme « facteurs organiques d’un tout »⁴³. Pour Hegel, la guerre n’est ni le mal absolu ni la contingence simple. Il prétend plutôt que la santé éthique des peuples est purifiée par une paix durable ou une paix éternelle. Donc, la guerre, c’est cela qui désagrège l’esprit de l’association universelle pour ne pas la laisser s’enraciner et se durcir dans les systèmes d’isolement en conservant la santé éthique des peuples. Cette nécessité de la guerre, dit Hegel, justifie que l’État exige à la fois le sacrifice volontaire de la vie des individus et la mort des individus pour la défense de la liberté et la tranquillité intérieure et extérieure. Donc, si l’histoire ne se développait qu’à partir de l’opposition des États indépendants, alors, l’État qui à titre particulier a besoin de la guerre pour son autoconservation, il est possible de faire « instauration d’une guerre avec bonne conscience »⁴⁴.

« L’État hégélien, [...], est une fin en soi ; l’individu n’existe que pour être absorbé dans l’État, de même que la nation ne se réalise vraiment que sous une forme étatique. En un certain sens, écrit Rosenzweig, “ l’État est devenu une idole qui exige que l’individu et la nation lui soient sacrifiés ”. Mais cette toute-puissance de l’État n’est elle-même

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §346, p. 390.

⁴¹ *Ibid.*, §322, p. 376.

⁴² *Ibid.*, §334, p. 384.

⁴³ *Ibid.*, §324, p. 379.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 249.

qu'une émanation de la toute-puissance de la Raison que l'État incarne »⁴⁵. Le nationalisme, totalitarisme moderne a suivi son influence par l'idée de l'État chez Hegel. Sur ce point, on est du même avis. Mais, sur l'appréciation de ce fait, il y a des opinions différentes. Par exemple, « Hegel est l'homme pour lequel l'État est tout, l'individu rien, la morale une forme subordonnée de la vie de l'esprit : en un mot, il est l'apologiste de l'État prussien »⁴⁶. « Hegel pouvait porter l'État aux nues, le glorifier ou en faire l'apologie, il n'en demeure pas moins qu'il y a une nette différence entre l'idéalisation qu'il a pu en faire et l'espèce d'idolâtrie qui est la caractéristique des systèmes totalitaires modernes »⁴⁷. Mais, il n'est pas douteux qu'une philosophie de la Totalité de Hegel enferme l'homme dans un système de lois anonymes, indifférentes à son destin personnel. Parce que la mort, chez Hegel, est considérée comme un moment de la pensée de l'être, comme un moment de la saisie de soi par soi, comme un moment nécessaire de la marche conceptuelle pour la pensée de la totalité. Or, la mort n'est ni sensée ni intelligible ni réifiante. La mort est le lieu où la singularisation ultime et la solitude ultime s'éveillent en homme. C'est aussi le lieu où l'homme découvre le sentiment de l'altérité. Donc, le face-à-face avec la mort peut plutôt démasquer dans la Raison hégélienne un principe totalitaire et faire penser l'extérieur de la totalité. La mort n'est pas la relation avec le néant. « Car le néant et l'être concernent la compréhension »⁴⁸. C'est donc la relation avec ce qui est absolument autre, avec l'infini.

II. Le projet philosophique de Rosenzweig :

à partir de l'intotalisable

La Première Guerre mondiale dont Rosenzweig a fait l'expérience qui, « en tant que conséquence de la dialectique totalisante de la philosophie hégélienne, a été la manifestation même de l'intégration totale de l'homme au service des différentes figures

⁴⁵ *SR*, p. 42.

⁴⁶ Eric Weil, *Hegel et l'Etat : Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1994, p. 11.

⁴⁷ Ernst Cassirer, *Le mythe de l'État*, trad., Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 1993, p. 373.

⁴⁸ *DMT*, p. 106.

de l'universalité »⁴⁹, le conduit à penser la différence en rejetant une tradition philosophique qui pense le Tout. « Lorsque la philosophie recommence, qu'elle fait table rase, la réalité première que l'on découvre n'est pas la pensée elle-même, comme chez Descartes, mais l'expérience personnelle de l'angoisse devant la mort »⁵⁰. Le Tout dénie même la mort pour se fonder en vérité. « En effet, il est bien évident qu'un Tout ne saurait mourir et que dans le Tout rien ne mourrait. Seul le singulier peut mourir, et tout ce qui est mortel est solitaire. Que la philosophie doive exclure du monde le singulier, cette exclusion de quelque chose est aussi la raison pour laquelle elle ne peut être qu'idéaliste »⁵¹. La singularité la plus singulière est réalisée par la mort propre. Donc, la philosophie doit ramener la mort au singulier, au quelque chose. Car, quand toute singularité est assumée dans l'universel, le Tout, où rien ne meurt, est pensable. « L'universel assume toute singularité sous lui parce qu'il "précède" toute singularité. Parce qu'il considère l'homme en général, tous les hommes, ou parce qu'il considère le monde en général, toutes les choses »⁵². Mais, l'être humain ne peut pas être défini comme une simple partie du Tout, comme un élément du système.

La philosophie ne doit pas ignorer non seulement la mort, mais aussi « [la] vie singulière de l'homme singulier »⁵³. Rosenzweig, dans *L'Étoile de la Rédemption*, commence son œuvre par une méditation sur la mort. La mortalité de l'homme, l'angoisse de la mort, est le mouvement vers la vie. C'est aussi la réalité originelle. « Ce qui intéresse Rosenzweig lui-même, c'est la découverte de l'être comme vie de relation. La découverte d'une pensée qui est la vie même de cet être. La personne ne rentre plus dans le système qu'elle pense, comme chez Hegel, pour s'y figer et renoncer à sa singularité »⁵⁴. L'expérience de la mort irréductible radicalise la séparation en générant l'éclatement de la pensée qui s'identifiait à l'être ; « dans la mesure où l'individu englobé dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve

⁴⁹ Grégoire Boulanger, « La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption* », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 29 : Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion, 2011, p. 103.

⁵⁰ *SR*, p. 77.

⁵¹ *ER*, pp. 20~21.

⁵² Franz Rosenzweig, « Noyau originaire de *L'Étoile de la Rédemption* », trad. J.-L. Schlegel, in *Foi et Savoir : Autour de L'Étoile de la Rédemption*, intr. et trad., G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 137.

⁵³ *ER*, p. 31.

⁵⁴ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », art. cit., p. 249.

pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité ne s'est pas "totalisée". Chez Rosenzweig, il y a donc un éclatement de la totalité, et l'ouverture d'une tout autre voie dans la recherche du sensé »⁵⁵. « La mort est ce qui détotalise le système de l'universalité en devenir. La mort, cette universalité abstraite qui, pour Hegel, par le travail du concept – le rite funéraire – peut être réintégré au sein du monde culturel, c'est-à-dire au sein de la véritable universalité humanisée, devient, chez Rosenzweig, cette universalité non plus destructrice, mais, bien au contraire, productrice de la singularité de l'homme »⁵⁶.

L'expérience de la mort, « comme un *moment essentiel de la[sa] relation avec la vie* »⁵⁷, d'une certaine manière, plutôt, comme l'ouverture de la vie⁵⁸, fait voir les trois grandes réalités que portent toutes nos expériences : l'Homme, Dieu et le Monde. En fait, « la mort serait... néant »⁵⁹. Ainsi, nous ne savons encore rien de Dieu-Monde-Homme. Toutefois, c'est un néant pour le savoir. La démarche d'un néant est le périple vers « un quelque chose ». Ce non-savoir de Dieu-Monde-Homme est donc le début de notre savoir de Dieu-Monde-Homme. Ces trois réalités, comme « les contenus élémentaires de l'expérience »⁶⁰, sont inscrites au fond de toute notre expérience vécue. Nous, par l'expérience, pouvons entendre les nombreux faits, les valeurs variées, les diverses idées d'une existence humaine. Certes, nous ne pouvons pas avoir la certitude absolue concernant les choses obtenues par l'expérience. Malgré cela, c'est le fait irréductible que l'homme existe, que le monde est réel et que Dieu est. « Nous savons de la manière la plus précise, grâce au savoir intuitif de notre expérience ce que "sont" en propre Dieu, l'Homme et le Monde ; si nous ne le savions pas, comment pourrions-nous en parler »⁶¹? Rosenzweig montre Dieu, l'Homme et le Monde « non synthétisables » dans leur irréductibilité originaire.

⁵⁵ *EI*, p. 70.

⁵⁶ Grégoire Boulanger, « La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption* », art. cit., p. 102.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », art. cit., p. 239.

⁵⁸ « si la mort jette dans l'existentialisme quelque lumière sur le sens de l'existence, si elle doit amener l'homme à l'essentiel et au tout, chez Rosenzweig, elle est commencement – commencement au sens d' "appel" », Jean-Louis Schlegel, « L'Étoile de la Rédemption ou la révélation du prochain », in *Les Cahiers de La nuit Surveillée, n°1 : Franz Rosenzweig*, Paris, 1982, p. 87.

⁵⁹ *ER*, p. 21.

⁶⁰ Franz Rosenzweig, « La Pensée nouvelle : Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption* » in *Foi et Savoir*, op. cit., p. 153.

⁶¹ *Ibid.*, p. 152.

Dieu, l'Homme et le Monde, ces trois réalités n'ont pas seulement un réel, mais aussi un passé, un avenir. « Connaître Dieu, le monde et l'homme, signifie connaître leurs actions au cours de ces moments de la réalité ou connaître ce qui leur arrive, leurs actions l'un sur l'autre, ce qui arrive à l'un à cause de l'autre »⁶². Donc, Dieu, l'Homme et le Monde s'ouvrent dans leurs relations corrélatives, dans trois dimensions de la temporalité : la Création, la Révélation, la Rédemption. « la Création désigne ce qui pour nous est toujours du passé déjà-là ; la Révélation manifeste ce qui pour nous est toujours du présent, en tant que la Loi vaut toujours pour aujourd'hui même, excluant tout délai et toute généalogie ; enfin, la Rédemption s'annonce comme l'avènement à venir du Royaume, de la paix ultime qu'il m'est permis d'espérer. Mais, dans la "nouvelle pensée", c'est par la Révélation seule que nous savons qu'il y a eu création et qu'il y aura Rédemption »⁶³. La Création par Dieu concernait le Monde et l'Homme. La Révélation est révélation de Dieu qui se révèle au Monde par l'Homme. La Rédemption, c'est rédemir l'Homme et le Monde qui contient l'autre homme, le prochain.⁶⁴

La Révélation est au centre de *l'Étoile de la Rédemption*. Et, sa notion est une des plus complexes dans *l'Étoile*. Bien que la Création et la Rédemption s'entrelacent avec la Révélation, Rosenzweig s'est efforcé d'élaborer la notion « d'une Révélation qui ne soit rien que Révélation, d'une Révélation au sens plus strict du mot, ou plutôt : au sens le plus strict du mot »⁶⁵. « Centrale, la révélation fait donc toute la deuxième partie de *l'Étoile*. Mais, elle est aussi centre du centre, irradiant le "système" entier. En son sens large, elle constitue le moment médian de la "trajectoire de la voie", la mise en chemin des éléments sortis de leur essence élémentale, et elle réabsorbe la création comme

⁶² *Ibid.*, p. 157.

⁶³ Jean-François Marquet, *Restitutions : Études d'Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris, Vrin, 2001, p. 250.

⁶⁴ « Pour Rosenzweig, le monde se donne à l'homme non pas comme une nature mais comme *prochain*. C'est à travers sa relation à l'autre que chaque homme vit son rapport au monde. C'est pourquoi l'expérience humaine du temps, et en particulier de l'avenir, n'est véritablement effectif que dans l'immédiateté du temps vécu. L'analyse de Rosenzweig est subtile, car le passé relève aussi dans la conscience de l'expérience humaine du temps. Cette expérience, sous la modalité d'une présence permanente du "déjà-là", fait que l'avenir est éprouvé comme tension vers le "pas-encore". Il y a donc bien une visée, celle de l'avenir, comme paradigme du temps humain, mais celle-ci n'est visée que pour autant qu'elle s'oppose au reste et qu'elle est vécue comme un non-présent absolu, ce que Levinas appelle une altérité », Danielle Cohen-Levinas, « La caresse et la guerre : *Critique de la Totalité chez Rosenzweig et Levinas* », in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : études et interprétation*, Paris, Hermann, 2011, pp. 79-80.

⁶⁵ *ER*, p. 230.

“fondement perpétuel des choses” et la rédemption comme “avenir éternel”. En son sens strict, elle désigne l'*Ereignis* de la rencontre et de la “naissance sans cesse renouvelée” du Soi retourné en “âme” dans la fulgurance de cette rencontre »⁶⁶. Et, l'*Ereignis*, c’est justement l’amour.

Dans la Révélation comme la relation de Dieu à l’homme, « l’être de Dieu est vécu par l’homme comme un événement de sa conscience. En d’autres termes, *la Révélation est ce mouvement par lequel Dieu confie son propre être à l’expérience que l’homme a de lui*. Ce mouvement par lequel Dieu se porte vers l’homme, Rosenzweig l’appelle *amour* »⁶⁷. L’amour, c’est « fort comme la mort » selon le Cantique des Cantiques repris par Rosenzweig. Parce que, même si la mort signifie la finitude humaine, l’expérience mortelle conduit l’homme à transcender sa propre finitude. L’existence humaine, en tant que mouvement de transcendance, est donc « pour » l’autre homme comme la résistance à l’auto-suffisance. Et aussi, l’amour, ce n’est pas possible de faire tout seul. Certes, il y a l’amour unilatéral. Mais, ce n’est que le désir inassouvi. Donc, pour l’amour, il faut celui qui aime et celui qui est aimé. « Certainement, il saisit les deux, l’amant et l’aimée ensemble »⁶⁸. Dans la Révélation, les deux que l’amour saisit désignent Dieu comme amant et l’homme comme aimée. Sans l’homme, sans la présence de l’homme, on ne peut pas imaginer Dieu. Comme Dieu se révèle par l’homme, Dieu a besoin de l’homme. Donc, Dieu fait un pas en direction de l’homme à travers l’amour. En fin de compte, l’amour, c’est l’amour de Dieu pour l’homme. « Dieu aime l’homme en tant qu’ipséité. Tout ce qu’il est dans sa relation avec l’homme est cet amour. Et Dieu ne peut aimer l’homme que comme singularité. Cette relation d’amour allant de Dieu à l’Homme singulier, Rosenzweig l’appelle révélation. Non pas qu’il y ait amour d’abord et révélation ensuite, ou révélation d’abord et amour ensuite. La révélation est cet amour »⁶⁹. L’amour comme la révélation, la révélation de l’amour, c’est « [la] relation amoureuse d’un particulier à un particulier. Mais, dans le même mouvement, elle est commandement d’aimer. Le Dieu qui se manifeste est un Dieu qui commande. Il survient comme le fait qui impose sa loi propre, et cette loi, c’est : “Tu aimeras”. Il y a une hétéronomie. L’autre qui survient

⁶⁶ Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000, pp. 53~54.

⁶⁷ *SR*, p. 170.

⁶⁸ *ER*, p. 224.

⁶⁹ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », art. cit., p. 247.

commande, mais cela signifie que la relation d'altérité véritable est dissymétrie. C'est la pensée qui établit la Révélation, au contraire, il y a dissymétrie de l'amant et de l'aimée, exactement comme lors des premiers mots de l'amour. Dans le cas de la Révélation, Dieu est en haut, définitivement en haut, et cette dissymétrie est paradigmatique de toute relation »⁷⁰.

« Où es-tu? » Quand Dieu appelle à l'homme, quand Dieu s'adresse à l'homme, cette interrogation qui sonne comme un appel à l'intention de l'homme l'incite à s'assumer et à se prendre en charge dans un monde que Dieu a créé pour lui et pour toutes les créatures. Et aussi, cette interrogation implique l'appel de Dieu, de l'amant qui individualise l'homme, l'aimée. C'est poser les fondements des formes de la parole dialogale. D'abord, « de ce point de vue, ce qui précède doit se formuler de la façon suivante : Dieu ne peut dire *je* que dans la mesure où l'homme lui dit *tu*, c'est-à-dire où celui-ci soumet son *je* à une extériorité qui l'investit. Mais, le *je* de l'homme, pour sa part, ne se constitue que s'il a été d'abord interpellé comme un *tu*. Ceci ne signifie pas banalement que le *je* ne se définit que par rapport à ce qui n'est pas lui, mais que le *je* n'est *je* que parce que, plus originellement, il est un *tu* pour quelqu'un d'autre. Le *je* est la réponse due à la question : "Où es-tu?" »⁷¹. Dans la forme du monologue qui n'apparaît toujours que comme le sujet dans toutes les phrases, le *je* n'est pas encore un *je* authentique. Parce que le *je* authentique ouvre sur un *tu* totalement extérieur. Dans la recherche du *tu*, quand le lieu pour le *tu* s'offre, le *je* authentique se réalise. « Le Je proprement dit, le Je qui ne va pas de soi, le Je marqué et souligné ne peut devenir pour la première fois sonore qu'avec la découverte du Tu »⁷². Devenue sonore, ce n'est possible que dans la mesure où je parle dans la réponse à la question du *tu*. « Je est la réponse. Je est celui qui répond à l'appel. Un appel précédé d'une question. La question ouvrant à l'appel du nom précisément, d'où le Je est sorti en tant que réponse »⁷³. En somme, pour l'homme, c'est impossible de rester sourd à l'appel de son nom. À la question, à l'appel, l'homme ne peut plus se dérober. En outre, à l'appel par le nom propre, le *je*, comme la singularité, comme l'unicité, devient mon *je* propre. Dans ce cas, la réponse est absolument exigée et le *je* ne peut pas ne pas répondre.

⁷⁰ Jean-Louis Schlegel, « L'étoile de la Rédemption, ou La révélation du Prochain », art. cit., p. 90.

⁷¹ *SR*, pp. 181~182.

⁷² *ER*, p. 248.

⁷³ Stéphane Habib, *Levinas et Rosenzweig : Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005, p. 206.

« Avec l'appel du nom propre, la parole de la Révélation entre dans le véritable dialogue ; dans le nom propre, c'est une brèche qui est ouverte dans le mur figé de la choséité. Ce qui possède un nom propre ne peut plus être chose ni la chose de tout le monde ; il est incapable de se dissoudre entièrement dans le genre, car il n'y a pas de genre auquel il puisse appartenir ; il est son propre genre. Et il n'a pas plus son lieu dans le monde, ou son moment dans le devenir ; au contraire, son ici et maintenant, il les transporte avec lui ; là où il se tient, il y a un centre, et là où il ouvre la bouche, il y a un commencement »⁷⁴. La transformation de la question « Où es-tu » en appel du singulier et de l'unique dans le nom propre rappelle la réponse d'« Adam » : « je ... ». « Il[le *je*] aspire à une orientation, à un monde où les choses ne soient pas indifféremment, l'une à côté de l'autre, où elles ne se suivent pas indifféremment, mais à un monde qui garantirait à son ordre intérieur accompagnant l'expérience le ferme support d'un ordre extérieur »⁷⁵. Le centre dans l'espace, le commencement dans le temps. Dans la perception spatio-temporelle, « l'esprit humain éprouve le besoin de se référer à un centre et à un commencement absolus, par rapport auxquels l'un et l'autre apparaîtront comme les “vraies” coordonnées du réel. Cette prétention à l'absolu serait alors la transposition de l'expérience personnelle où chaque homme, au moment de se poser comme sujet dans l'exercice de la parole, institue un espace et un temps ayant, pour lui et pour son interlocuteur, une signification absolue »⁷⁶. L'expérience vécue personnelle de la Révélation, qui est liée au nom propre, constitue le monde dont le *je* est le centre. Et aussi, dans le monde où je dis *je*, le commencement n'est que pour moi. « Fondement de la Révélation, centre et commencement tout ensemble, voilà ce qu'est la Révélation du nom divin. A partir du nom révélé de Dieu, la communauté constituée et la parole constituée vivent leur vie jusqu'au jour d'aujourd'hui, jusqu'à l'instant présent et jusque dans l'expérience propre. [...], le nom n'est pas bruit et fumée, mais verbe et feu. C'est le Nom qu'il s'agit de nommer, c'est lui qu'il faut confesser : je Le crois »⁷⁷.

À partir de la Révélation, à partir du nom révélé de Dieu, l'œuvre de la Rédemption va commencer. La révélation de Dieu du commandement d'aimer va susciter la

⁷⁴ **ER**, pp. 264~265.

⁷⁵ **ER**, p. 265.

⁷⁶ **SR**, p. 210.

⁷⁷ **ER**, p. 266.

Rédemption. Donc, en aval de la Révélation, il y a la Rédemption. La Rédemption est à la fois la relation réciproque et la réconciliation de l'homme et du monde. Dans le monde qui contient l'autre homme, le prochain, « il ne faut pas que l'amour reste à l'état d'entreprise individuelle, il faut qu'il devienne l'œuvre d'une communauté »⁷⁸. C'est-à-dire, l'amour doit être l'amour du prochain dans une communauté qu'on puisse dire « Nous ». Parce que l'amour de Dieu ne s'extériorise qu'à travers l'amour du prochain. L'amour du prochain, c'est le retournement de l'activité humaine vers l'autre homme qui tient lieu du monde. C'est donc montrer que « l'homme est capable de s'oublier, de faire momentanément abstraction de son soi et de porter son attention sur ce qui est en dehors de lui »⁷⁹. Quoique la Rédemption parte de Dieu, la Rédemption ne peut se révéler que par la forme de l'œuvre humaine. Par conséquent, « L'homme est l'intermédiaire nécessaire de la Rédemption du Monde. Mais, pour cela, il faut aussi que cet amour soit éclairé par une existence collective »⁸⁰.

« Le monde n'est pas encore achevé »⁸¹. Mais, le monde est en devenir. Et le monde va être achevé par l'engagement de l'homme. « Cette situation spéciale du monde provient de ce que le monde est spontanément vécu comme en devenir. L'expérience que nous avons du monde est celle d'un inachèvement, et le temps qui convient à son appréhension est le futur, grâce auquel nous anticipons ce qui n'est pas encore. Nous expérimentons le monde sur le mode de l'attente »⁸². Le désir humain de voir le monde achevé, l'attente pour l'avenir, c'est l'aspiration à la Rédemption. « Pas encore », mais « à venir ». La Rédemption peut se définir comme l'avènement du « royaume de Dieu ». « le Royaume, [...], survient dès le début, il est toujours en train de venir. Aussi sa croissance est-elle nécessaire. Il est toujours tout aussi présent qu'à venir. Une fois pour toutes, il n'est pas encore là. Il vient éternellement »⁸³. Le Royaume ne survient pas par hasard. À travers la praxis de l'amour du prochain, dans l'éternité qui « n'est pas un temps très long »⁸⁴, le Royaume est plutôt éprouvé comme présent, « dès aujourd'hui ».

⁷⁸ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », art. cit., pp. 250.

⁷⁹ Maurice-Ruben Hayoun, *Franz Rosenzweig, une introduction*, Paris, Pocket, 2016, p. 290.

⁸⁰ Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) », art. cit., p. 249.

⁸¹ *ER*, p. 309.

⁸² *SR*, p. 226.

⁸³ *ER*, p. 316.

⁸⁴ *ER*, p. 316.

Toute l'action se projette pour espérer en l'avenir. Et, « l'enchevêtrement de toute action » représente que l'homme et le monde sont indissolublement liés. « L'action (ou l'acte ou l'agir) constitue la catégorie la plus centrale de la rédemption et qui la rend véritablement intelligible. [...] Cet acte se donne dans un langage et obéit à une grammaire. La verbalité en exprime au plus près la réalité syntaxique. Couple indéterminée, le verbe *relie* ensemble la proposition. C'est un Et qui donne un sujet au prédicat et à l'universalité adjectivale une spécification. Verbe d'action, il prend un contenu déterminé »⁸⁵. Le Et n'est pas simplement la signification de la conjonction pour l'union de deux termes. Le Et indique la facticité que l'action conjuguée de l'homme et du monde assure à l'ensemble du système. À travers l'action réciproque de l'homme et du monde, ce que nous pouvons constater pour la Rédemption, autant que nous pouvons observer à propos du Et : « c'est seulement en elle que se produit l'achèvement »⁸⁶. Parce que « le monde prolonge la positivité de la Création dans la positivité de sa croissance, et que l'homme prolonge la négativité de la Révélation dans la négativité de son action. Mais, dans le cas de Dieu, la Rédemption a aussi une signification *absolue*. En effet, la délivrance réciproque de l'homme et du monde est en même temps *achèvement du système lui-même* »⁸⁷. Le Et est « l'ouverture » de chacun des éléments. Il est aussi sortie *vers*. « Il introduit des *relations*. Il met en rapport, en même temps qu'il sépare. Il est un *mouvement*, une dynamique entre les éléments originaux, et il manifeste l'existence d'une intimité, d'une *intériorité* entre des entités qui, *en même temps*, s'affrontent dans leurs différences. Le "et" a donc sa place entre le monde et Dieu, et entre les hommes. La trinité Dieu-monde-homme en peut exister dans son rejet de l'unité et dans ses "jonction", que grâce au "et" »⁸⁸. Le Et donc désigne une attitude de la jonction, vécue à travers les relations existentielles fondamentales. La grammaire de la rédemption est comme le Et polyphonique de la rencontre de plusieurs voix. Sans le conflit et la haine qui sont causés par la différence, le chant choral exécuté par tous, « c'est [...] tout autre chose que la "synthèse" idéaliste »⁸⁹.

⁸⁵ Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, op. cit., p. 92.

⁸⁶ *ER*, p. 341.

⁸⁷ *SR*, p. 240.

⁸⁸ Annabel Herzog, *Penser Autrement la politique : Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997, p. 149.

⁸⁹ *ER*, p. 322.

Le chant choral est le chant de la communauté. Et, la forme de la communauté humaine est « Nous ». L'amour du prochain, comme nous avons déjà dit, se réalise bien dans la communauté. Donc, la Rédemption s'exprime dans le « Nous ». « En effet, l'expansion de la Rédemption dans le monde est graduelle, elle rassemble peu à peu des personnes séparées qui se groupent pour dire *nous*. Le chant polyphonique, expression de la communauté, manifeste qu'une partie du monde est devenue parlante, c'est-à-dire a été touchée par la Rédemption »⁹⁰. Le « Nous » n'est évidemment ni un singulier ni un pluriel. « Si le Nous n'était qu'un pluriel, les âmes aimées risqueraient de se retransformer en Ils ou Elles »⁹¹. Il est plutôt « le puissant unisson » où les voix diverses s'unissent en ne perdant pas leurs propres voix. « le Nous est la totalité développée à partir du duel ; à l'inverse de la singularité du Je et de son compagnon, le Tu, qu'on ne peut qu'élargir, cette communauté n'est susceptible ni de s'élargir ni de se resserrer. Dans le Nous, commence donc la strophe finale du chant de la Rédemption [...] Toutes les voix sont devenues indépendantes, chacune chante les paroles sur l'air de sa propre âme, et cependant tous ces airs se plient au même rythme et s'unissent en une unique harmonie »⁹². La parole que les voix chantent, c'est le Nous. Le chant du Nous est « comme parole ». C'est-à-dire, la parole dit toujours plus que ce qu'elle signifie. Donc, « la parole n'est jamais ultime, elle n'est pas simplement parlée, elle est aussi parlant. Voilà le véritable mystère du langage, sa vie propre ; la parole parle »⁹³. Le Nous est débordé par la signification du plus de ce que toute parole parle. Le Nous donc ne peut éviter de dire Vous. Le Vous, c'est ce qui ne fait pas partie du Nous. C'est à la fois la séparation et le jugement. « Il y a séparation dans le monde entre ce qui est gagné par la Rédemption et ce qui lui échappe, précisément parce que la parole parle. C'est ainsi que la communauté qui dit *nous* particularise la Rédemption et en exclut les autres. Séparation "terrible" mais nécessaire, car elle est l'expression même de la parole »⁹⁴. Cependant, dans le point de vue de Dieu, les Vous sont égaux aux Nous comme Ils. Dieu, il est Rédempteur. « Dans son Ils, le Nous et le Vous s'abîment à nouveau dans une unique lumière éblouissante. Tout nom s'efface. Le jugement dernier, le jugement qui anticipe pour l'éternité tout

⁹⁰ *SR*, p. 247.

⁹¹ Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, op. cit., p. 93.

⁹² *ER*, pp. 332~333.

⁹³ *ER*, p. 333.

⁹⁴ *SR*, pp. 253~254.

entière, fait disparaître la séparation après l'avoir confirmée et tout en la confirmant, et il éteint les flammes de l'enfer. Dans le jugement dernier que Dieu lui-même rend en son propre nom, tout l'univers pénètre dans Son Universalité, tout nom pénètre dans Son Unicité sans nom. La Rédemption fait s'achever le jour du monde au-delà de la Création et de la Révélation »⁹⁵.

Le Nous fait tourner Rosenzweig vers la vérité entre le christianisme et le judaïsme qui est sa religion ancestrale. La vérité, pour Rosenzweig, se manifeste sous deux formes irremplaçables, la juive et chrétienne. « Rosenzweig est né dans une famille extrêmement assimilée, toute proche d'une conversion au christianisme. Beaucoup de membres de sa famille étaient des chrétiens ; lui est resté juif et devenu juif très ardent, [...]. Pensée caractéristique pour un juif européen, pour un juif assimilé, bien qu'il ait quitté les formes habituelles du juif assimilé. Il est mort très jeune, en 1929, dans une ambiance juive qu'il a reconstituée autour de lui, pleinement. Il soutenait que le juif est auprès du Seigneur, que le monde n'est pas encore auprès du Seigneur, et que le christianisme est la manière dont ceux qui ne sont pas auprès du Seigneur vont à travers le monde vers lui. La figure du Christ tournée vers Dieu appelle tous les hommes : dans le judaïsme, aboutissement d'ores et déjà, mais pas pour tout le monde. Donc deux moments différents, mais les deux indispensables. Quelles que soient les parties contestables de cette thèse, reste frappant l'événement : pour la première fois dans l'histoire religieuse, l'énoncé d'une vérité sous forme de deux vérités susceptibles de se reconnaître mutuellement sans coïncider. Il y a nous mais également les autres »⁹⁶.

La vérité où le judaïsme et le christianisme s'unissent est en Dieu. Le judaïsme et le christianisme sont inconvertis l'un dans l'autre et on ne peut pas dire que l'un est meilleur que l'autre. La vie éternelle, comme juif, et la voie éternelle, comme chrétien, bien qu'elles diffèrent autant que « l'infinité d'un point et d'une ligne », devant Dieu, juifs et chrétiens ne sont que des ouvriers travaillant à la même œuvre. Donc, chacun doit être vécu dans son intégrité comme absolu. Selon Rosenzweig, « c'est seulement devant Dieu que la vérité est une ». L'homme ne peut la contempler qu'en Dieu. Mais aussi, il

⁹⁵ *ER*, pp. 334~335.

⁹⁶ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), pp. 147~148.

faut accompagner la vérification de la vérité par sa vie. Dans les limites de la vie mortelle, toutes les vérités humaines, à commencer par les juives et les chrétiennes, sont partielles, non pas toutes entières. Pour que les vérités partielles atteignent la plus haute vérité, la Vérité-une devant Dieu, les vérités doivent devenir complémentaires. Même si, par exemple, la vérité juive et la vérité chrétienne s'opposaient avec des différences incompatibles, le judaïsme et le christianisme s'efforceraient de réaliser la symbiose en entretenant leurs façons propres. Parce que ce processus peut guider l'homme vers la Vérité-Une transcendante. En tant que juif européen qui a traversé l'assimilation, Rosenzweig se réconcilie avec le christianisme. La réconciliation, cela ne signifie pas ce qui est synthétisable. C'est, en termes de Levinas, « un voisinage privilégié, une vie commune »⁹⁷. Par cette réconciliation, symbiose, on a sûrement l'impression que notre vie s'enrichit dans le domaine réel. L'amour de l'homme pour le prochain comme l'amour de Dieu pour l'homme rend possible la symbiose profonde. Ce n'est rien d'autre que la manifestation de la vérité. C'est-à-dire, « la vérité de Dieu n'est rien d'autre que l'amour dont il nous aime »⁹⁸.

Dieu est toujours en haut. La vérité divine que Dieu donne à l'homme comme la lumière qui illumine l'obscurité se révèle dans le visage humain. Comme Dieu tourne sa face vers nous, la part de Dieu nous vient en partage comme la vérité authentique. Rosenzweig entreprend de montrer que la structure du visage selon ses éléments reflète symboliquement la figure de l'Étoile des deux triangles superposés dite étoile de David. « Un premier triangle, formé par le front et les deux joues, ou encore par le nez et les deux oreilles, c'est-à-dire par les organes de la pure passivité, constitue le masque, l'assise élémentaire du visage. Un second triangle, inversé celui-là, dessiné par les deux yeux et la bouche, se superpose au premier, et confère au visage son mouvement et sa vie. Les yeux, organes à la fois de la vision et du regard, et à travers lesquels s'exprime un double rapport avec le visible, fait à la fois de réceptivité et d'expressivité, symbolisent la Création et la Révélation ; la bouche, instrument à la fois du langage et du silence, de la parole vivante et du baiser qui, dans la symbolique biblique, désigne la rencontre ultime de l'homme et de Dieu, sous la forme des deux expériences limites de la Révélation

⁹⁷ Salomon Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1984, p. 105.

⁹⁸ *ER*, p. 545.

mystique et de la mort, est représentation métaphorique de la Rédemption »⁹⁹. L'Étoile de la Rédemption devient le visage qui regarde mon visage dans le miroir comme la vérité de Dieu, non comme Dieu. Sur le visage humain dans le miroir où passe la trace des nombreuses expériences, avec le changement constant, l'ombre de la mort se dessine à l'occasion. L'homme le perçoit au centre de la vie. Cependant, l'amour fort comme la mort n'est possible qu'à un être mortel, à un être qui éprouve de l'angoisse devant la mort. Donc, à la confrontation de la mort, à la limite extrême de la vie, l'amour qui n'aspire qu'au présent s'éveille en homme par la vision de la vérité. Finalement, les portes que Dieu nous a ouvertes, pour faire voir sa vérité, ne donnent pas sur l'au-delà mystique, sur la réalité de la vie. « Pour la vie »¹⁰⁰.

III. De Rosenzweig à Levinas : la philosophie de l'extériorité

D'abord, la critique que Rosenzweig a faite de l'idée de la totalité, est reprise et poursuivie par Levinas. Donc, la pensée de Levinas et celle de Rosenzweig partagent la même question : « Comment sortir de la Totalité? » Parce que « la face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale »¹⁰¹. Donc, Rosenzweig suppose l'extérieur de la Totalité, l'au-delà de l'Être. S'il en est ainsi, quel est le fondement de la supposition de cet extérieur et de cet au-delà? C'est, pour Rosenzweig, le Moi, le sujet qui a un sentiment aigu de son existence dans la singularité irréductible. « En moi, la totalité se brise. Rosenzweig nous habitue à penser le non-synthétisable, la différence, contrairement à une tradition philosophique où le Même absorbe l'Autre dans son intériorité et où la pensée absolue est une pensée pensant l'identité du Même et de l'Autre »¹⁰². L'inspiration centrale de toute la pensée de Levinas aurait été beaucoup influencée par Rosenzweig. Mais, bien que Levinas ait rendu des

⁹⁹ *SR*, p. 501.

¹⁰⁰ *ER*, p. 589.

¹⁰¹ *TI*, p. 6.

¹⁰² Emmanuel Levinas, « La philosophie de Franz Rosenzweig », in *À l'heure des nations*, Paris, Les éditions de minuit, coll. « critique », 2014, p. 182. (Dorénavant abrégé *AHN*) / Préface à *Système et Révélation*, op. cit., p. 18.

hommages éclatants à Rosenzweig, bien que Levinas ait adopté certaines des positions fondamentales de sa pensée purement théorique, Levinas ne suit pas Rosenzweig tout le temps¹⁰³. Par exemple, « Ce livre, y écrit Levinas, se présente [...] comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini »¹⁰⁴. « Si l'esprit objectif, à la fois historique et politique, est le sens concret de la subjectivité qui toujours cherche à s'égaliser au tout de la totalité, il peut aussi se heurter à la résistance de la relation éthique qui ne répond plus à un ordre de maîtrise, de prise, mais de déprise et de passivité. Le sens de la subjectivité ne se situe plus comme chez Rosenzweig au niveau de la protestation du moi. Il réside dans son ouverture à l'Autre qui interrompt le régime de la totalité et qui, comme surplus, excès d'une parole vivante et adressée, interdit de réduire l'homme à la totalité universelle de la politique, de l'histoire et de la philosophie »¹⁰⁵.

L'extérieur au système de l'Être, « *un surplus toujours extérieur à la totalité* »¹⁰⁶, Levinas propose, non spatial d'un dedans avec un dehors¹⁰⁷, le concept d'une extériorité absolue, d'une pure extériorité dans le sous-intitulé *essai sur l'extériorité*. La pensée de croire être quelque chose qui déborde infiniment l'idée d'une Totalité, « Elle serait pensée d'un dehors qui n'est pas celui de monde, d'un *dehors non spatial* ; d'un dehors d'une extranéité plus extérieur que l'extériorité qui, elle, n'est pas assez extérieur »¹⁰⁸. Levinas

¹⁰³ « Je ne me sens pas toujours d'accord avec toutes les articulations du système de Rosenzweig. Je ne crois pas que les articulations telles qu'il les dégage soient valides définitivement », *AHN*. p. 191.

¹⁰⁴ *TI*, p. 11.

¹⁰⁵ Danielle Cohen-Levinas, « La caresse et la guerre : *Critique de la Totalité chez Rosenzweig et Levinas* », art. cit., p. 89.

¹⁰⁶ *TI*, p. 7.

¹⁰⁷ « Pourquoi faut-il se servir encore du mot "extériorité" [...] pour signifier un rapport non spatial? Et si tout "rapport" est spatial, pourquoi faut-il désigner encore comme "rapport" (non-spatial) le respect qui absout l'Autre? Pourquoi faut-il *oblitérer* cette notion d'extériorité sans l'effacer, sans la rendre illisible, en disant que sa vérité est sa non-vérité, que la *vraie* extériorité n'est pas spatiale, c'est-à-dire n'est pas extériorité? Qu'il faille dire *dans* le langage de la totalité l'*excès* de l'infini sur la totalité, qu'il faille dire l'Autre dans le langage du Même, qu'il faille penser la *vraie* extériorité comme non-*extériorité*, c'est-à-dire encore à travers la structure Dedans-Dehors et la métaphore spatiale, qu'il faille encore habiter la métaphore en ruine, s'habiller des lambeaux de la tradition et des haillons du diable, cela signifie peut-être qu'il n'y a pas de logos philosophique qui ne doive *d'abord* se laisser expatrier dans la structure Dedans-Dehors. Cette déportation hors de son lieu vers le Lieu, vers la localité spatiale, cette métaphore lui serait congénitale. Avant d'être procédé rhétorique dans le langage, la métaphore serait le surgissement du langage lui-même. Et la philosophie n'est que ce langage », Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* [1967], Paris :Seuil, Points, coll. «essais», 2014, pp. 165-166.

¹⁰⁸ *DMT*, p. 195.

nomme cette extériorité l'idée de l'infini. Et, selon Levinas, le sujet se forme sur la base de l'idée de l'infini. « L'infini ne peut, certes pas, se dire en termes d'expérience – car l'infini déborde la pensée qui [le] pense. Dans ce débordement, se produit précisément son *infinition* même, de sorte qu'il faudra dire [...] l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective »¹⁰⁹. La relation avec l'infini, c'est la relation « avec l'incontenable, avec le Différent »¹¹⁰. C'est « une relation avec un Mystère »¹¹¹.

Levinas prend une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité dans la troisième Méditation de Descartes. C'est la découverte dans un processus d'une pensée qui médite l'idée de Dieu. « Pensant d'abord Dieu comme être, Descartes le pense comme être *éminent*, comme étant qui est éminemment. Devant ce rapprochement entre idée de Dieu et idée de l'être, il faut se demander si le “éminemment” qualifiant l'être de Dieu ne se réfère pas à la hauteur, laquelle signifierait la hauteur du ciel au-dessus de nos têtes, le dés-inter-essement de cette hauteur, et ainsi un débordement de l'ontologie »¹¹². « Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi ». Depuis Socrate qu'insiste sur la primauté du Même, « la philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie »¹¹³. Mais, Dieu invisible comme infini est totalement extérieur. C'est-à-dire, cela signifie qu'il n'est pas l'objet qui peut penser par le Même, pour le Même. Dieu est le non-contenable. Car Dieu et moi ne se totalisent pas comme le genre identique à moi à cause de son hétérogénéité radicale, sa noblesse. Ici, un mouvement qui échappe à l'ontologie apparaît. Si l'ontologie est la science de l'être, l'être, comme le lieu du sens, veut contenir tout par son intelligibilité. En un sens, « Tout l'homme est ontologie »¹¹⁴. Levinas transforme à sa manière Dieu de Descartes : « Dieu, c'est l'Autre »¹¹⁵. « L'infini est l'absolument autre »¹¹⁶. Cet autre « n'est en aucune façon un autre moi-même, participant avec moi à

¹⁰⁹ *TI*, p. 10.

¹¹⁰ *DMT*, p. 28.

¹¹¹ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994(5^{ème} édition), p. 63. (Dorénavant abrégé *TA*)

¹¹² *DMT*, pp. 248~249.

¹¹³ *TI*, p. 33.

¹¹⁴ Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale? », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 14. (Dorénavant abrégé *EN*)

¹¹⁵ *EN*, p. 232.

¹¹⁶ *EN*, p. 41.

une existence commune »¹¹⁷, de sorte que l'autre n'est pas saisissable par l'expérience d'une « sympathie » ou d'une « *Einführung* ».

« L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre. Ici, la théorie s'engage dans une voie qui renonce [...] à la merveille de l'extériorité, [...]. Mais la théorie comme respect de l'extériorité [...] a le souci de critique dans son intelligence de l'être – ou ontologie. [...]. De sorte que son intention critique l'amène au-delà de la théorie et de l'ontologie : la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui – son irréductibilité à Moi – à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique »¹¹⁸. Pour Levinas, la philosophie première est non pas l'ontologie, mais l'éthique. Mais, Levinas ne dit pas concrètement que « l'éthique est “reconnaissance de l'autre” (contre le racisme, qui nierait cet autre), ou “éthique des différences” (contre le nationalisme substantialiste, qui voudrait l'exclusion des immigrés, ou le sexisme, qui nierait l'être-féminin), ou “multiculturalisme” (contre l'imposition d'un modèle unifié de comportement et d'intellectualité). Ou [...] [la] “tolérance”, qui consiste à ne pas s'offusquer que d'autres pensent et agissent autrement que vous ne le faites »¹¹⁹. Il ne présente pas les règles de la morale, en outre, il ne traite pas de la vertu, le droit et le devoir. Parce que, « dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, [...] Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens »¹²⁰. Levinas cherche à rechercher le sens profond de l'éthique plutôt qu'il ne construit l'éthique. Et, il découvre l'éthique qui rompt avec les philosophies de la totalité. Donc, pour lui, si le Moi est saisi en tant qu'être spontané ou en tant qu'être autonome, l'éthique ne peut pas être constituée. Quand le Moi est saisi dans le rapport avec l'autre, dès lors, l'éthique commence.

¹¹⁷ *TA*, p. 63.

¹¹⁸ *TI*, p. 33.

¹¹⁹ Alain Badiou, *L'éthique : essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003, pp.36~37.

¹²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations suivies de conférence sur l'éthique*, trad., Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992, p. 155.

L'être fini que nous sommes ne peut pas complètement remplir la tâche du savoir. Parce que cette tâche ne peut pas dépasser la limite qui fait que l'Autre devienne le Même. Donc, l'idée de l'infini en tant que pensée de l'Inégal, dès le début, ne peut pas appartenir à la tâche du savoir. « L'*ideatum* de cette idée, c'est-à-dire ce que cette idée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense »¹²¹. L'infini est donc le transcendant. Et, le transcendant est extérieur. L'Autre est aussi comme cela. L'Autre réveille le Même du sommeil dogmatique. L'éveil qui est une exigence, comme si l'idée de l'infini mettait en nous, « un plus dans le moins »¹²². Le débordement par l'autre, la démesure de l'autre. L'Autre qui ne peut pas être contenu dans le Même, avec son altérité inabsorbable, fait immédiatement perdre ses illusions, son enthousiasme au Même qui se complaît dans son identité. Néanmoins, « comment dans l'altérité d'un toi[de l'autre], puis-je, sans m'absorber dans ce toi[cet autre], et sans m'y perdre, rester moi? »¹²³. « Comment le Même, se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité? »¹²⁴ Levinas dit que, pour cela, le sujet doit devenir préalablement soi-même en tant que sujet éthique qui accueille l'autre comme hospitalité. Et puis, bien que le sujet accueille l'autre, afin de ne pas neutraliser l'autre, il faut une séparation entre le sujet et l'autre. C'est-à-dire, pour que le sujet et l'autre ne se totalisent pas, il doit y avoir une distance entre le sujet et l'autre. Cette distance avec l'autre, est possible dans la mesure où le sujet a l'intériorité qui se distingue du dehors, comme l'autre a son irréductibilité de l'autre au moi. Le sujet doit absolument être séparé. Sans la séparation, la transcendance n'est pas possible. Pour aller dehors, l'intérieur doit se former. Là où il n'y a pas d'intériorité, il n'y a pas de transcendance vers l'extérieur.

Je suis au monde. Mais, je ne suis pas seul au monde. Je ne peux pas être satisfait que je ne sois que chez moi. Donc, je veux me tourner « vers l' "ailleurs", et l' "autrement", et l' "autre" »¹²⁵. C'est, dit Levinas, le désir métaphysique. « Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l'*absolument autre* »¹²⁶. Il n'aspire pas au retour à cause de nostalgie du pays natal comme Ulysse retournant à Ithaque, « car il est désir d'un pays où

¹²¹ *EI*, pp. 85~86.

¹²² *DMT*, p. 243.

¹²³ *TA*, p. 85.

¹²⁴ *TI*, p. 27.

¹²⁵ *TI*, p. 21.

¹²⁶ *TI*, p. 21.

nous ne naquîmes point »¹²⁷. Ce n'est pas un retour réflexif sur soi, mais une sortie hors de soi. Ce désir se distingue essentiellement du besoin qui est « anxiété du moi pour soi, forme originelle de l'identification que nous avons appelée égoïsme »¹²⁸. Le besoin, comme dans l'exemple d'Ulysse, présente la caractéristique du retour vers soi du mouvement parti de soi. Cela signifie la satisfaction dans la totalité et l'identité dans le Même. En effet, dans la satisfaction du besoin, le Moi assimile le monde en vue de son bonheur ou de la coïncidence avec soi-même. Mais, le désir ne sait pas se satisfaire. Autrement dit, le désir ne peut pas être satisfait. « Il[désire] désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désir ne le comble pas, mais le creuse. [...] Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible. L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée. La vision est une adéquation entre l'idée et la chose [...]. L'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la démesure du Désir. Le Désir est désir de l'absolument Autre »¹²⁹. Le désir est donc le « moment éthico-métaphysique »¹³⁰. Pour Levinas, le désir est le respect et la reconnaissance de l'Autre comme Autre. Et aussi, le désir est désir de l'Autre par-delà les satisfactions. Je ne peux jamais rattraper l'Autre que je désire. C'est tout naturel, car l'objet désiré est l'infini. La présence de l'infini ne peut point assouvir le désir. Donc, le désir de l'Autre est toujours inadéquat. C'est à cause de l'altérité et l'extériorité de l'Autre. L'Autre invisible en tant qu'infini est le très-haut inaccessible. Le très-haut qui est plus haut que la hauteur. Le très-haut qui ne saurait le mesurer en raison du concept non-spatial. La dimension de cette hauteur est ouverte par le désir métaphysique. Et, à partir de ce désir, l'Autre m'apparaît comme le visage.

« L'Autre est Autrui »¹³¹. Autrui en tant qu'autre a à la fois la dimension de la hauteur et de l'abaissement. Et aussi, Autrui n'est pas enfermé dans la forme de l'être. Donc, Autrui échappe à toutes nos catégories par sa hauteur et son abaissement qui ne sont pas inspirés par l'être. S'il en est ainsi, comment on peut reconnaître l'autrui comme autre

¹²⁷ *TI*, p. 22.

¹²⁸ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, p. 192.

¹²⁹ *TI*, pp. 22~23.

¹³⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 138.

¹³¹ *TI*, p. 281.

au-delà de l'être? Quand l'autrui nous vient, nous ne pouvons que l'accueillir les mains vides? Le thème du visage nous va montrer la voie qui s'oriente vers Autrui.

Deuxième partie

**La responsabilité pour l'autre,
la justice pour le tiers**

Chapitre 1 : Visage contre visage

I. L'endroit du visage

On regarde presque tous les jours son visage dans un miroir. À proprement parler, on regarde l'ensemble crâne-face qui est en équilibre parfait. Mais, quand on le regarde dans un miroir, on ne l'analyse pas anatomiquement. En revanche, on observe attentivement les rides de la patte-d'oie, un grain de beauté sur le nez qui surgissent. Pourtant, ce ne sont que les points de détail. Parce que les yeux, le nez, la bouche, le front et les joues, les oreilles qui composent le visage ne sont pas enlevés. Même s'il y a la déformation difforme, la disposition artificielle des composants du visage, par exemple, comme dans le tableau « Femme assise, robe bleue » de Pablo Picasso, s'il y a tous les composants sur la surface du visage, on comprend le visage en tant que visage. Selon la manière de regarder le visage, on voit la chose. On juge, on perçoit, on nomme la chose par son apparence qui est révélée. De la même façon, le processus de la saisie, et de la vérification d'une autre chose s'applique à un objet qui se trouve devant moi. Par exemple, je vois une table devant moi. Je saisis cette chose comme la table. Du point de vue kantien, je peux dire de la façon suivante : je vois la chose donnée dans l'espace par ma sensation. J'applique le concept de la 'table' que j'ai déjà connu à cette chose en voyant la forme de la chose. Cette table sert maintenant à poser là-dessus l'ordinateur afin de taper mon texte. Le visage de l'homme est aussi compris par la même démarche que celle qui permet de voir la table. Soit qu'il soit visage connu, soit qu'il soit visage inconnu, soit qu'une chose placée devant moi a la surface de la couleur charnelle contenant sept trous (les yeux, le nez, la bouche, les oreilles), on la connaît comme le visage. Quand on va dans une ville étrangère, on a l'impression d'être novice. Parce que le « visage » de la ville qui se compose des bâtiments, des chemins, des voitures, des alignements d'arbres, des gens dans la rue, des bruits et des odeurs de la ville, est, pour nous, peu familier. Donc, notre sentiment étranger attribué aux gens de la ville étrangère est tout naturel. Cependant, si l'on doit dessiner certains visages des gens de cette ville, on peut grossièrement dessiner

sur du papier la tête, les yeux, le nez, la bouche, le front, les oreilles. Si l'on pense en simplifiant tout à l'excès, le visage n'est qu'une chose qui se compose de sept trous inscrits dans une ligne courbe allant du crâne à la gorge.

« On découvre, parmi les choses, de certains êtres qu'on nomme les visages. Mais ils n'ont pas l'existence des choses »¹. Mon visage dans la carte d'identité est identifié par mon caractère propre qui se distingue des autres personnes. Mais, malgré cela, mon visage sur la photo est un objet qui est toujours perçu et qui est encore représenté comme la chose. S'il en est ainsi, est-ce que le visage n'est qu'un objet physique? Le visage manifeste à son possesseur, selon la situation du visage, l'état de santé, la trace du temps, la position sociale, la race, etc. Et, le visage manifeste aussi divers sentiments, émotions par ses traits. Le visage aurait plusieurs dizaines traits y compris les traits des six émotions de base ; la surprise, la peur, le dégoût, la colère, le bonheur, la tristesse. Donc, comme moyen qui exprime les émotions, le visage qui est l'élément visuel peut être plus effectif que la parole. Parce que les gens ne braquent principalement les projecteurs que sur le visage parmi les éléments visuels du corps humain. « Le visage commande beaucoup l'attention. On y trouve les quatre sens principaux : la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût, ainsi que le moyen prédominant de communication : le parler. De ce fait, le visage a une grande importance dans la vie sociale. D'ailleurs, la plupart des personnes s'identifie en partie avec l'aspect de leur visage. L'identité d'une personne est reconnue le plus facilement par son visage. Cette identité s'établit moins facilement par le corps »². Le visage qu'on appelle au sens figuré « le miroir de l'intérieur » ou « l'expression de l'intérieur » est souvent pris comme la mesure qui juge la sincérité de l'agir. « L'individu, à l'égard de et en son agir extérieur, n'est pas muet pour la raison qu'en cela il est en même temps réfléchi dans soi, et [qu']il extérieore cet être-réfléchi dans soi ; cet agir théorique, [...] est aussi intelligible pour d'autres, car il est lui-même une extérioration »³. L'idée qui croit possible l'évaluation correcte de l'attitude, de la personnalité, du caractère moral, de l'intelligence, même du destin par le visage et la physiognomonie qui tire l'origine de ce

¹ Jean-Paul Sartre, « Visages », in Michel Contat, Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 564.

² Paul Ekman, Wallace V. Friesen, *Unmasking the face : A guide to recognizing emotions from facial expressions*, Malor Books, 2003, p. 15.

³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad., Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 315.

mot de cet idée, il semble que ce sont à la première vue, des éléments pertinents. Mais, les traits qui passent en un clin d'œil sur le visage (*micro-expressions*), les traits mixte de multiples émotions, les traits qui jouent à montrer exagérément l'émotion, les traits déguisés pour cacher l'émotion vraie, comment on peut distinguer le visage authentique de ces traits? Est-ce qu'il y a la nécessité raisonnable que l'expression du visage vers l'extérieur correspond au cœur intérieur? Le visage est certainement la signalétique primaire, claire et précise pour l'expression de l'émotion spécifique. Il s'agit naturellement d'une expression. Pourtant, le visage serait uniquement un signe d'un autre côté. Parce que le contenu exprimé peut être parfaitement indifférent à ce qui exprime le contenu exprimé. « L'intérieur, dans ce phénomène, est bien un invisible *visible*, mais sans attaché à lui ; il peut tout aussi bien être dans un autre phénomène qu'un intérieur autre peut être dans le même phénomène »⁴. Certes, pour deviner l'émotion de l'autre personne à travers le visage, c'est vrai que l'on doit s'intéresser aux signes du visage. Toutefois, il faut toujours penser à cela : « l'être immédiat phénoménal de l'individualité est tel qu'ou bien il exprime son être-réfléchi à partir de l'effectivité et de son être-dans-soi, ou bien qu'il n'est pour elle qu'un signe qui [est] indifférent en regard de ce qui est désigné, et pour cette raison en vérité ne désigne rien ; il lui est tout autant son visage que le masque qu'elle peut enlever »⁵. Cependant, parmi des parties du corps humain, il est vrai que le visage qui est regardé de l'extérieur fonctionne davantage que le rôle confié. Même si, à cause du manque de la nécessité du rapport de connexion causale entre l'intérieur et l'extérieur, la recherche sur le visage ne peut pas atteindre la science rigoureuse, le visage est utile avec son apparence comme l'objet d'une étude de la science des domaines variés (sociologie, phrénologie, théorie de l'évolution, etc.). Par exemple, le visage a des traits universels en dépit de la différence culturelle, et en même temps, il a la couleur différente selon le continent, le standard changeant de la beauté selon la situation sociale, historique. Mais, l'observation du visage sous les divers aspects permet d'opérer la classification, l'unification et l'analyse par rapport à la couleur, à la beauté ou la laideur, à condition qu'il n'ait aucune émotion qui perturberait cette analyse.

Quand on ne pense qu'aux organes corporels en général, comme la main indispensable pour le travail, et pareillement, est-ce que le visage ne nous fait-il pas penser comme à

⁴ *Ibid*, p. 315.

⁵ *Ibid*, p. 316.

l'organe qui assume sa propre identité en étant exposé à l'extérieur? Si non, on le tient pour la porte première de l'organe extérieur, afin d'offrir des éléments nutritifs, liée à tous viscères intérieurs? Normalement, quand on regarde son visage dans un miroir, on ne considérerait pas d'un coup le visage comme l'organe dit précédemment. Dans ce cas-là, quand on regarde le visage des autres anonymes, ce serait aussi pareil. Sauf s'il faut examiner soigneusement le visage des autres pour une raison professionnelle, la manière de regarder mon visage ou celui d'un autre est ordinairement identique. En quelque façon, on regarde le visage, selon l'expression heideggerienne, « comme quelque chose de “donné” »⁶. Mais, même si l'on regarde le visage comme quelque chose de donné, même si l'on le contemple distraitemment sans mettre au point, un regard qui jette sur l'objet[le visage] est toujours présupposé dans cet action de voir. C'est-à-dire, l'intention est présupposée. C'est le « désir, mouvement de prendre, de s'approprier »⁷. « Le visage, ce n'est pas seulement la face qui peut être surface des choses où faciès animal, aspect ou espèce. Ce n'est pas seulement, comme le veut l'origine du mot, ce qui est *vu*, vu parce que nu. C'est aussi ce qui voit. Non pas tant ce qui voit les choses – relation théorique – mais ce qui échange son regard »⁸. Le visage ne s'en tient pas au regard qui n'avise les choses que théoriquement. Il a son propre mode d'être en tant qu'il est ce *pour-quoi*. C'est-à-dire, le mode d'être du visage, cela serait particulièrement pour l'échange de regards. En fait, le visage aussi, de la même manière que des autres parties du corps humain, « laisse toujours déjà coapparaître, dans l'employabilité qui lui appartient essentiellement, le pour... de *son* employabilité »⁹. De prime abord, on contacte les autres du monde ambiant à travers le visage. Autrement dit, le visage nous conduit au monde public pour la participation, à la communication.

Je donne le regard aux autres, et inversement, reçois aussi le regard. Une situation que je reçois, c'est celle où je sens quelqu'un qui me regard fixement. Dans ce cas-là, je vérifie s'il y avait quelque chose d'étrange dans ma physionomie ou dans mon acte. À ce moment-là, je veux objectivement voir moi-même aussi bien que si je voyais mon visage et mon corps dans un miroir. Et, je ne veux pas me permettre de perdre la face. Dans mes

⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^{ème} édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 10, p. 58.

⁷ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 72. (Dorénavant abrégé *EE*)

⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*[1967], Paris : Seuil, Points, coll. « Essais », 2014, p. 146.

⁹ Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., § 15, p. 72.

rapports aux autres, je ne veux pas avoir ma part de honte, de déshonneur. « D'ordinaire, on est un "personnage" : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'État, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relation à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose »¹⁰. Le visage présente à la fois l'individualité de l'individu particulier et la socialité dans la relation publique de l'interaction et de la référence mutuelle. « La socialité est décente. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans leurs formes : elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde »¹¹. Le visage qui dessine sur une surface la personnalité d'un personnage est changé, caché par rapport à la situation ambiante. Cette mobilité du visage se maintient par la curiosité de la connaissance sur un personnage. Mais, au moment de retirer la curiosité de la connaissance, le visage continue encore d'être? Le visage, à cause de sa hauteur par rapport au reste du corps, a la primauté sur le plan visuel. Donc, c'est pour cela même que les contemporains s'efforcent d'embellir soigneusement le visage. En outre, il y a beaucoup d'essai pour changer le visage inné par une opération de chirurgie esthétique. N'est-ce pas ce que l'on considère le visage qui est vu par les autres hommes comme l'outil qui les attire pour appuyer «  J'aime ». N'est-ce pas ce qu'on ne veut laisser le visage que comme la plus belle image parmi les objets du photographe? Dans l'affirmative, le visage tant embelli, le visage tant changé, est-ce le visage? Est-ce le masque? Considérons aussi, par exemple, ce cas. Il y a ce qu'on appelle souvent l'attentat aux Droits de l'Homme. Un gardien qui méprise le prisonnier, un employeur qui méprise l'employé étranger, un homme qui méprise la femme, un souverain qui méprise le peuple, etc. Dans l'indifférence muette, en traitant l'homme comme un fantôme, il n'y a que le visage marqué par le système ou que le visage absent de l'homme invisible. Évidemment, ce ne serait pas le visage propre. Il y avait, surtout, pendant la guerre, beaucoup d'exemples de visage d'hommes transformés en têtes de chien qui s'appelaient « Bobby »¹². Dans ces extrêmes, telle est la situation où l'on

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini : Dialogue avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2011, pp. 80~81. (Dorénavant abrégé *EI*)

¹¹ *EE*, p. 60.

¹² Depuis que Levinas est mobilisé en 1939, il a passé pendant 4 ans dans un camp de prisonniers militaires. Le prisonnier Levinas était bûcheron. Dans le stalag 11B du nord de l'Allemagne, les détenus ont porté l'uniforme sur lequel le mot *JUD* est inscrit avec l'encre indélébile. Pour les habitants, ils

pourrait dire que le visage a disparu, s'est effacé. On totalise, neutralise le visage par la vision. Et aussi, on le jette selon ses usages tout comme l'objet. Parce que le visage a été soumis à l'ordre paradigmatique de l'endroit vu. Le visage qui se manifeste quand je regarde autrui n'est pas du vu. La vision n'est pas semblable à la couleur des yeux, à la forme du nez, etc., pour la connaissance, la perception. Et aussi, « La vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être »¹³.

Tout serait probablement vu en donnant une orientation précise à celui qui regard. C'est toujours facile d'intégrer différentes possibilités de la vision d'un objet. Il faut donc une nouvelle vision. Ce qui ne voit le visage que comme un objet sous les yeux manquerait l'aspect du visage le plus important. L'apparition du visage « n'a pas la forme de 'quelque chose' de précis – doté de qualités spécifiques – qui se trouverait là, en face, en tant que tel »¹⁴. Le visage est signification à lui tout seul sans contexte, sans arrière-plan dans un réseau de vastes relations. Parce que « le visage est l'apparition de ce qui émerge, en tant que tel, de lui-même seulement. [...] Le visage est dénué de lien – ni ressemblant ni dissemblant, ni dépendant d'un ordre général de sens »¹⁵. Donc, on doit voir à distinguer entre l'émergence du visage et l'apparition de l'objet. Non seulement le visage échappe à l'ordre général du sens, mais aussi il signifie au-delà du cadre objectal. En ce sens, on peut dire de manière évident que le visage n'est pas *vu*. « D'une certaine façon, le visage n'est pas *au* monde. Le rapport entre forme et déformation, phénomène et défection du phénomène, visibilité et insaisissabilité dans un visible sensible, ce "rapport" entre des termes irrapportables les uns aux autres que porte le visage est la trace de l'infini, mais d'un infini qui est bel et bien *dans* le fini et qui cependant n'y est jamais présent. C'est exactement ce registre de la présence pleine et de la représentation que le visage défait. On pourrait dire qu'il traverse la trace de ce qui n'apparaît jamais,

n'étaient que des juifs, des condamnés ou des contaminés porteur de germes. Mais à la porte de ce camp spécial, qui porte le numéro 1492, s'est tenu un petit chien qui salue joyeusement les prisonniers quand ils partent, les accueille d'un aboiement amical en sautillant quand ils rentrent. Ils l'appellent « Bobby ». Pour lequel, c'était incontestable – ils furent des hommes. Et, du fond de son humiliation, Levinas a vu dans le petit animal bienveillant, dépourvu du cerveau nécessaire pour universaliser ses pulsions, le dernier kantien de l'Allemagne nazie. Cf. Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, coll. « grandes biographie », 2006(2^{ème} édition), pp. 119~120.

¹³ *EI*, p. 81.

¹⁴ Hagi Kanaan, *Visage(s) : une autre éthique du regard après Levinas*, trad., Colette Salem, Paris, Éditions de l'éclat, 2012, p. 83.

¹⁵ *Ibid*, p. 86.

l'Infini, tout en apparaissant en quelque façon dans-le-fini, in-fini »¹⁶. Selon Levinas, le visage est rencontre. C'est l'accès au visage. « J'approche le visage, je ne l'absorbe pas : merveilleuse impuissance, sans laquelle la vie, même la plus extravagante, aurait la monotonie d'un voyage de soi à soi »¹⁷.

II. L'approche esthétique du visage

« On peut parler du Beau comme d'un Visage »¹⁸. Tout d'abord, on peut dire que le visage est, comme le caractère de sa figure plastique, le lieu où l'âme s'exprime avec le plus de clarté. Tous les visages ont une vie intérieure propre que l'endroit du visage exprime. Et, l'œuvre propre de l'esprit est d'unifier intrinsèquement la diversité des nombreux éléments du monde extérieur. C'est-à-dire, l'esprit rassemble dans l'unité d'un tableau, d'un concept, d'une phrase les objets juxtaposés dans l'espace et le temps. « Plus les parties d'un ensemble se réfèrent étroitement les unes aux autres, une vivante interaction les faisant passer de l'existence séparée à la dépendance réciproque, plus le tout paraît alors spiritualisé. C'est pourquoi l'organisme, étant donné l'étroite relation entre ses parties et leur absorption dans l'unité du processus de la vie, représente le premier degré de l'esprit. Dans le corps humain, le visage est ce qui possède au plus haut point cette unité intrinsèque »¹⁹. On pourrait comprendre le visage en tant que visage malgré la déformation des éléments du visage. Mais, avec une modification ne concernant qu'un seul élément, le caractère et l'expression de l'entier du visage changent. Par exemple, se mordre les lèvres de rage, pincer la bouche, froncer le sourcil, ouvrir de grands yeux, avoir les joues en feu. À la différence de la partie particulière comme la main, la jambe qui peut exister à part pour l'action, le visage a l'unité qui lie ses éléments constitutifs en un ensemble en les enchaînant à un ensemble. Et, cette unité signifie au-

¹⁶ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 12.

¹⁷ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, p. 31.

¹⁸ « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas*, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel(Suisse), Éditions de la Baconnière, 1989, p. 15.

¹⁹ Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, trad., Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1988, p. 137.

delà des multiples éléments constitutifs. « Une unité ne prend jamais de sens et d'importance que dans la mesure où elle a en face d'elle une multiplicité dont elle constitue précisément la cohérence. Or, à part le visage humain, il n'est au monde aucune figure permettant à une aussi grande multiplicité de formes et de plans de se couler dans une unité de sens aussi absolue »²⁰. Autrement dit, le visage dans son ensemble harmonieux, en dépit de la pluralité, la diversité formelle, dans la mesure où le déplacement des éléments a lieu dans l'espace limité, constitue esthétiquement l'unité parfaite.

« L'impression de spiritualité est renforcée en outre par le fait que le visage est beaucoup moins soumis à l'influence de la pesanteur que les autres parties du corps. La figure humaine est le lieu où les pulsions psycho-physiologiques luttent avec la pesanteur du corps physique, et la façon de mener ce combat, de le remporter à nouveau à chaque instant, est déterminante pour le style dans lequel se présentent et le singulier et le typique. Quand la nécessité de surmonter cette charge purement corporelle ne se marque pas sur le visage, la spiritualité de l'impression s'en trouve renforcée »²¹. Au contraire, les épaules tombantes, le cou penché qui semblent complètement céder à la pesanteur sont les indications de la spiritualité fragile.

Depuis le temps que l'humain enveloppe son corps avec des vêtements et des chaussures du cou jusqu'aux pieds, le visage a, par sa nudité, en même temps l'esprit et la forme de l'individualité. Certes, le corps pourrait aussi exprimer l'individualité dans son mouvement. Mais, le visage a l'expression contenue plus permanente dans son mouvement comparativement au corps. Par exemple, « la[cette] beauté fluide que nous appelons la grâce, il faut bien qu'elle se re-produise à chaque fois, dans le geste de la main, dans l'inclinaison du buste ou la légèreté des pas, jamais elle ne laisse aucune forme durable qui cristalliserait en soi le mouvement individuel. Dans le visage au contraire, ces agitations qui caractérisent un individu : haine ou anxiété, sourire de mansuétude ou recherche inquiète d'un profit, et bien d'autres encore – impriment des traits qui demeurent »²². Par cette fluidité remarquable, le visage est le seul à devenir le lieu

²⁰ *Ibid*, p. 138.

²¹ *Ibid*, p. 140.

²² *Ibid*, p. 141.

géométrique pour l'intuition de la personnalité intime. Et aussi, à côté de la réalité du corps voilé, le visage est le seul à représenter la figure humaine.

Dans notre culture à voiler le corps, il y a une disparité fondamentale entre le visage nu et le corps couvert. Mais, le primat du visage ou de la tête est plutôt mise en valeur à cause de cette disparité. On peut le vérifier dans des sphères variées par les exemples suivants : on appelle le titulaire du pouvoir le « chef ». Et, on peut représenter le visage sans le corps pour le portrait. Mais, pour la peinture de nu, on ne représente pas le corps sans le visage. Et encore, contrairement aux animaux qui ont souvent le corps des traits expressifs particulièrement vivaces (comme les ocelles de la peau du léopard, le plumage du paon), le corps humain n'a pas de traits expressifs. Le visage humain est donc le lieu de l'expressivité par excellence.

Droit et gauche sont symétriques dans le visage. Le visage se constitue en assemblant verticalement deux moitiés semblables. Même si chacun des éléments du visage ne peut pas comparer l'un à l'autre, chacun des éléments contrebalance dans le visage, par la symétrie, un élément comparable à lui-même. Donc, on peut déduire l'autre côté à travers l'un des côtés du visage. Cependant, même si les deux moitiés se correspondent justement, elles ne se présentent toujours pas tout à fait de la même façon par les différences de profil et d'éclairage. Le visage qui n'est ombragée que d'un côté ferait avoir une expression tout à fait différente de celle de l'autre côté. En général, « étant donné que dans la structure symétrique chacune des deux parties peut se connaître à partir de l'autre alternativement, elles font l'une et l'autre référence au principe supérieur qui les domine toutes deux : le rationalisme, dans tous les domaines, tend à la mise en forme symétrique, tandis que l'individualité a toujours quelque chose d'irrationnel, qui échappe à toute détermination par un principe préétabli »²³. Le visage maintient le principe formel de la symétrie, et aussi, selon ce principe, l'individualité particulière des éléments n'abodiquant pas, le visage réalise l'ensemble qui intègre les éléments.

« Dans tous les objets qui, en soi, déjà varient, ou qui se présentent en de nombreux exemplaires semblables, le caractère esthétique va beaucoup dépendre de l'ampleur que doit revêtir une modification partielle pour qu'il en résulte une modification de

²³ *Ibid*, p. 142.

l'impression d'ensemble. Il y a là aussi une sorte d'idéal d'économie des forces : un objet sera fondamentalement d'autant plus efficient ou utilisable, sur le plan esthétique, qu'il réagira avec plus de vivacité, en tant que tout, à la modification du moindre élément »²⁴. Si le niveau de la modification du tout est influencé par la finesse et la force inhérentes à la cohésion des parties, ce niveau est aussi influencé par les rapports solidaires de la particularité de la partie et du tout. Dans ces conditions, le visage peut le mieux remplir une tâche de produire le maximum de modification dans l'impression d'ensemble avec le minimum de modification de détail. Même dans un visage impassible, figé, on peut s'apercevoir la modification forte. Ce serait aussi un but effectif de l'impression vers laquelle le visage dirige.

« La dernière touche »²⁵. La performance du visage qui reflète l'âme s'accomplit à vue d'œil. S'il n'y avait pas d'œil, comme s'il n'y a pas eu de vie. « Si nous demandons dans quel organe particulier l'âme tout entière apparaît en tant qu'âme, nous indiquerons aussitôt l'œil ; car c'est dans l'œil que se concentre l'âme, et non seulement elle voit à travers lui, mais elle est vue en lui. Or, de même qu'à la surface du corps humain les pulsations du cœur sont partout visibles, contrairement à ce qui se passe pour le corps animal, il faut dire dans le même sens que l'art transforme toute figure, en tout point de sa surface visible, en un œil qui est le siège de l'âme et qui porte l'esprit à la manifestation phénoménale »²⁶. « Il n'est rien qui comme l'œil, tout en demeurant absolument à sa place, paraisse autant se répandre tout autour de soi : il pénètre, il rappelle, il enveloppe un espace, il erre, il semble passer derrière l'objet convoité et l'attirer à lui »²⁷. Et, même un simple phénomène, l'œil l'interprète le plus finement sur le plan purement formel. Même si on ne voit que ce qu'on regarde, « Que serait la vision sans aucun mouvement des yeux,

²⁴ *Ibid*, pp. 142~143.

²⁵ Cette expression est utilisée pour dire que c'est la dernière touche qui donne vie à une œuvre. Il y a une anecdote célèbre sur cela en Chine. « Chang Seng-yu, des dynasties du Nord et du Sud, peignit sur les murs du temple An-luo de Nankin quatre dragons géants. Ceux-ci étaient dépourvus d'yeux. A ceux qui en demandèrent la raison, le peintre répondit : « Si j'ajoutais les yeux à ces dragons, ils s'envoleraient. » Les gens, incrédules, l'accusèrent d'imposture. Sur leur insistance, le peintre consentit à faire une démonstration. A peine eut-il achevé de dessiner les yeux sur deux des dragons, qu'on entendit un tonnerre assourdissant. Les murs craquèrent, laissant s'échapper les deux dragons dans un vol fulgurant. Lorsque le calme fut revenu, on constata que, sur les murs, il ne restait plus que les deux dragons sans yeux ». François Cheng, *Vide et plein : Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991, p. 38.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, trad., Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. 207.

²⁷ Georg Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais*, op. cit., p. 144.

et comment leur mouvement ne brouillerait-il pas les choses s'il était lui-même réflexe ou aveugle, s'il n'avait pas ses antennes, sa clairvoyance, si la vision ne se précédait en lui? »²⁸. L'œil exerce particulièrement une grande influence sur l'œuvre picturale. Par exemple, supposons qu'il y a une montagne là-bas. « De dévoiler les moyens, rien que visibles, par lesquels elle se fait montagne sous nos yeux. Lumière, éclairage, ombres, reflets, couleur, tous ces objets de la recherche ne sont pas tout à fait des êtres réels : ils n'ont, comme les fantômes, d'existence que visuelle. Ils ne sont même que sur le seuil de la vision profane, ils ne sont communément pas vus. Le regard [...] leur demande comment ils s'y prennent pour faire qu'il y ait soudain quelque chose, cette chose, pour composer ce talisman du monde, pour nous faire voir le visible »²⁹. Certes, strictement parlant, il faut distinguer l'œil du regard, car l'œil est « comme support du regard »³⁰. Mais, si on laisse ici cette distinction de côté, en tout état de cause, l'œil restitue le monde au visible. En outre, non seulement l'œil exprime l'âme au-delà de sa couleur, mais encore il voit une autre âme exprimée.

Les rapports du visage et de l'esthétique, quand on parle du beau comme d'un visage, « il y a [...] en lui la possibilité d'une fascination et, dès lors, d'une indifférence ou d'une cruauté éthique »³¹. Le visage n'est pas la figure plastique offerte au dégoût ou à l'admiration. Comme le visage est l'assemblage d'yeux, d'un nez, d'un front, d'une bouche, etc., le visage n'est pas ce qu'il suffit de le dévisager en détail. On doit faire des recherches approfondies sur le problème pour rencontrer le visage sans le dévisager. C'est-à-dire, qu'on doit découvrir l'éthique dans le visage. « Il peut y avoir urgence dans la vocation éthique du visage, [...]. Urgence qui n'appartient pas nécessairement aux contingences du Beau et du Bien »³². Le visage qui est, apparaît comme phénoménalité, il est le contenable. Mais, le visage est l'incontenable, car « le visage n'est pas “du monde”. Il en est l'origine. Je ne peux parler de lui qu'en lui parlant ; et je ne peux l'atteindre que comme je dois l'atteindre. Mais je ne dois l'atteindre que comme l'inaccessible, l'invisible, l'intangible »³³. « L'œuvre philosophique de Levinas nous

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2006, pp. 12~13.

²⁹ *Ibid*, p. 21.

³⁰ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. «tel», 2014, p. 297.

³¹ « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 15.

³² *Ibid*, p. 14.

³³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 153.

apprend non pas à mieux voir le visage, ou à le voir autrement, mais à ne plus l'identifier avec ce que la vue peut en obtenir. Elle ne réveille pas nos sens assoupis, en jetant un éclairage neuf sur une réalité avec laquelle nous entretenons une relation utilitaire ou machinale ; elle nous réveille de la perception elle-même. Que cette perception soit esthétique ou policière. Que, dans le visage, elle apprécie le jeu de l'apparence ou la richesse des signes. Qu'elle cherche l'indice ou qu'elle accueille la grâce. Qu'elle ait la passion de l'aspect, ou celle du secret. Dans visage, il y a vision, mais il ne faut pas se laisser abuser par cette parenté optique : le visage est la seule proie que ne peut jamais atteindre le chasseur d'image ; l'œil revient toujours bredouille du visage de l'Autre ; celui-ci se retire des formes qu'il prend, il déjoue la représentation, il est la contestation perpétuelle du regard que je pose sur lui »³⁴. Et aussi, « Levinas précise que le visage se soustrait à la question “qu'est-ce que...?” ou “quoi?”. [...] La question adéquate est bien plutôt : “qui...?” »³⁵. Donc, dorénavant, on doit voir le visage dans le face-à-face. Cela nous ferait voir le visage qui est compté comme interlocuteur, non comme un contenu.

III. L'émergence du visage : l'épiphanie

« Nous nous trouverions toujours auprès des choses »³⁶. Mais, si nous avons encore le regard que nous prenons l'habitude de porter sur les choses, c'est-à-dire, le regard de la totalité à laquelle nous sommes habitués, le visage n'est encore qu'une chose parmi les choses. En d'autres termes, si le visage apparaît dans le cadre d'un sens général et connu comme la façon dont les objets apparaissent généralement devant nous, le visage n'est que la chose existant comme l'objet. En ce sens, tous les objets du monde sont des choses sans visage. Mais, l'homme en effet a le visage, et ce visage signifie l'autrui en tant qu'homme. « La manifestation d'Autrui se produit, certes, de prime abord, conformément

³⁴ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, op. cit., pp. 29~30.

³⁵ Alexander Schnell, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, J. Vrin, 2010, p. 127. Cette question est finalement concernant la singularité du visage. Le visage est le singulier, c'est être unique.

³⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 203. (Dorénavant abrégé *TI*)

à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse. Autrui se donne dans le concret de la totalité à laquelle il est immanent »³⁷. Mais, n'est-ce pas c'est encore rencontrer autrui dans la lumière comme nous voyons l'objet dans la lumière? « La lumière [...] est phénoménologiquement la condition du phénomène, c'est-à-dire du sens : l'objet tout en existant, existe pour quelqu'un, lui est destiné, se penche déjà sur un intérieur et, sans s'absorber en lui, se donne. Ce qui vient du dehors – illuminé – est compris, c'est-à-dire vient de nous. C'est par la lumière que les objets sont un monde »³⁸. Pour qu'autrui devienne autrui, pour autrui soit humain, le visage est la condition de l'humanisation³⁹. Et, ce visage est à l'extérieur du monde qui n'apparaît que dans la lumière puisque comme la lumière de l'essence il n'est pas mis dans la lumière. « La lumière de l'essence qui fait voir, est-elle vue? Elle peut certes devenir thème, l'essence peut se montrer, être dite et décrite. Mais la lumière se présente alors dans la lumière, laquelle n'est pas thématique »⁴⁰. Donc, Autrui ne fait pas visage en se tournant vers le Même pour s'offrir à sa

³⁷ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* [1972], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2000, p. 50. (Dorénavant abrégé *HAA*)

³⁸ *EE*, pp. 74~75.

³⁹ En fait, Chez Levinas, le visage n'est pas une partie déterminée du corps humain. C'est-à-dire, le visage n'est pas exclusivement la face de l'homme. Si cela exprime l'extrême précarité de l'autrui, une nuque peut aussi faire visage. Donc, le mot visage n'est pas ce qui est entendu d'une manière étroite. « Dans *Vie et destin* de Vassili Grossman (troisième partie, chapitre 23), il est question d'une visite que rendent à la Loubianka à Moscou les familles ou les femmes ou les parents des arrêtés politiques, qui viennent aux nouvelles. Une queue est formée aux guichets, queue où les uns ne voient que le dos des autres. Une femme attend son tour : « Jamais [elle] n'avait pensé que le dos humain peut être à ce point expressif et transmettre d'une façon aussi pénétrante des états d'âme. Les personnes qui approchaient du guichet avaient une façon spéciale d'étirer le cou et le dos, les épaules relevées avaient des omoplates tendues comme par des ressorts et semblaient crier, pleurer, sangloter » ». Emmanuel Levinas, « Paix et Proximité » in *Altérité et Transcendance*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2010, p. 144.

Ici, le terme du visage fonctionne comme « une catachrèse ». « “visage” décrit le dos humain, l'étirement du cou, le soulèvement des omoplates tendues comme par des ressorts. Et ces parties du corps sont à leur tour dites pleurer, sangloter, hurler, comme si elles étaient un visage ou, plutôt, un visage avec une bouche, une gorge, ou encore juste une bouche et une gorge d'où émergent des vocalisations qui ne s'ordonnent pas en mots. Le visage se manifeste en tant que dos et en tant que cou, mais il ne s'agit pas tout à fait d'un visage. Les sons qui viennent de visage ou nous parviennent à travers lui sont pleins d'angoisse et de souffrance. Nous voyons donc déjà que le “visage” semble consister en une série de déplacement », Judith Butler, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, Paris, 2005, pp. 166~167.

⁴⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 54.

connaissance. J'insiste une fois de plus, mais le visage ne se constitue pas par les définitions déjà constituées.

« Le visage est sens à lui seul »⁴¹. C'est-à-dire, le visage a sa signification en lui-même. Et, sa signification précède toute signification spécifique susceptible d'apparaître dans le champ du sens. « Le visage, dit Levinas, signifie par lui-même, sa signification précède la *Sinngebung*, un comportement sensé surgit déjà dans sa lumière, il répand la lumière où se voit la lumière. On n'a pas à l'expliquer, car, à partir de lui, toute explication commence »⁴². Le visage est aussi présenté sans être subordonné au type général du visage. Donc, le visage qui n'apparaît pas par la méthode visuelle rompt naturellement avec tout renvoi à quelque chose dans le monde qui peut nous être commun. Le visage dans le face-à-face échappe à toute catégorie. « Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main – il est ouvert, s'installe en profondeur et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. Le visage est un mode irréductible selon lequel l'être peut se présenter dans son identité »⁴³. Le visage s'exprime directement sans aucune « pré-immanence ». S'exprimer de cette manière, c'est l'épiphanie du visage comme visage : « Le visage dans cette épiphanie ne resplendit pas comme une forme revêtant un contenu, comme une image, mais comme la nudité du principe, derrière lequel il n'y a plus rien »⁴⁴.

« L'épiphanie est plus qu'une apparition, [...]. Avec “ l'épiphanie du visage ”, il ne s'agit plus du visage sous sa forme plastique selon les critères de beau ou de laid, de jeune ou de vieux, mais du visage au-delà de son apparence trompeuse et éphémère par essence, dans sa dimension unique de Face humaine. La Face humaine est avant toute évocation, rappel de la souffrance et de la mort. Le visage humain porte en lui la trace et le reflet de l'humanité autant que le rappel inexorable de la faiblesse et du malheur »⁴⁵. De la même manière, autant que le visage soit l'autre, c'est-à-dire, dans la mesure où « l'autre ne se

⁴¹ *EI*, p. 81.

⁴² *TI*, p. 292.

⁴³ Emmanuel Levinas, « Éthique et Esprit » in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 4^{ème} édition, 2006, p. 22.

⁴⁴ *TI*, p. 293.

⁴⁵ Michaël de Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983~1994 suivis de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», nouvelle édition, 2010. pp. 68~69.

donne [...] “en personne” et sans allégorie que dans le visage »⁴⁶, l'épiphanie du visage, c'est l'épiphanie de l'autre. L'épiphanie de l'autre « comporte une signification propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui[Autre] ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais, sans cette médiation, signifie par lui-même. La signification culturelle qui se révèle – et qui révèle – *horizontalement*, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient – qui révèle, selon l'expression phénoménologique, les horizons de ce monde – cette signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde. Cette présence consiste à venir à nous, à *faire une entrée*. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le *phénomène* qu'est l'apparition d'Autrui[Autre], est aussi *visage* ; ou encore ainsi (pour montrer cette entrée, à tout instant, nouvelle dans l'immanence et l'historicité essentielle du phénomène) : l'épiphanie du visage est *visitation* »⁴⁷.

Levinas dit que « l'épiphanie du visage est éthique »⁴⁸. Comme l'épiphanie du visage nous montre la manière d'échapper à l'ordre général, quotidien où fonctionne le regard, l'éthique non plus ne suit pas le penchant des mouvements naturels. Le visage indique « la manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi* »⁴⁹. Et, l'éthique demande de renverser la nature de l'homme qui a tendance à préserver son être. Alors, son visage où se produit l'autre s'accompagne toujours de la production de l'éthique. Parce que le visage de l'autre me vient, son visage met en question ma spontanéité. Après la rupture de la vigilance anonyme de *l'il y a*, le moi vivait d'air, de lumière, de spectacles, de nourritures, d'idée, de sommeil, etc., en demeurant chez soi, en possédant des choses par le travail. Vivre de quelque chose de cette manière, ce n'est pas savoir, mais jouissance, et « l'égoïsme même de la vie »⁵⁰. Tout homme a le droit de rechercher le bonheur, la liberté. Donc, sur le plan du moi jouissant, l'essence de l'être humain consiste à satisfaire le bonheur égoïste pour soi. Dans la jouissance, je ne suis que pour moi. Je suis en égoïste sans référence à autrui. C'est « comme pour soi “ventre affamé qui n'a pas d'oreilles”, capable de tuer pour une bouchée de pain ; pour soi, comme le rassasié

⁴⁶ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 149.

⁴⁷ *HAAH*, pp. 50-51.

⁴⁸ *TI*, p. 218.

⁴⁹ *TI*, p. 43.

⁵⁰ *TI*, p. 115.

qui ne comprend pas l'affamé et qui l'aborde en philanthrope, comme miséreux, espèce étrangère »⁵¹. Mais, au moment où l'épiphanie du visage advient, le visage d'autrui me demande de me mettre en question, d'interrompre mon expérience égoïste. C'est-à-dire, l'épiphanie d'autrui éveille « l'expérience métaphysique ayant déjà percé l'ordre de l'identité universelle où reposent à leur place les individus et les choses »⁵². Elle m'ouvre la possibilité de sortir du monde de l'intériorité, me conduit vers l'au-delà de soi-même.

« On peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui »⁵³. L'éclat de la transcendance et de l'extériorité apparaît dans le visage d'autrui. Mais, c'est quand? Probablement, toutes les fois que je rencontre autrui dans le face-à-face. Si cela était, comment ? Autrui demeure dans son visage infiniment transcendant, infiniment étranger. Et, le développement rigoureux du concept de la transcendance, ou extériorité, qui luit dans le visage d'autrui, s'exprime par le terme d'infini. L'infini est, en un mot, le surplus ou l'excès sur la totalité et le contraire ou le contradictoire de la totalité. Parce que la relation à l'Infini ne se rapporte pas au problème d'un savoir, mais d'un désir. Contrairement au savoir, le désir ne peut pas être satisfait. « Le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense »⁵⁴. Le savoir du Même vers la totalité est rompu par le désir vers Autrui. La relation à l'infini se dit comme ce désir. Et, l'idée de l'infini se lie à la transcendance, à l'extériorité. Donc, l'infini ne peut pas directement se donner dans le visage d'autrui – « n'ayant aucune présence pleine et identifiable – mais [l'infini] se donne *indirectement* en venant bouleverser et même interrompre le circuit dans lequel l'être jouit de se donner à lui-même »⁵⁵. Autant que le visage nous annonce comme un rapport à l'infini, « le visage barre [...] toute définition. Définir le visage reviendrait à oublier l'infini qu'il signifie dans la finitisation de sa définition. Autrement dit : si l'autre est ce qu'il est, c'est-à-dire, s'il est défini et, quels que soient les contenus de sa définition, s'il est enfermé dans une essence quelle qu'elle

⁵¹ *TI*, p. 123.

⁵² Emmanuel Levinas, *Hors Sujet*[1987], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1997, p. 104.

⁵³ *TI*, pp. 9~10.

⁵⁴ *EI*, p. 87.

⁵⁵ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2^e tirage, p. 53.

soit, il n'est plus l'autre, il est ce qu'il est, il est son être même. Ce ne sont donc jamais des propriétés étantes, des propriétés qui sont et qui font l'autre, en son altérité de sujet singulier, mais son visage en tant que nudité "sans qualités", sans être identifiable. Autrui n'est donc que son visage »⁵⁶.

Le visage est nudité. La nudité est le phénomène immédiat du visage. La nudité du visage n'est pas étrange pour nous. L'homme a été originellement créé tout nu sans vêtement? Depuis Adam et Ève se couvrent avec une feuille de figuier, le vêtement a été une protection et une parure. Par conséquent, il est devenu possible pour l'homme de chercher à se cacher ou à se transformer. Autrement dit, « l'homme a cherché un refuge dans le vêtement ou en a attendu une métamorphose de toute son existence. Car, si l'on a pu définir l'homme comme le seul vivant qui sache fabriquer et manier des outils, ou comme le seul être qui soit capable de parler, il serait tout aussi profond de dire que l'homme est le seul vivant qui porte des vêtements, et qui soit très significativement animé du désir d'en changer »⁵⁷. Dans la vie quotidienne, sauf les personnes qui prêchaient le nudisme, nous vivons tout habillé dans la mesure où nous ne restons pas tout seul dans l'espace privée. Se vêtir concerne ce qui cache toutes les manifestations de notre vie, nos actes et nos pensées. Et, dans le monde, « nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire de sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. Il s'est lavé, a effacé la nuit de ses traits et les traces de sa permanence instinctive – il est propre et abstrait. La socialité est décente. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans les formes ; elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde »⁵⁸. Le visage ne suit pas le formalisme, car le visage n'est pas enfermé dans la forme exprimée par le visage. Et pourtant le vêtement est une sorte d'universalité, de forme. Donc, les êtres humains qui mettent une forme plutôt que le vêtement, comme lorsqu'on observe la couleur des yeux, sont traités comme du matériel humain. La forme qui habille le contenu comme le vêtement définit les objets d'une façon de finir où le fini est défini et s'offre à l'appréhension. « La forme est ce par quoi un être est tourné vers le soleil – ce par quoi il a une face, par laquelle il

⁵⁶ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 9.

⁵⁷ Jean Brun, *La nudité humaine*, Paris, Fayard, 1973, p. 12.

⁵⁸ *EE*, p. 60.

se donne, par laquelle il s'apporte. Elle cache la nudité dans laquelle l'être déshabillé se retire du monde, *est* précisément comme si "le temps d'un sein nu entre deux chemises" il était surpris. C'est pourquoi la relation avec la nudité est véritable expérience [...] de l'altérité d'autrui »⁵⁹. Par rapport à la nudité, dit Levinas, elle n'est pas simplement la peau nue. C'est le rapport avec l'altérité⁶⁰, soit ce qui est absolument autre. Donc, le visage nu d'autrui que rien ne protège me conduit à la sphère absolument étrangère. « La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signification du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieur à tout ordre, à tout monde »⁶¹.

La nudité du visage « se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. L'existence καθ'αυτό est, dans le monde, une misère »⁶². Les choses sont aussi nus, car elles n'ont pas besoin d'ornement. Pour elles, il n'est pas nécessaire de se cacher, se transformer. Parce que c'est assez qu'elles se dépensent dans l'accomplissement de leur fonction comme ustensile, qu'elles se subordonnent à leur propre finalité. Je peux, dans la mesure de mes possibilités, me servir des choses selon ma capacité, mon pouvoir. Donc, les choses est dans le rapport avec moi, elles ne sont pas καθ'αυτό. Mais, le visage, le visage nu, quelle est sa manière d'être? Le visage m'échappe, il excède mon pouvoir. La présentation de l'être dans le visage, d'un côté, ouvre à l'infini par-delà la forme phénoménale. Mais d'un autre côté, « Le visage dans sa nudité de visage me présente le

⁵⁹ *EE*, p. 61.

⁶⁰ « Une altérité qui ne se résume pas au fait que l'autre qui me ressemble a un autre attribut dans sa caractéristique. D'habitude, nous disons qu'une chose est autre parce qu'elle a d'autres propriétés. Il y a là un papier blanc, il y a à côté un papier noir – altérité? Ils sont autres aussi par le fait que l'un est à un endroit de l'espace et l'autre à un autre endroit de l'espace ; ce n'est pas là l'altérité qui vous distingue de moi. Ce n'est pas du tout parce que vos cheveux ne sont pas comme les miens et parce que vous occupez une autre place que moi – ce ne serait qu'une différence de propriété ou de disposition dans l'espace, différence d'attributs. Mais, avant tout attribut, vous êtes un autre que moi, autre autrement, autre absolument! Et c'est cette altérité autre que celle qui tient aux attributs qui est votre altérité ; elle est logiquement non justifiable, logiquement indiscernable. L'identité du moi n'est pas le résultat d'un quelconque savoir : je me retrouve sans me chercher. Vous êtes vous et moi, je suis moi : cela ne se réduit pas au fait que nous différons par notre corps ou par la couleur de nos cheveux ou par la place que nous occupons dans l'espace ». François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), pp. 108~109.

⁶¹ *HAAH*, p. 52.

⁶² *TI*, p. 73.

dénuement du pauvre et de l'étranger »⁶³. Le visage nu m'apprend à reconnaître une faim d'autrui, il me subordonne à son dénuement, à sa misère, à sa faiblesse. Et, je suis honteux sans limite de persévérer égoïstement dans l'être jusqu'à maintenant. Parce que toute ma vie matérielle est impliquée en autrui, Autrui m'appelle dans toute sa misère matérielle. « Comme si à l'égard d'autrui j'avais des responsabilités à partir du manger et du boire »⁶⁴. En dépit de l'effort d'autrui qui fait tout son possible pour sortir d'un marécage du dénuement, de la misère, il tend la *main ouverte* jusqu'à ce que sa tête trempe dans le marécage où il s'enlise de plus en plus. Par qui a été fait ce marécage? Ce n'est que naturel? En tout état de cause, « la peau du visage est celle qui reste la plus due, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé »⁶⁵. Le visage d'autrui a en même temps la dimension de la hauteur et de l'abaissement. Il est plus haut que moi par son refus de se réduire à la perception, et plus bas parce qu'il est celui qui doit attendre ma main secourable. Donc, ce qu'il exerce sur mon être, c'est-à-dire la mise en question du Même – qui ne serait pas possible dans ma spontanéité égoïste – se fait par ces deux modalités du visage.

Le visage est menacé. Le visage sans défense qui est la partie la plus nue du corps humain est davantage exposé aux violences. Il suscite même le meurtre pour l'anéantir, et ainsi la violence vise le visage. Mais, cette éventualité de la violence contre le visage nu est à la fois annihilée par la résistance du visage nu. Parce que la nudité du visage – l'exposition de la peau – témoigne de sa fragilité de l'existence physique, et le visage, dans sa profonde fragilité, ne peut pas repousser la main tendue. Le visage m'appelle au secours à travers la nudité de sa peau qui est exposée à la violence. « Le visage parle de la souffrance et de la mort, c'est-à-dire la fragilité de la personne sensible. La venue du visage ou le dévoilement de la nudité d'autrui, est la révélation d'une vie non de jouissance mais de misère »⁶⁶. Celui qui regarde le visage, en effet, se réfère plutôt à sa fragilité physique qu'au savoir qui découvre l'être dans le visage. C'est à cause du

⁶³ *TI*, p. 234.

⁶⁴ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, op. cit., p. 114.

⁶⁵ *EI*, p. 80.

⁶⁶ Flora Bastiani, *La conversion éthique : Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 125.

caractère vulnérable du visage. « L'aspect le plus évident de notre vulnérabilité est sans aucun doute la fragilité de nos existences physiques. En plus d'être programmés pour une durée limitée dans le temps, nos organismes sont menacés par la maladie, les accidents de toutes sortes, les catastrophes naturelles ainsi que la violence interhumaine »⁶⁷. La vulnérabilité témoigne de la fragilité de nos capacités qui montrent ses limites comme être humain ordinaire. Autrement dit, « affirmer la fragilité de l'homme dans ses diverses dimensions, c'est toujours en même temps affirmer les modalités de sa dépendance à l'égard des éléments qui peuvent l'affecter »⁶⁸. Nous sommes des êtres vulnérables. Et la vulnérabilité signifie des lieux ou des aspects fragiles de l'être humain. Donc, notre corps vulnérable ne peut que dépendre inévitablement de ce qui est hors de nous. Par exemple, par rapport à la survie physique selon la dépendance du facteur naturel, nous sommes vulnérable par le manque d'oxygène, d'eau, nous pouvons très facilement mourir. Et aussi, dans la relation sociale, la misère profonde matérielle de quelqu'un ne dépend pas de l'indifférence ou du mépris mais de la reconnaissance ou de l'accueil par les autres hommes. Comme l'indifférence et le mépris sont une sorte de violence incorporelle, nous sommes aussi vulnérable par cette violence indirecte. Et par le manque, la violence corporelle ou incorporelle et directe ou indirecte, l'absence des rapports interpersonnels, toutes les vulnérabilités se manifestent très spécifiquement sur le visage qui peut facilement être anéanti par sa nudité. Parce que le visage est le lieu qui est le plus menacé dans la dimension corporelle. Le visage est peut-être une partie de ce corps, mais pourtant le visage exprime et dit plus que le corps, c'est ainsi qu'il résiste à toutes sortes de violences. Selon Levinas, le visage pose le premier mot d'un ton impératif : « Tu ne tueras point »⁶⁹.

⁶⁷ Nathalie Maillard, *La vulnérabilité : Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 199.

⁶⁸ *Ibid*, p. 200.

⁶⁹ *EI*, p. 83.

Chapitre 2 : Le visage et la responsabilité

I. L'appel du visage

Le visage est « peut-être [...] une exposition directe à la mort »¹. Mais, même si le visage d'autrui manifeste sa pauvreté et son dénuement, comment peut-il être exposé jusqu'à la mort? Même si le visage est menacé, pourquoi cette menace ne se retranche pas à la menace? La menace parvient-elle nécessairement au meurtre? Si oui, comment le regard qui voit le visage d'autrui se transforme en violence cruelle qui va jusqu'à tuer? « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer »². « Visage comme l'extrême précarité de l'autre »³ me pousse au meurtre. C'est-à-dire nous aurions la tentation d'aller jusqu'à le tuer puisque le visage d'autrui est précaire. Mais, pourquoi la précarité d'autrui suscite-t-elle la tentation de tuer? Si nous considérons le meurtre comme l'exercice extrême d'une violence physique d'anéantissement, « le plaisir *intense* ne vient-il pas de la violence faite au visage de l'autre plutôt que du poing lancé dans le mur ou des choses cassées? »⁴. Mais, la vulnérabilité du visage n'a-t-elle pas déjà continuellement annoncé la possibilité de sa mort? Le visage est mortel comme tout homme est mortel, c'est-à-dire il est autrui devant la mort. Malgré cela, le meurtre vise toujours au visage le plus vulnérable, le plus précaire pour renforcer l'effet dramatique de l'exercice du pouvoir. C'est parce que le meurtre par le regard ou la violence du Même rend possible la négation d'Autrui. « Le meurtre seul prétend à la négation totale »⁵. Mais, au contraire toute éventualité du geste meurtrier est suspendue devant le visage mortel, vulnérable, nu. Dans une scène du film que j'ai cru regarder, il était très difficile d'appuyer sur la gâchette qui vise à quelqu'un qui regard de

¹ Emmanuel Levinas, « L'intention, l'événement et l'Autre : Entretien avec C. von Wolzogen », in *Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007/1 – n°93, p. 17.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 216. (Dorénavant abrégé *TI*) / Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale? », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 22. (Dorénavant abrégé *EN*)

³ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. « Biblio », 2010, p. 144.

⁴ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain : Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 158.

⁵ *TI*, p. 216.

face. Son visage aurait du moins montré la résistance qui émane de la frontalité du visage : « Tu ne tueras pas ».

Certes, l'interdiction de tuer ne rendrait pas à coup sûr impossible le meurtre. En réalité, surtout dans la guerre, le soldat avec sabre et fusil tue atrocement celui même qui regard en face. Même si l'autorité de l'interdiction se maintient dans la conscience, elle est souvent négligée par le réel, le mal. Dans le monde guerrier où le Même s'engage Autrui n'est quasiment rien. L'impossibilité du meurtre n'est donc pas réelle. L'impossibilité du meurtre est plutôt morale. « Le fait que la vision du visage n'est pas une *expérience*, mais une sortie de soi, un contact d'un être autre et non pas simplement sensation de soi, est attesté dans le caractère “purement moral” de cette impossibilité. Le regard moral mesure, dans le visage, l'infini infranchissable où s'aventure et sombre l'intention meurtrière. C'est pourquoi précisément il nous conduit ailleurs que toute expérience et tout regard. L'infini n'est donné qu'au regard moral : il n'est pas *connu*, il est en *société* avec nous. Le commerce avec les êtres qui commence avec le “Tu ne tueras point”, n'est pas conforme au schéma de nos relations habituelles avec le monde »⁶.

L'infini, plus fort que le meurtre, résiste à la possibilité de tuer le visage d'autrui. Il s'oppose au pouvoir à travers une résistance infinie procédant du visage d'autrui. C'est-à-dire l'expression du visage « ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir »⁷. Le visage n'oppose pas un plus fort contre-pouvoir à mon pouvoir. Le visage n'est pas une résistance violente, intelligible, mais « une résistance totale sans être une force »⁸. Quel que soit mon pouvoir, par exemple ce soit la façon de satisfaire le besoin ou bien la façon de saisir l'objet, le visage se soustrait à toute tentative que mon pouvoir pourrait réaliser. Le visage repose entièrement sur une opposition qui est opposition en soi c'est-à-dire sur « la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique »⁹. « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui

⁶ Emmanuel Levinas, « Éthique et Esprit » in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 4^{ème} édition, 2006, p. 24. (Dorénavant abrégé *DL*)

⁷ *TI*, p. 215.

⁸ Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2008, p. 45. (Dorénavant abrégé *LC*)

⁹ *TI*, p. 217.

paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère »¹⁰.

Levinas s'interrogeait sur la signification du visage d'autrui. Tout d'abord, le visage d'autrui échappe à la vision qui est habituée à saisir. Ce qui regard le couleur des yeux, la forme de la lèvre, c'est la manière de dévisager, ce n'est pas s'approcher véritablement du visage. Donc, Levinas ne définit pas le visage comme ce qui est vu, il n'est pas visible. Pour s'approcher du visage, nous devons pouvoir voir sa mort qui le visage manifeste. Mais, nous ne pouvons pas démontrer pourquoi le caractère prioritaire du visage trouve son origine dans sa mort. Nous ne pouvons que faire l'expérience de l'immédiateté de sa mort dans le visage d'autrui. « Il y a en lui[visage] avant tout une droiture et une rectitude – un être-de-face précisément comme s'il était exposé à quelque menace à bout portant, comme s'il se présentait tout livré à la mort. Levinas s'est parfois demandé si l'idée de ligne droite – de cette distance la plus courte entre deux points – n'est pas originellement la ligne selon laquelle le visage que je rencontre s'expose à la mort. C'est probablement la manière dont ma mort me regard et me vise, mais je ne vois pas mon propre visage. La première chose évidente dans le visage de l'autre, c'est cette rectitude de l'exposition et ce sans défense. L'être humain dans le visage est le plus nu, le dénuement même. Et en même temps, il fait face. C'est à la manière dont il est tout seul dans son faire face qu'on mesure la violence qui se perpète dans la mort »¹¹.

Sans intermédiaire d'aucune image, dans le face-à-face entre le Même et Autrui, le visage qui manifeste sa misère, sa pauvreté et sa faiblesse me demande. Il me regard et m'appelle. Il me réclame : « Tu ne tueras point ». C'est aussi le fait que je ne peux laisser autrui mourir seul. Le rapport au visage, c'est tout bien considéré le rapport avec « ce qui est seul et pour subir le suprême esseulement qu'on appelle la mort »¹². Ici se produirait son appel à moi. Le visage me demande et m'ordonne de s'arrêter de le négliger complètement, c'est-à-dire de détourner le visage de la mort. Pour l'autre mourant, sans aucun recours, sans sécurité, exposé à la menace de mon regard dans sa faiblesse et sa mortalité, je ferai tout mon possible. Tout au moins, je dois me soucier de sa mort, « je

¹⁰ *TI*, p. 218.

¹¹ Emmanuel Levinas, « Le philosophe et la mort », in *Altérité et transcendance*, op. cit., pp. 165~166.

¹² Emmanuel Levinas, « Philosophie, Justice et Amour », in *EN*, p. 122.

n'ai pas le droit de le laisser seul à sa mort »¹³. C'est tout différent d'être en sympathie avec l'autre misérable. Il s'agit de l'exigence de ma responsabilité. Je lui dois tout. « Et moi, qui que je sois, mais en tant que "première personne", je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel [d'autrui] »¹⁴.

Devant l'exigence du visage d'autrui, pourquoi j'en suis responsable? Mon droit à l'existence est défié par la première parole du visage : « Tu ne commettras pas de meurtre ». Et, même mon pouvoir du droit à la liberté et à la jouissance est paralysé par l'appel du visage. Est-ce que je suis pourtant en charge, même si l'autre est en face de moi, de lui à qui je ne fais pas directement du mal? Pourquoi je dois répondre à autrui qui m'affecte « non pas à l'indicatif, mais l'impératif »¹⁵? Dans l'affirmative, depuis la naissance, ma croissance comme un être humain dans la société, cela dès le début signifie entièrement la responsabilité pour l'autre, n'est-ce pas? Chez Levinas, le rapport avec le visage dans la responsabilité a clairement un statut privilégié. Et ce rapport est fondé sur « la mémoire du martyr des millions de visages uniques et irremplaçables, disparus sans laisser de trace dans les camps »¹⁶. Levinas pense, en partant de l'Holocauste, à la mort d'autrui. Est-ce que sa pensée est donc l'expression de la conscience de la culpabilité qui ne croit pas assumer toutes ses responsabilités? N'est-ce pas ce que la responsabilité de l'extermination appartient à l'État ou à la politique? Est-ce que des non-Juifs peuvent se sentir le sens de responsabilité qui procède de ce sentiment de culpabilité? Levinas n'a pas originellement pris en compte à l'intensité, même si la mort de celui que nous aimons confère à la mort la plus forte intensité. Son analyse ne commence jamais dans une relation à la mort de ceux qui lui sont très intimes. Par exemple, nous de nos jours prodiguons le secours, le souvenir du défunt aux victimes dans le monde d'un tsunami, d'un séisme, de la famine, d'un attentat, quoiqu'ils soient des visages que nous ne connaissons pas. Est-ce que nous sommes coupables envers ces victimes? « Ce qui est important, c'est la notion d'une responsabilité précédant la notion d'une initiative coupable. Culpabilité sans faute! Comme si j'avais affaire à autrui avant de le connaître, dans un passé qui n'a jamais eu lieu. Très importante, cette responsabilité sans culpabilité.

¹³ Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », in *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 113.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini ; Dialogues avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, p. 83. (Dorénavant abrégé *EI*)

¹⁵ *LC*, p. 52.

¹⁶ Catherine Chalier, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 95.

Comme si autrui m'était toujours quelque chose, comme si sa condition d'étranger me regardait précisément. Je ne peux pas dire éthiquement qu'autrui ne me regarde pas. L'ordre politique – les institutions et la justice soulagent certes cette incessante responsabilité – mais de l'ordre politique, du bon ordre politique, nous sommes encore responsables. Si on pense cela jusqu'au bout, on peut dire que je suis responsable de la mort d'autrui. Je ne peux pas laisser autrui seul à sa mort, même si je ne peux supprimer la mort »¹⁷.

Dans le monde, même quelqu'un qui ne me regarde pas m'implique. Même si je n'ai pas participé à la mort d'autrui, je suis impliqué dans sa mort. Autrui correspond à une personne qui est arraché au genre commun qui nous unit. Il est unique au monde. La responsabilité pour autrui « n'est précisément pas une simple parenté »¹⁸. Donc, le sentiment que je n'ai pas commis, je ne suis pas libéré de la responsabilité de la mort d'autrui. Car je suis lié avec autrui dans la relation éthique. « La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause »¹⁹. Le meurtre ne signifie pas seulement que j'enfonce un couteau dans la poitrine d'adversaire. La manière de tuer est variée. Le meurtre quotidien qui ne s'oppose pas à une bonne conscience, le meurtre qui se fait en toute innocence²⁰, etc. À notre époque, le capitalisme mondialisé aggrave davantage toutes les formes de meurtres. C'est-à-dire, il englobe, il fond tout le monde dans un système qui écrase autrui, en constituant une domination pratiquement incontestée de l'ensemble de la terre, dans le capitalisme qui est considéré comme une structure globale. Cela s'est installé avec succès aux quatre coins de la terre. Mais, ce régime accentue surtout le décalage entre riches et pauvres. Si la responsabilité pour autrui en tant que visage qui représente l'absolument faible, l'absolument pauvre commence avec la nourriture, l'habillement et éventuellement le logement, le capitalisme mondialisé fait au contraire me persévérer

¹⁷ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), pp. 114~115.

¹⁸ *Ibid*, p. 137.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 180. (Dorénavant abrégé *AE*)

²⁰ uranium, pétrole, diamants, bois précieux, métaux rares, cacao, café, bananes, or, charbon, aluminium, gaz, etc. que nous consommons dans la vie quotidienne en toute innocence amènent le meurtre d'autrui lointain.

dans l'être, me préoccuper de moi, resserrer la possession du mien. Par exemple, « 1% de la population mondiale possède 46% des ressources disponibles. [...] 10% de la population mondiale possède 86% des ressources disponibles. 50% de la population mondiale ne possède rien »²¹. L'un des deux est arithmétiquement dans la classe des démunis. C'est-à-dire, Autrui face à moi est juste l'un dans cette classe des démunis. Cet autrui est totalement exposé à la menace, au danger. La pauvreté d'autrui suscite essentiellement l'extrême faiblesse, l'imploration. Par sa faiblesse au superlatif, il ne peut pas ne pas implorer. Mais, « du point de vue de la logique générale du monde, de l'impérieuse et satisfaite mondialisation capitaliste, il est[ils sont] comme il n'existait[ils n'existaient] pas »²². Est-ce que je ne réduis pas son être même à un objet inexistant? Est-ce que je n'ai pas peur de tomber dans la situation identique à sa pauvreté? Est-ce que je ne veux pas que son appel ; « tu ne commettras pas de meurtre » ne m'aborde pas? Autrui n'est jamais au même niveau que moi, mais il n'a pas de niveau plus bas que moi. Sa pauvreté, « comme si un maître me parlait »²³, révèle plutôt la dimension de « hauteur », d'« élévation »²⁴.

Je vois dans autrui face au moi, dit Levinas « la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin »²⁵. Tout d'abord, ils ne peuvent pas échapper à leur sort à cause d'une vie précaire sans l'aide matérielle immédiate. En plus, par une atmosphère sociale qui les pousse à l'exclusion, à la pauvreté, à la misère, à l'inégalité, au préjugé, à la résignation, à la fureur, au suicide, ils s'appuient plutôt sur l'autre monde que ce monde. Donc, le moi vis-à-vis d'autrui qui apparaît à travers la figure du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, quoi qu'il ait fait, est obligé de prendre une responsabilité qui ne commence pas en moi. Par exemple, ils sont ceux qui ont faim. La faim est une privation. La privation grignote petit à petit la morale, avale finalement la vie. Comme si « la rouille surgie du fer arrive à le ronger »²⁶. Aucune musique, aucune belle parole, indépendante de la matérialité, ne peuvent calmer la faim. « Privation dont l'acuité

²¹ Alain Badiou, *Notre mal vient de plus loin : Penser les tueries du 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016, p. 30.

²² *Ibid*, p. 34.

²³ *EI*, p. 83.

²⁴ *EI*, p. 83.

²⁵ *TI*, p. 281.

²⁶ *Dhammapada : La voie du Bouddha*, version fr., introd. et notes par Le Dong, Paris, Seuil, 2002, p. 94.

consiste à désespérer de cette privation même. Désespoir se débattant contre la même surface pierreuse ou tête frappant contre un mur comme si elle appelait à quelque envers du rien, appel sans raison ni oraison, ni visée ni thématization, comme une version pré-intentionnelle, comme une départition hors du monde. Prière pré-oraisonnelle, demande comme mendicité, question sans donnée, question qui n'est même pas la position de cette question même, question *au-delà* – et non pas en direction de quelque arrière-monde. Question dans l'oscillation des termes d'une alternative, oscillation entre la mort et Dieu. Question irréductible à une modalité problématique où se loverait quelque *doxa* assertorique – question para-doxale qui se débat dans les profondeurs de son intéressement, car de tous les appétits dans lesquels s'affirme notre *conatus essendi* la faim est le plus intéressé. Question où il ne s'agit pas de prendre, mais d'infiniment mendier »²⁷. La faim de l'autre homme me condamne pour ma suffisance, ma satiété. C'est-à-dire, je suis accusé par la faim d'autrui. Donc, je ne peux me trouver que dans l'obligation de porter « le poids du monde »²⁸. « Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit “Moi” ? »²⁹ « Je » dois m'interroger sur la plénitude de la persévérance de son propre être ou son existence pleine, mais ne risque-t-il pas de menacer l'existence propre d'autrui ou sa vie propre? Parce que ma possession ou ma jouissance seraient la privation, le malheur de quelqu'un. Ce serait mon usurpation de sa part, de son tour.

Il y a la mortalité du moi. Je peux aussi tomber dans la misère. Je suis unique tant qu'autrui est unique. Logiquement, si le *a* est l'autre du *b*, le *b* est l'autre du *a*. Si je suis responsable de la vie d'autrui, Autrui serait aussi responsable de ma vie. « Du point de générique la réciprocité est toujours là pour autant que moi, qui suis responsable pour quelqu'un, vivant parmi les hommes, je suis à chaque fois l'objet de la responsabilité de quelqu'un »³⁰. C'est-à-dire, « on est dans l'intersubjectivité, dans l'interpersonnalité, ou alors on est déjà dans le droit qui est aussi un *inter-* »³¹. Quel bonheur que l'autre ne me laisse pas mourir seul! Par toute réciprocité, toute réversibilité et toute isonomie, je peux

²⁷ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 199. (Dorénavant abrégé *DMT*)

²⁸ « Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout ». *AE*, p. 183.

²⁹ *DL*, p. 120.

³⁰ Hans Jonas, *Le Principe Responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, trad., Jean Greisch, Paris, CERF, 1990, p. 140.

³¹ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 65.

réciiproquement rendre mon devoir de répondre à autrui. Et aussi, pour la sécurité commune, nous devenons tous mutuellement, une entreprise collective dangereuse. Mais, toute la responsabilité qui intervient ici ne vise qu'à atteindre un but de la réussite du projet commun.

II. La responsabilité et la substitution

L'altérité de l'autre que Levinas pense à partir de l'idée d'infini n'est jamais envisagée dans une relation réciproque. En d'autres termes, l'altérité d'autrui ne se réduit pas à la relation du tutoiement d'interlocution entre deux personnes, moi et autrui. Dans l'altérité du visage, dans l'autre qui serait l'altérité même, il n'y a pas d'altérité de moi-même comme un autre. « Je n'ai pas à me considérer comme l'autre d'autrui au sens où autrui devrait pouvoir être responsable de moi »³². Dans le face-à-face, le pour-l'autre est unilatéral, non pas bilatéral. Si la relation entre moi et autrui est réciproque, on verra combien cette relation est formelle. Levinas critiquait déjà une telle pensée³³ de Martin Buber. Avant tout, « on peut se demander [...] si le *tutoiement* ne place pas l'Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle »³⁴. Parce que aux yeux de Levinas, chez Buber, la relation entre le *Je* et le *Tu* est d'emblée vécue comme réciprocité, et la relation *Je-Tu* tire la dimension de la démesure d'autrui dans le cadre formel, et surtout le formalisme ne permettrait pas de donner à cette relation la dimension de l'éthique. « La relation Je-Tu conserve chez Buber un aspect formel : elle peut unir l'homme aux choses autant que l'homme à l'homme. Le formalisme Je-Tu ne détermine aucune structure concrète »³⁵. Quoique la philosophie de Buber distingue pour la première fois le *Je-Tu*, relation entre personnes, du *Je-Cela*, rapport de l'homme avec les

³² Agata Zielinski, *Levinas : La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, p. 115.

³³ « Il n'y a pas de *Je* en soi ; il y a le *Je* du mot-principe *Je-Tu* et le *Je* du mot-principe *Je-Cela*. Quand l'homme dit *Je*, il veut dire l'un ou l'autre : *Tu* ou *Cela*. Le *Je* auquel il pense est présent quand il dit *Je*. Même quand il dit *Tu* ou *Cela*, c'est le *Je* de l'un ou de l'autre des mots-principes *Je-Tu* ou *Je-Cela* qui est présent. Être *Je*, dire *Je*, c'est même chose. Dire *Je* et dire l'un des mots-principes, c'est même chose. Quiconque prononce un de ces mots-principes pénètre dans ce mot et s'y établit ». Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012, p. 36.

³⁴ *TI*, p. 64.

³⁵ *TI*, p. 64.

choses, même si Buber réfléchit avant Levinas le fait que le rapport à autrui est irréductible à la connaissance d'un objet, l'altérité d'autrui n'a pas pu procéder de cette relation. Le *tu* n'est rien d'autre pour le *je* qu'une égalité formelle sans poids d'obligation unilatérale. « Pour Buber, le *tu* que le *je* interpelle, est déjà, dans cette interpellation, entendu comme un *je* qui me dit *tu*. L'interpellation du *tu* par le *je*, serait donc d'emblée, pour le *je*, l'instauration d'une réciprocité, d'une égalité ou d'une équité. Dès lors, entendement du *je* en tant que *je* et possibilité d'une thématization adéquate du *je*. L'idée du *je* ou d'un Moi en général se dégagerait de cette relation aussitôt »³⁶. Ce que Levinas vise consiste à mettre en question cette réciprocité initiale, car ce concept de réciprocité troublait Levinas. « Autrui à qui je m'adresse, ne serait-il pas d'abord celui envers qui j'ai la relation que l'on a à l'égard de celui qui est plus faible. Par exemple : je suis généreux envers autrui sans que cette générosité soit aussitôt réclamée comme réciproque. [...] Dès lors que l'on est généreux en espérant la réciprocité, cette relation ne relève plus de la générosité mais de la relation commerciale, l'échange de bon procédés »³⁷.

Dans la relation du face-à-face éthique, autrui et moi ne sont pas deux individus égaux d'une simple relation interpersonnelle ou d'un échange, d'ailleurs autrui n'est pas l'individu du même genre. Autrui et moi « ne sont pas en positions interchangeable et alternativement expérençables, chacun ne peut pas successivement et également tenir le rôle de l'autre »³⁸. « Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort »³⁹. Autrui qui apparaît à travers la figure du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin ne partage pas mon pouvoir ou ma responsabilité. Je suis pour autrui. Autrui passe toujours avant moi. D'ordinaire, je suis responsable de ce que je fais moi-même. Mais, Levinas dit que la responsabilité est comme une responsabilité pour autrui. « Ce que l'autre a comme devoirs à mon égard, c'est son affaire, ce n'est pas la mienne »⁴⁰. La responsabilité pour autrui n'est jamais commencée dans mon engagement, dans ma décision. Ma responsabilité pour autrui s'applique au premier venu devant moi. C'est aborder

³⁶ Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1997, p. 60. (Dorénavant abrégé *HS*)

³⁷ Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », art. cit., p. 111.

³⁸ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 13.

³⁹ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 162.

⁴⁰ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, op. cit., p. 116.

quelqu'un comme unique au monde. Autrui et moi deviennent uniques, font constituer la pensée de l'unique dans la relation de la responsabilité. Cette pensée de l'unique « n'est concrète et, ainsi, originelle qu'allant de l'un à l'autre, en guise de société à deux, hors les relations qui régissent les individus apparentés par appartenance au même genre. [...] La responsabilité est transcendance de l'un à l'autre, la nouveauté du rapport allant d'unique à unique. La responsabilité, en effet, est incessible : le moi responsable n'est plus le plus proche de soi, mais le premier appelé. Unique comme l'élu. Personne ne saurait le remplacer ni l'absoudre de sa responsabilité »⁴¹.

« L'unicité de ce moi, de ce *je*, ne tient pas à un trait unique de sa nature ou de son caractère »⁴². L'unicité du moi, c'est le fait que je dois être responsable devant autrui, que personne ne peut assumer la responsabilité à ma place, que j'ai à porter même la faute d'autrui. Le moi, comme l'un-pour-l'autre, qui ne peut pas se dérober à la responsabilité pour autrui renverse le concept du sujet qui a l'essence primordiale de *conatus essendi*. Le sujet est maître de soi-même. Et, la subjectivité est ce qui laisse être, c'est-à-dire « elle est *Seinlassen*, dirait Heidegger »⁴³. Le sujet n'est pas originellement au service d'autrui. Donc, sa démarche ne se dirige pas vers autrui. Il n'a pas la bonne volonté pour mourir à la place d'autrui. Malgré cela, comment est provoquée la responsabilité pour autrui contre mon gré dans mon intimité? « Autrement que comme une décision de la volonté : autrement que comme un acte de la conscience *commençant* dans le présent d'un choix, [...] la bonté est dans le sujet, l'an-archie même ; en tant que responsabilité pour la liberté de l'autre, antérieur à toute liberté en moi, mais aussi précédant la violence en moi qui serait le contraire de la liberté »⁴⁴. En fait, il est très difficile de voir la possibilité du sacrifice pour autrui dans l'advenir de l'être. Cependant, il y a la possibilité de la bonté pour rencontrer autrui en transperçant la croûte épaisse de l'être persévérant dans son être. C'est-à-dire, la découverte de la mort d'autrui, de la nudité de son visage est la découverte du fond de notre humanité, la découverte de la bonté dans la rencontre d'autrui. « La bonté du Bien incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écarter du Bien comme

⁴¹ Emmanuel Levinas, « La vocation de l'autre », in *racismes : L'autre et son visage*, ed. Emmanuel Hirsch, Paris, Cerf, 1988, p. 95.

⁴² *AE*, p. 218.

⁴³ *DMT*, p. 173.

⁴⁴ *AE*, p. 216.

désirable et l'orienter vers Autrui – et ainsi seulement vers le Bien »⁴⁵. La vraie humanité de l'homme est faire passer autrui avant moi en mettant en question de *conatus essendi*. La responsabilité pour autrui est donc l'expérience du bien, la signification même de la bonté. Certes, l'acte de la bonté est souvent désagréable. Parce que, tout d'abord, il n'est pas profitable pour moi et cet acte ne se déduit pas indispensablement de la fin heureuse. Mais par rapport à ça, on ne peut pas déduire qu'il ne faut pas être bien.⁴⁶ Dans la relation d'un homme à un autre homme, dans l'un-pour-l'autre, je me suis déjà réveillé comme l'unique élu dans la responsabilité irrécusable, irremplaçable. Le Bien élit et requiert l'unique. L'unicité du moi responsable est donc assignée par le Bien. C'est-à-dire, « il [le Bien] m'a choisi avant que je ne l'aie choisi »⁴⁷. Je suis élu par le Bien avant que je l'accueille.

« Je suis élu ». C'est l'investiture du moi par le Bien. Levinas appelle mon unicité dans la responsabilité, l'élection. Mais, nous ne devons pas croire que l'élection est un privilège, « car l'élection n'est pas reconnaissance d'une supériorité ni élévation à une fonction honorifique »⁴⁸. L'élection représente le caractère incessible de la responsabilité, c'est-à-dire un surplus de la responsabilité demandé à moi ; « “Nous sommes tous à l'égard de tous coupables et moi plus que quiconque” », dit un personnage de Dostoïevski dans les *Frères Karamazov*, exprimant ainsi cette “constitution originnaire” du je ou de l'unique dans une responsabilité pour le prochain ou l'autre et l'impossibilité de s'y dérober ou de s'y faire remplacer. Impossibilité de se dérober qui n'est pas servitude mais élection »⁴⁹. L'élection qui m'élit comme responsable d'autrui se substitue à la notion d'individuation. Autrement dit, la responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. Levinas ne raisonne pas « sur le fameux problème, “l'homme est-il individué par la matière, individué par la forme ? »⁵⁰ Parce que l'individu qui est individué par la matière ou la forme appartient à une espèce ou un genre. En outre, autrui et moi, nous ne sommes pas des exemplaires d'un même genre, d'un genre commun. Levinas

⁴⁵ *DMT*, p. 257.

⁴⁶ « Être bon, c'est déficit, dépérissement et bêtise dans l'être – c'est excellence et hauteur au-delà de l'être ». *DMT*, p. 257.

⁴⁷ *AE*, p. 25.

⁴⁸ Alain Tornay, *L'oubli du Bien : La réponse de Levinas*, Genève, Editions Slatkine, 1999, p. 190.

⁴⁹ Augusto Ponzio, *Sujet et Altérité sur Emmanuel Levinas suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 144.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, « Philosophie, Justice et Amour », in *EN*, pp. 126~127.

soutient l'individuation par la responsabilité pour autrui. Il y a une individuation du moi par l'élection dans la responsabilité. Par cette élection exclusive à laquelle il serait difficile de se dérober, je ne peux pas déléguer, pas attribuer ma responsabilité à un autre. Par exemple, « au rendez-vous qui élit le Soi, on n'envoie pas un remplaçant »⁵¹. Je suis responsable, je suis le seul à pouvoir répondre, je suis irremplaçable et unique. « Si je me dérobe, la responsabilité tombera sur un autre, qui pourra aussi se dérober, et ainsi de suite »⁵². Une responsabilité que je cède à quelqu'un ne serait plus responsabilité. Autrui appelle, je suis appelé. Je ne peux pas en tout état de cause ne pas entendre l'appel. Mais, je peux m'abstenir. C'est-à-dire, je peux répondre ou ne pas répondre. Est-ce qu'il y a d'un choix? Est-ce que je peux rester les bras croisés à l'appel à la non-indifférence? Est-ce que je peux ne pas faire ce qu'il y a à faire? « En effet, *la réponse précède la question*, comme dit Levinas, un faire qui ne procède pas d'une décision autonome engage le déploiement de l'interrogation. L'avoir à répondre, immémorial, vient de très loin, bien avant les questions que je peux me poser sur les raisons pour lesquelles j'ai répondu ou je n'ai pas répondu »⁵³. La responsabilité qui me vient d'autrui est donc, au-delà de ma liberté, l'élection ou l'assignation malgré moi par le Bien avant que je sois à même de l'élire. « J'ai été depuis toujours exposé à l'assignation de la responsabilité, comme placé sous un soleil de plomb, sans ombre protectrice, où s'évanouit tout résidu de mystère, d'arrière-pensée par où la dérobade serait possible »⁵⁴.

L'individuation, l'unicité du moi, cela signifie la responsabilité incessible et la responsabilité dans l'impossibilité de se dérober. Le visage qui me regard me charge de toutes les responsabilités au-delà de ce que je fais. C'est-à-dire, même ce que je n'avais pas voulu est ma responsabilité. « Je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres »⁵⁵. Le moi et autrui dans le face-à-face ne sont pas deux sujets également investis et également actifs. Je ne suis certainement pas autrui et autrui ne peut jamais devenir moi. Je suis investi du non-interchangeable. Dès l'origine, il y a la radicale inégalité entre le moi et autrui. Levinas

⁵¹ Alain Tornay, *L'oubli du Bien : La réponse de Levinas*, op. cit., p. 191.

⁵² *Ibid*, p. 191.

⁵³ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 16.

⁵⁴ *AE*, p. 227.

⁵⁵ *EI*, p. 95.

appelle cette différence structurelle *asymétrie*. L'idée d'asymétrie est la façon la plus importante de concevoir la relation entre le moi et autrui qui ne se placent pas sur le même plan, car, chez Levinas, cette asymétrie caractérise fondamentalement le rapport éthique. L'éthique, « dans le vocable lévinassien, signifie très exactement : ce qui ne se laisse jamais reconduire à une dialectique de l'interversion, de l'interchangeabilité, de la réciprocalion logique ou de la rationalité morale, de la bonne raison et de la juste mesure »⁵⁶. Dans le rapport éthique, l'asymétrie ne me laisse pas être complètement pour moi. Je tourne tous mes efforts vers autrui sans me soucier de moi. Même si je ne sais pas bien si je peux faire quelque chose de concret pour autrui, c'est moi qui en suis responsable, personne ne peut intercepter ma responsabilité. Parce que la responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe, ce que je fais, personne d'autre ne peut le faire à ma place. Il ne peut pas y avoir de réciprocité. La relation est toujours non-réciproque, plus exactement, elle est asymétrique. Il n'y a d'éthique que par l'asymétrie. Ce que l'asymétrie désigne le noyau éthique d'une profonde inégalité entre un homme privé et un autre homme privé. Si l'asymétrie est oubliée, impensée ou corrigée, la relation à deux n'est plus dans l'éthique. L'humanité de l'humain va décidément montrer l'ouverture de ses chances dans la cause inhumaine de cette asymétrie exagérée, injuste.⁵⁷

Dans l'asymétrie qui s'établit entre moi et autrui, « je suis sujétion à autrui »⁵⁸. Et, le moi pour autrui avance jusqu'à la substitution à autrui. Se substituer signifie littéralement prendre en charge, porter les fautes d'autrui, et ainsi, s'accuser et expier des fautes que je n'ai pas commises, qui n'ont pas commencé en moi. Mais, chez Levinas, plus rigoureusement, « [la] substitution non pas comme si "je me mettais à la place de quelqu'un" de telle sorte que je compatisse ; substitution signifiant un souffrir pour autrui en guise d'*expiation* – laquelle seule peut permettre toute compassion »⁵⁹. La notion de substitution est aussi liée à la notion de responsabilité. La substitution ne revient pas à se mettre à la place de l'autre homme, à se mettre au ressentiment partagé avec l'autre homme. C'est, en sacrifiant mon intéressement, se substituer à l'autre homme jusqu'à mourir à sa place. Lorsque j'assume le poids de sa vie jusqu'à ma mort, je suis prêt à

⁵⁶ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 64.

⁵⁷ « L'anti-humanisme a raison dans la mesure où l'humanisme n'est pas assez humain. En fait, seul est humain l'humanisme de *l'autre homme* ». *DMT*, p. 213.

⁵⁸ *EI*, p. 95.

⁵⁹ *DMT*, pp. 211~212.

mourir pour lui. La responsabilité pour autrui, en renversant le sens et l'intrigue de l'ontologie, jaillit comme le jet d'eau.

La substitution serait à la fois l'étape ultime de la responsabilité et la charge écrasante de la responsabilité. Mais, pourquoi autrui qui me pousse à plonger dans des dettes involontaires, et qui me en faillite par delà mon devoir, me concerne? Est-ce que je ne peux pas présenter une objection sur cela? Comme la responsabilité pour autrui ne résulte pas d'un choix ou d'une décision librement prise, de la même façon, la substitution n'a rien de volontaire. La responsabilité qui ne peut pas vraiment effectuer des choix, la substitution qui n'est possible qu'en se vidant de soi-même, sont « en deçà de l'activité et de la passivité »⁶⁰. Le pour autrui est la responsabilité infinie pour autrui qui m'est abandonnée. Autrement dit, l'un-pour-l'autre se substitue à lui jusqu'à devenir comme otage. La substitution n'a de sens que dans la mesure où je suis poussé jusqu'à être un otage de l'autre. Par cette substitution, « l'homme se trouve dans son identité d'unique et d'irremplaçable : pour l'autre sans retour vers soi. Dans son *port* de soi, le sujet est expiation et ce que l'on pourrait être tenté de prendre pour mon être est expiation. C'est là, dans l'essance, une ex-ception à l'essance. Pour fixer cette relation ou cette déférence, on a eu recours au mot *substitution*. Cette substitution n'est pas transsubstantiation ; il ne s'agit pas d'entrer dans une autre substance et de s'y poser. Elle reste relation avec autrui, et comme telle elle reste en discontinuité, dans la diachronie, sans coïncidence. La substitution n'est pas un résultat et ne signifie pas un état vécu ; elle est comme un processus à l'envers de l'essance qui, elle, se pose ; la substitution, où la responsabilité ne cesse pas, reste donc autrement qu'être »⁶¹. Être soi, autrement qu'être, cela signifie que l'on n'est pas un être parmi les êtres. Ce n'est pas identique à un « être autrement », car « être autrement » est encore être. « L'“autrement qu'être”, en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'événement de son inquiétude, de son dés-inter-essement, de la mise-en-question de cet être – ou de cet *essement* – de l'étant »⁶².

L'un-pour-l'autre par l'élection est autrement qu'être, c'est dés-inter-essement et totale gratuité. Il prétend donc devenir otage en considérant jusqu' à la « possibilité de

⁶⁰ *AE*, p. 183.

⁶¹ *DMT*, p. 218.

⁶² *EI*, p. 97.

tout sacrifice pour autrui »⁶³. Parce que la responsabilité infinie réclame la subjectivité comme otage irremplaçable. C'est *Je* unique et élu qui suis otage des autres. C'est dans cette substitution que je suis moi-même. En fait, cette substitution pour autrui jusqu'à être un otage d'autrui est la notion inintelligible dans l'être, dans la conscience de soi qui repose sur soi. La substitution jusqu'à être un otage d'autrui outrepassé les limites où se tient l'ontologie. Le moi ne tient plus son identité de son initiative de pouvoir. L'identité s'invertit dans la substitution et le moi désigné par autrui se sépare de l'être. La substitution met la quiddité du moi au pour autrui. Dès lors, la subjectivité du moi pour autrui consiste à supporter autrui, à expirer pour lui, sans retour à soi. « Déjà la position du sujet est dé-position, non pas *conatus essendi*, mais d'emblée substitution d'otage [...]. Il faut penser jusque là la dé-substantiation du sujet, sa dé-réification, son désintéressement, sa sujétion – sa subjectivité. Pur soi, à l'accusatif, responsable d'avant la liberté et quelles que soient les voies qui mènent à la superstructure sociale où – dans la justice – la dissymétrie qui me tient dépareillé à l'égard de l'autre, retrouvera la loi, l'autonomie, l'égalité »⁶⁴.

Quelle que soit la situation, suis-je responsable de l'autre? Même quand il m'ennuie? Ou même quand il me persécute? Levinas dit « Oui ». Nous avons déjà vu, à travers Levinas, qu'il est faux de prétendre que nous ne sommes responsables que de ce que nous avons fait. Je ne suis pas responsable initialement en raison de mes actions, mais de la relation à autrui antérieur à toute possibilité de mon action ou de mon choix. De la même façon, la persécution est aussi « précisément ce qui m'arrive *sans aucune garantie que j'ai moi-même fait aucun acte* »⁶⁵. Si la persécution est la faute de l'autre qui me commet sans raison valable, je dois être responsable même de sa faute. C'est-à-dire, je suis responsable de la persécution que je subis, de mon persécuteur. Il y a le passage, « dans la persécution, de l'outrage infligé par l'autre à l'expiation de sa faute par moi »⁶⁶. La responsabilité dont Levinas parle, comme « les étapes de crescendo »⁶⁷, arrive en fin de compte à revendiquer des opinions extrêmes de la responsabilité extravagante. Pour

⁶³ *AE*, p. 182.

⁶⁴ *AE*, p. 202.

⁶⁵ Judith Butler, *Le récit de soi*, trad., Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, 2007, p. 87.

⁶⁶ *AE*, p. 187.

⁶⁷ Alain Tornay, *L'oubli du Bien : La réponse de Levinas*, op. cit., p. 197.

Levinas, dans la mesure où je suis « première personne » qui soutiens le monde, il n'y pas de condition ou de responsabilité que je n'assume pas.

C'est la responsabilité de l'obsession. « L'obsession est persécution »⁶⁸. L'emprise de l'autre par l'affection pré-originelle s'exerce sur le moi. Je suis totalement soumis à l'action exercée par un autre, la responsabilité m'implique dans la relation avec l'autre. Et, le persécuté est sans son consentement expulsé de son lieu, il est poussé dans un non-lieu. Il est traité de manière unilatérale. Mais, comment autorise-t-il à pâtir de la persécution? « La persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenue folie ; elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité. Mais passivité en deçà de toute passivité et qui se définit en des termes tout autres que ceux de l'intentionnalité où le subir est toujours aussi un *assumer*, c'est-à-dire une expérience toujours devancée et consentie, déjà origine et ἀρχή »⁶⁹. Sous l'obsession, la persécution de l'autre, mon unicité ressemble à la forme prise par la substitution. Le moi qui est accusé malgré ma propre innocence est influencé par l'autre hors de moi. C'est-à-dire, dans le rapport éthique à l'autre, l'identité inaliénable du sujet émerge au travers de la responsabilité pour l'autre. La substitution, l'otage, l'exposition à la persécution, tout cela caractérise une culpabilité sans avoir commis de faute. Ce « n'est pas péché originel, mais l'envers d'une responsabilité universelle – d'une responsabilité pour l'Autre – plus ancienne que tout péché. Universalité invisible, celle-là! Envers d'une élection qui pose le *moi* avant même qu'il soit libre pour assumer cette élection. C'est *aux autres* de voir s'ils veulent en abuser. C'est au *moi* libre de fixer les limites de cette responsabilité ou de la revendiquer intégralement. Mais il ne pourra le faire qu'au nom de cette originelle responsabilité »⁷⁰. Cependant, comment peut-on comprendre que le subir par autrui, d'être assailli depuis le début, sans autodéfense, contre ma volonté, augmente le degré de la responsabilité? Si la responsabilité pour autrui n'est pas par la passivité illimitée de l'obsession, si la responsabilité ne se sépare pas de l'action, la violence exercée par autrui comporterait « le rendre » comme des repréailles en elle. Si le choix dépend de moi, je suis prêt à faire n'importe quoi pour garder le mien. Même si cela amène un résultat atroce.

⁶⁸ *AE*, p. 160.

⁶⁹ *AE*, p. 160.

⁷⁰ *DL*, pp. 290~291.

Si ce n'est pas du tout exagéré de dire que l'histoire de l'homme est l'histoire de la guerre, ce serait à cause du « pour moi » qui justifie mon action indistincte, par exemple, l'attaque pour la défense ou bien l'attaque pour l'attaque. « Il n'est pas sûr que [...] la guerre ait été “au commencement” et avant les autels »⁷¹. Mais, si le moi n'est pas soumis à la matière, mais soumis au commandement de la persécution, de la substitution comme l'otage, le moi n'arriverait pas à se fixer dans le moi. Pour être moi, la violence ou la lutte de l'être humain « délimite une vulnérabilité physique dont nous ne pouvons nous défaire, que nous ne pouvons finalement pas dissiper au nom du sujet, mais qui peut être une façon de comprendre qu'aucun de nous n'est totalement délimité, profondément distinct, mais plutôt que nous sommes dans nos corps, offerts, à portée de main les uns des autres, à la merci les uns des autres. C'est une situation que nous ne choisissons pas. Elle forme l'horizon du choix et fonde notre responsabilité. En ce sens, nous n'en sommes pas responsables, mais elle crée les conditions sous lesquelles nous assumons notre responsabilité »⁷². Autrement dit, nous ne sommes pas chassés de la situation de la responsabilité, mais la situation de la responsabilité nous embourbe. Ce n'est pas que je doive nécessairement sauver l'enfant qui tombe sur une voie ferrée, mais sans hésiter, sans se dérober, c'est que c'est moi qui sauve cet enfant. Ma responsabilité s'accroît à proportion qu'elle s'assume. Plus les conditions de la responsabilité, mises devant moi, sont difficiles, l'obligation de ma responsabilité peut s'étendre infiniment jusqu'à avoir la responsabilité pour persécuteur⁷³.

III. Le différend sur la responsabilité illimitée

Être responsable de l'autre, c'est répondre à l'appel de l'autre. La réponse, même si mon unicité de la responsabilité irremplaçable pour l'autre ne peut en aucune façon se dérober à la responsabilité et s'en décharger, ce n'est pas comme l'exercice de la

⁷¹ *AE*, p. 187.

⁷² Judith Butler, *Le récit de soi*, op. cit., pp. 102~103.

⁷³ « ma responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui, car de sa responsabilité, je suis encore responsable. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité : *en ladavar sof*, “cela ne finira jamais”. À l'infini, derrière la responsabilité reconnue à tous pour tous, surgit le fait que je suis encore responsable de cette responsabilité ». Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 106.

coercition. Parce que ce n'est pas l'ordre d'une obéissance, mais la réponse éthique. « Il faut bien tenir que la réponse éthique n'est aucunement de l'ordre d'une obéissance. On obéit à une loi, à une institution, à un supérieur hiérarchique, à une fonction, donc et jamais à une personne dont, précisément, l'obéissance ne doit pas faire acception pour autant qu'elle est réglée par le consentement préalable à un code de conduite substantiel. La responsabilité éthique décrit au contraire un type de situation où les limites de la règle et le cadre de la prescription doivent être excédés sans même qu'il le veuille par le sujet répondant »⁷⁴. « La question est de savoir si, quand on entend quelque chose qui peut ressembler à un appel, on est tenu d'être tenu par lui. On pourra lui résister ou y répondre, mais il aura fallu d'abord l'accueillir comme un appel, plutôt que comme une fantaisie, par exemple. Se trouver placé en position de destinataire d'une prescription (la demande étant une modalité de la prescription) »⁷⁵. Si je suis posé comme destinataire, je ne peux me tenir de ne recevoir rien du tout. Quand j'entends l'appel de l'autre, j'ai une obligation à devoir répondre. Je ne confonds pas l'appel et quelque chose qui ne peut en aucune circonstance être qualifié de l'appel. Parce que cet appel n'est pas saisi mais subi. Mais, quoique je sois le destinataire de son appel, je ne sais rien sauf le fait qu'il est celui qui me considère comme destinataire. Au moment où j'essaie l'analyse intellectuelle en présence de l'autre, l'autre est anéanti et je perds ma relation à l'autre. L'autre, « sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée »⁷⁶, me vient comme une révélation advient. « Si le sens appartient à la dialectique du soi, l'événement de l'autre y fait non-sens. Comment l'autre peut-il même advenir? Le moi n'a pas en soi la suffisance pour comprendre cela. Il est tenté de l'expliquer comme une formation de son domaine de constitution et d'expérience. Il est tenté de le savoir et par le savoir. Mais l'autre annonce l'insuffisance du savoir, une extériorité qui n'a pas sa raison dans le moi. L'autre n'annonce aucun sens, il est l'annonce, c'est-à-dire le non-sens »⁷⁷. Mais, strictement parlant, ce que l'autre ne fait pas entrer dans le savoir et la prévision totalisante du moi, c'est relève de la transcendance de l'autre. Et « la transcendance de l'autre[d'autrui]

⁷⁴ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 19.

⁷⁵ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. «Critique», 1983, pp. 159~160.

⁷⁶ *AE*, 138.

⁷⁷ Jean-François Lyotard, *Le différend*, op. cit., p. 163.

implique [...] l'imprévisibilité de l'autre[d'autrui] »⁷⁸. Donc, l'autre annonce l'imprévisibilité.

En dépit de l'imprévisibilité de l'autre, un fait constant est que sa vie est précaire, elle est exposée à la mort, et soumise à la mort. Au contraire, je peux être porteur d'une violence latente qui engendrerait la mort de l'autre. Malgré l'innocence de mes intentions, il y a la violence dont je pourrais être la cause. J'ai donc la crainte de cette violence même. Mais, ma vie est aussi précaire, est exposée à la mort, est soumise à la mort. Donc, n'est-ce pas que je pourrais avoir plus de crainte par l'imprévisibilité de l'autre? Parce que l'imprévisibilité de l'autre déjoue tous mes calculs, m'expose à la violence de la mort. Il y a la possibilité que l'autre pourrait être une menace pour moi. Bien sûr que tous les autres ne sont pas agressifs, mais personne ne peut garantir que tous les autres sont inoffensifs. Donc, si la violence est la loi de l'être, je serais privé de ma sécurité, de ma quiétude en raison de l'existence même de l'autre. L'irruption de l'autre ne me plaît guère. S'il en est ainsi, dois-je sélectivement accueillir l'autre devant la porte en laissant la porte fermée? « Pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, mais comme il n'y a pas non plus d'hospitalité sans finitude, la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence »⁷⁹. Celui qui examine autrui pour voir s'il va détruire la paix, le bien-être dans mon chez-moi comme le loup dans *Les trois petits cochons*, est-ce l'exercice de la souveraineté sur le moi? N'est-ce pas que le loup a faim plutôt qu'il a l'intention de tuer les trois petits cochons? N'est-ce pas que le cœur du loup a voulu vivre avec eux? Leur récompense par le feu est-elle juste? La paille, le bois, la brique dont ils se servent appartiennent-ils originellement à eux? Le terrain dont ils prennent possession est-il aussi originellement à eux? Pour ma part, il faudrait distinguer de façon critique l'autre. Mais, on doit auparavant savoir que « l'injustice, une certaine injustice, voire un certain parjure, commence tout de suite, dès le seuil du droit à l'hospitalité »⁸⁰, du droit de l'être. Donc, l'accueil hospitalier ne doit pas être l'hospitalité conditionnelle, mais l'hospitalité absolue ou inconditionnelle. C'est que « j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un

⁷⁸ Raoul Moati, *Événements Nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012, p. 276.

⁷⁹ Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 53.

⁸⁰ *Ibid*, p. 53.

nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui *donne lieu*, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit »⁸¹.

Pour Levinas, l'autre ne révèle le soi-même que par son dénuement. Levinas est favorable à l'hospitalité absolue, sans distinguer le bien et le mal de l'autre. En fait, si l'autre est un homme bien ou pas, ce n'est pas mon affaire. Mon affaire consiste à découvrir son dénuement dans le visage de l'autre et à mettre en moi le Bien en tant que responsable envers l'autre. C'est l'accueil du visage de l'autre et cela signifie que je ne peux thématiser l'autre à partir de mon identité. L'autre, au travers du dénuement qui se manifeste dans le visage, n'a à la fois que la position, ayant un commandement de l'interdiction du meurtre, du pauvre par rapport au maître. Malgré cela, l'autre est toujours plus haut que moi, car il est celui qui me demande. Ici, il y a la violence de l'interpellation par le visage de l'autre. L'autre se fait le maître et fait de moi son otage pour assigner ma place à la responsabilité. Mais, je ne sais ni, sauf « tu ne commettras pas de meurtre », « ce que l'autre [...] veut ni même s'il [...] veut quelque chose »⁸². Toutefois, je suis immédiatement obligé envers lui. Ce n'est possible que dans la relation éthique avec l'autre. Au point de vue éthique, le rapport à l'autre ne transite pas par des médiations relatives, et l'éthique « n'est pas un sens intelligible à contempler, elle est un ordre qui s'impose au Moi en le sortant de son confort »⁸³. En outre, une responsabilité éthique est la responsabilité sur sa faute, sa responsabilité qui n'advient pas en moi. Donc, je ne peux pas me détourner de l'appel de l'autre, je dois répondre à son appel qui m'appelle, car l'appel que j'entends découle des profondeurs de sa vie misère. Je ne peux pas ne rien savoir en demande de l'autre. Pour lui, il faut d'abord « nourrir », « vêtir », « loger » dans une nécessaire immédiateté matérielle. Et puis, je suis « engagé dans une responsabilité qui s'accroît au fur et à mesure qu'elle s'assume, qui voit s'élargir ses devoirs au fur et à mesure de leur accomplissement. Le moi[le Soi] a toujours une responsabilité de plus à

⁸¹ *Ibid*, p. 29.

⁸² Jean-François Lyotard, *Le différend*, op. cit., p. 164.

⁸³ Alain Tornay, *L'oubli du Bien : La réponse de Levinas*, op. cit., p. 164.

tenir, un pas de plus à effectuer »⁸⁴. L'obligation de ma responsabilité pour l'autre se développe infiniment. En ce sens, je ne peux pas exactement savoir ce que ses exigences et ses attents. Si l'achèvement de la responsabilité signifie que je remplis mes obligations, pour Levinas, il n'y a ni l'achèvement de la responsabilité ni la fin de l'obligation.

Le visage qui était celui, du pauvre devient celui de mon persécuteur. « L'intrigue du moi et de l'Autre ne sera plus pensée à partir de la relation de l'élève à son maître [...], mais à l'épreuve de la persécution, de l'obsession, du traumatisme. Et la scène où se noue cette intrigue, le site de la rencontre ne seront plus les mêmes : au lieu d'une séparation, d'une extériorité, l'on aura affaire à une intrication intime où l'Autre se manifeste comme *Autre-dans-le Même* »⁸⁵. Il semble que ces revirements ne consonnent pas entre le premier et le second. Mais, Levinas a déjà frayé un chemin en disant l'infini dans le fini. Et aussi, « il y a un mouvement de transcendance dirigé vers l'immanence »⁸⁶. Chez Levinas, il y aurait certainement le trope hyperbolique. Mais, soit que l'autre est la figure mise en moi, soit que l'autre est la figure mise en dehors de moi, l'important est que l'autre me donne « l'expérience métaphysique ayant déjà percé l'*ordre* de l'identité universelle où reposent à leur place les individus et les choses »⁸⁷. L'autre qui me contacte, demande plus d'ouverture que toute ouverture. La nudité du visage de l'autre, son dénuement, sa vulnérabilité me demandent aussi la responsabilité infinie envers l'autre. Et cette demande arrive en fin de compte à me hanter comme une obsession. « Ce qui me poursuit sans relâche, ce qui – littéralement – me *per-sécute*, c'est donc la violence du Bien : de l'épiphanie du visage à la persécution, une certaine continuité se maintient. Et pourtant, le sens de la relation peut s'inverser, et le même terme désigner maintenant la "méchanceté" de l'Autre »⁸⁸. Levinas affirme que mon obligation ou ma responsabilité est aussi suscitée dans la situation d'être persécuté. C'est même la situation de la persécution au sens ontologique. S'il en est ainsi, mon obligation d'avoir à répondre du persécuteur égalise-t-elle finalement la portée entre le visage du faible, du pauvre, de ma victime et celui du SS? Levinas donne une réponse affirmative douloureuse. C'est-à-dire,

⁸⁴ Simonne Plourde, *Emmanuel Levinas : Altérité et responsabilité*, Paris, CERF, 1996, p. 85.

⁸⁵ Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : Outrance de Levinas », in *Les temps modernes*, 2011/3(n°664), p. 124.

⁸⁶ Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1944, p. 38.

⁸⁷ *HS*, p. 104.

⁸⁸ Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : Outrance de Levinas », art. cit., p. 125.

ces visages sont les mêmes en ce sens que ce sont ceux dont je dois porter la responsabilité. « En 1971, Levinas a expressément réfléchi à la signification que l'Holocauste pouvait avoir, au regard de sa conception de la persécution et de la responsabilité. Sans doute était-il conscient que dériver la responsabilité de la persécution subie pouvait dangereusement faire écho aux propos de ceux qui ont imputé aux Juifs, et aux autres victimes du génocide nazi, la responsabilité de leur propre sort. Levinas a bien évidemment rejeté cette idée. Il définit cependant la persécution comme le cadre d'un certain type de scène éthique ou, du moins, une dimension éthique à laquelle on ne peut se dérober »⁸⁹. La responsabilité est renvoyée aux persécutés qui peuvent être conduits en représailles à la persécution. Pour Levinas, l'éthique émerge de l'humanisation de tout le visage, soit d'une rencontre face-à-face, car on peut entendre l'impératif de l'interdiction du meurtre sur le visage de l'autre. « Il est des situations dans lesquelles répondre au “visage” d'autrui peut être ressenti comme quelque chose d'horrible, d'impossible, et où, même si l'on ressent un désir de vengeance meurtrière qui nous submerge de manière irrésistible, la relation première et non voulue à Autrui exige de nous que nous résistions au volontarisme et à une agression impulsive qui procèdent des objectifs d'autoconservation de l'égoïsme. Le “visage” intime une puissante prohibition de l'agression impulsive envers le persécuteur »⁹⁰.

Le commandement de l'autre est-elle inconditionnelle? Ce n'est pas que l'on demande si son ordre est juste. Il s'agit de, sans considérer ma situation difficile, lorsque j'entends l'appel de l'autre, ma responsabilité adaptée à sa demande. En tant que citoyen, membre d'une communauté, j'ai beaucoup de choses à faire ceci ou cela. Mais malgré tout, selon Levinas, je dois sortir l'accueillir avec tant d'empressement que je n'ai pas pris le temps de mettre mes chaussures. De plus, la meilleure situation de l'autre par rapport au moi n'est pas la condition de réserve pour la responsabilité envers l'autre. Je comme sujet, pris dans le face-à-face avec le visage dois même répondre « à et de la question du mal »⁹¹. C'est à cause de l'accent sur l'asymétrie de la relation entre moi et l'autre. Si la réponse est la pratique de la responsabilité par la raison autonome, « pour répondre d'autrui ou à

⁸⁹ Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, trad., Gildas Le Dem, Paris, Fayard, 2013, p. 72.

⁹⁰ *Ibid*, p. 71.

⁹¹ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 64.

autrui, ne conviendrait-il pas *d'abord* que je me prenne en charge, que je m'assume moi-même, [...] *ensuite* [que je] me tourne vers les autres? »⁹² Ne m'exposerais-je pas à l'insoutenable de l'éthique de la persécution? La raison autonome ne donne pas entièrement à l'autre le moi. D'après Levinas, le donner « ne prend son plein sens qu'en me dépouillant de ce qui m'est plus propre que la possession. [...] Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche »⁹³. La faim de l'autre passe avant mon propre jeûne. Je m'expose à l'autre « comme une joue offerte à celui qui frappe »⁹⁴. C'est le geste du Messie, n'est-ce pas? Tel est le geste à peine possible comme la responsabilité extraordinaire dans la réalité quotidienne. « Mourir pour l'autre » comme l'excès du sacrifice est exceptionnel, mais cela arrive en effet partout. Et, cela ne se peut que dans l'humain. Nous voyons souvent le grand bien, la bonté merveilleuse d'un bon cœur. Il y a la bonté humaine dans la vie de tous les jours. Par exemple, « c'est la bonté d'une vieille, qui, sur le bord de la route, donne un morceau de pain à un bagnard qui passe, c'est la bonté d'un soldat qui tend sa gourde à un ennemi blessé, la bonté de la jeunesse qui a pitié de la vieillesse, la bonté d'un paysan qui cache dans sa grange un vieillard juif. C'est la bonté de ces gardiens de prison, qui, risquant leur propre liberté, transmettent des lettres de détenus adressées aux femmes et aux mères »⁹⁵. Il y a aussi les scènes de bonté dans un monde inhumain. Nous pouvons davantage découvrir la bonté pure allant d'être humain à être humain à la frontière de la survie accablante et dans le désespoir total. « Une femme, la plus méchante, et la plus misérable, dans une foule déchaînée contre un Allemand vaincu – le plus détesté dans un groupe de prisonniers – lui donne son dernier morceau de pain. [...] les captifs sortent d'une cave les cadavres de ceux qu'ils avaient torturés et assassinés »⁹⁶. Et aussi, le miracle de Noël de 1950 s'est produit dans un navire du *Meredith Victory* qui, pour faire place aux réfugiés et les cacher, avait jeté à la mer la cargaison et les armements à bord.⁹⁷ Ceux qui font des

⁹² *Ibid*, p. 17.

⁹³ *AE*, p. 94.

⁹⁴ *AE*, p. 83.

⁹⁵ Vassili Grossman, *Vie et destin*, trad., Alexis Berelowitch avec la collaboration d'Anne Coldefy-Faucard, Le Livre de Poche, 2010, p. 546.

⁹⁶ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, op. cit., pp. 165~166.

⁹⁷ Pendant la guerre de Corée (du 25 juin 1950 au 27 juillet 1953), « lors de la bataille de *Jangjin*, connue aux États-Unis sous le nom de bataille du Réservoir de *Chosin*, les forces des Nations unies se sont battues pour briser l'encerclement des troupes communistes. À la fin du combat, 100,000 soldats onusiens et un nombre équivalent de civils s'étaient retrouvés au port de *Hungnam* pour être évacués. Quelque 14,000 personnes sont montées à bord du navire *Meredith Victory*, qui a quitté furtivement le quai au

miracles, qui pratiquent l'acte de la bonté, sont-ils une incarnation du Messie? Ne sont-ils pas des personnages insignifiants que nous pouvons voir souvent autour de nous? Comment ils pratiquent cette bonté gratuite comme le Messie le fait? De toute façon, le Messie n'est-il pas un homme qui a été passé sur cette planète? Il ne s'ensuit pas que je ne doive pas devenir Messie. « Le Messie, c'est moi, Être moi, c'est être Messie. [...] le Messie c'est le juste qui souffre, qu'il a pris sur lui la souffrance des autres. Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit "Moi"? Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul pour ce rôle »⁹⁸.

Pour des non-juifs, des athées, le Messie peut être transformé en Saint. C'est la valeur de sainteté. L'idéal de sainteté contraire aux lois de l'être est ce qui introduit l'humanité dans l'être. À savoir, c'est ce qui fait passer l'autre avant moi. Même si la philosophie de Levinas a des racines juives ou bibliques, tous les hommes comprendraient cette valeur de la sainteté. Donc, le verset biblique a été évidemment utilisé comme illustration pour faciliter la compréhension de cette sainteté dans son texte philosophique. Pour Levinas, l'esprit européen est divisé en deux grands axes entre la Bible et les Grecs. D'une part sa philosophie s'enracine sur la Bible appuyée sur l'extension de l'amour du prochain, d'autre part elle s'enracine sur la logique grecque comme l'origine de la pensée de la comparaison, du jugement, des attributs du sujet. Surtout, la justice dont Levinas parle vient de la pensée grecque et de la politique grecque. Mais, pour lui, la justice doit aussi finalement être fondée sur la relation à l'autre, sur l'éthique, car la paix n'est pas établie seulement par un État juste, un système juste. Selon lui, la sagesse grecque attend l'avènement de la paix « à partir de la vérité d'un savoir où le divers, au lieu de s'opposer, s'accorder ou s'unit ; où l'étranger s'assimile ; où l'autre se concilie avec l'identité de

matin du 23 décembre, s'éloignant de la côte de l'actuelle Corée du Nord pour s'engager sur une mer dangereuse jonchée de mines. (Cette traversée devait devenir la plus grande évacuation effectuée par un seul navire de toute l'Histoire.) Les 14,000 personnes évacuées étaient serrées dans cinq cales et sur le pont principal du navire. La mer était houleuse et les températures inférieures à zéro. Mais tous les passagers, sans exception, allaient survivre au voyage et arriver quatre jours plus tard sur l'île de *Geojé*, aujourd'hui en Corée du Sud. Pendant la traversée, cinq femmes ont accouché. De là sans doute le surnom du *Meredith Victory* : « Navire des miracles ». in <https://share.america.gov/fr/sauvees-par-un-navire-14-000-personnes-dont-les-parents-dun-futur-president/>

⁹⁸ DL, p. 120.

l'identique en chacun »⁹⁹. « Paix à partir de l'État qui serait rassemblement des hommes participant aux mêmes vérités idéales. Paix qui y est goûtée comme tranquillité qu'assure la solidarité – mesure exacte de la réciprocité dans les services rendus entre semblables »¹⁰⁰. Levinas observe que cette élaboration grecque d'une paix repose sur la possibilité de la conviction par le discours. Parce que chacun, à travers la conviction, peut s'apercevoir de sa participation à l'unité d'un Tout et chacun y sent la tranquillité, le repos. Mais, il y avait d'innombrables scènes sanglantes sous la bannière de la paix en vue de l'unité dans l'histoire européenne qui hérite de l'esprit grec ; la lutte fratricide, l'impérialisme, le fascisme, l'exploitation, la colonisation, le terrorisme, etc. Est-ce que l'Europe est arrivée à la paix par l'absorption de l'autre? Nous avons du mal à passer sur un tel fait. Nous devons retrouver les attitudes humaines éloignées de la centralité de la raison universelle de la tradition grecque. Confrontée à l'histoire des guerres européennes, l'Europe est plongée dans l'angoisse que la violence retournerait à l'Europe elle-même qui l'a utilisé. Ce n'est pas « seulement le danger de mourir qui effraie chacun. Il y a l'angoisse de commettre des crimes même là où des concepts s'accordent. Il y a l'angoisse de la responsabilité qui incombe à chacun dans la mort ou la souffrance d'autrui »¹⁰¹. Voilà la raison pour laquelle une tout autre tradition, non grecque doit pénétrer dans la tradition grecque. « Fondée sur cette angoisse et la responsabilité envers la vie d'autrui, une injonction m'incombe, une injonction qui, justement, n'est pas universalisable. Cette demande s'exprime à travers un commandement, et s'adresse à l'individu. Bien que cette obligation éthique puisse s'adresser à tout un chacun, elle n'est pourtant pas universalisable »¹⁰². Pour Levinas, nous sommes interpellés par l'exigence éthique et le « nous » qui est appelé comme tel « se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité »¹⁰³. Notre position qui franchit le système, la totalité peut être prouvée par notre dévouement à l'autre. C'est-à-dire, il y a « [l']abnégation, [l']élévation de l'humaine créature à une autre condition, à un autre rang de l'humain qui, authentique sous l'incessant menace de notre[sa] mortalité, demeure quelqu'un qui pense à la sauvegarde des autres »¹⁰⁴. D'après Levinas, la relationnalité humaine n'est pas

⁹⁹ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 136.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 137.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 139.

¹⁰² Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, op. cit., p. 101.

¹⁰³ *TI*, p. 97.

¹⁰⁴ Emmanuel Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p. 83.

rationnelle, ne se trouve pas dans la spiritualité grecque concernant le saisissement de l'être ; comprendre et prendre, dévoiler et maîtriser. « La relationnalité ne peut, au contraire, être élaborée qu'à travers des images qui œuvrent à l'écart du concept, et qui lient le dénuement humain à une certaine responsabilité envers la vie d'autrui »¹⁰⁵. Notre vie n'est que de passage, et notre vie n'est pas dominée par le logos. Le sens dans l'être peut être tiré de la tristesse, du remords, de l'obligation pour l'autre. Ces choses-là ne viennent pas de ma part, de ma volonté, mais « du non-original, de l'an-archique »¹⁰⁶. « La lecture du Talmud conduit Levinas vers une étrange forme d'anarchie, qu'il emploie pour définir la relation entre celui à qui s'adresse la demande éthique et cette demande elle-même »¹⁰⁷. Bien que Levinas appartienne à la conscience grecque, à la tradition philosophique occidentale qui part de Platon pour arriver à Bergson, Husserl et Heidegger, en tant que juif pieux, il place souvent les problèmes du Talmud dans la perspective de la philosophie. Et particulièrement, l'aboutissement ou le parachèvement de sa philosophie profile la valeur de « la sainteté comme le bouleversement le plus profond de l'être et de la pensée à travers l'avènement de l'homme »¹⁰⁸. Autrement dit, Levinas s'attend que la vocation de la sainteté soit reconnue par tout être humain comme valeur sublime. Bien sûr, pour celui qui n'est pas juif, pour les incroyants, de tels problèmes peuvent être méprisés et critiqués. Parce que ce qu'il a trouvé dans le texte du Talmud ; l'inattendu dans un problème, le moment de l'esprit, certains éclairages sur une question qui ne résonne pas à tous les hommes. Mais, il propose seulement une voie pour s'opposer à la tragique folie du monde comme les autres philosophes. Ce n'est pas une valeur absolue, mais une modalité. Donc, nous n'avons pas besoin de nous plier définitivement à la pensée de Levinas. Mais, si nous avons, au fond de nous, sa valeur comme la supériorité absolue, si nous sommes ceux qui tiennent que lire fidèlement Levinas, « c'est d'abord *apprendre* qu'il n'y a pas de "jusqu'au bout" : réouvrant déjà toute positions dans l'être, l'Infini révélé dans le visage d'Autrui nous sauve du définitif »¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, op. cit., p. 103.

¹⁰⁶ *AE*, p. 24.

¹⁰⁷ Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, op. cit., p. 104.

¹⁰⁸ *EN*, p. 258.

¹⁰⁹ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2^e tirage, p. 82.

Levinas ne construit pas l'éthique avec une loi. Son éthique est l'éthique sans système éthique. Cependant, « on parlait habituellement de l'universalité de la loi morale : la grande idée kantienne. Il s'agissait de rattacher l'éthique à un principe rationnel, l'universalité de la maxime d'action étant, d'après Kant, le critère de la valeur morale »¹¹⁰. Au contraire, pour Levinas, l'éthique ne correspond à aucune évaluation. Levinas dit que l'être humain doit commencer par l'éthique « non fondée ». « Cela ne veut pas dire que le but de Levinas soit de nier la validité de l'“impératif catégorique” par exemple. Ce qu'il rejette, c'est toute formule de la forme : “Comporte-toi ainsi *parce que...*” De bien des manières, en fait, ce qu'il nous dit, c'est que dire “traite l'autre comme une fin et non comme un moyen *parce que...*” conduit au désastre »¹¹¹. Levinas n'ajoute pas « *parce que...* » à l'éthique. L'autre ne doit pas être traité comme nous examinons la raison, comme nous interrogeons la causalité. La responsabilité pour l'autre doit être absolue. Mais d'ailleurs, il y a l'opinion que son éthique est idéaliste, abstraite au motif qu'elle ne donne aucun contenu concret pour la pratique. D'abord, l'obligation de la responsabilité s'étend infiniment comme les surenchères successives, au fur et à mesure de l'exigence de responsabilité. « Il ne s'agit pas d'un *Sollen* commandant la poursuite à l'infini d'un idéal. L'infinité de l'infini vit à rebours. La dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte »¹¹². Mais, la charge de la responsabilité étendue sans fin n'empêcherait pas l'acte occasionné par l'éthique. Plutôt, l'incertitude du résultat de la responsabilité dérange et détériore le sens originel de la responsabilité de Levinas. Parce que le résultat de la responsabilité est bien différent au fur et à mesure du principe directeur de l'action concrète. Par exemple, nous donnons un poisson à un homme qui a faim ou bien nous pouvons lui apprendre à pêcher. Ce n'est pas l'alternative. Mais, si oui, nous devons choisir quel est le meilleur. La bonne action de la responsabilité pour l'autre, ne sert souvent à rien à cause du résultat ultérieur. À ce compte-là, avant de répondre de l'autre, nous ne devrions songer qu'à trouver une excellente idée pour produire l'effet immédiat, affirmatif. Il faut toujours penser à la mesure du bienfait, au meilleur moyen, au champ manquant, à la possibilité du succès, au cas imprévu. C'est nécessaire de faire fonctionner

¹¹⁰ « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas*, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel(Suisse), Editions de la Baconnière, 1989, p. 9.

¹¹¹ Hilary Putnam, *La philosophie juive comme guide de vie*, trad., Anne Le Goff, Paris, CERF, 2011, p. 104.

¹¹² *AE*, pp. 26-27.

le calcul, la raison pour ces divers points de pensée. Comme nous le savons déjà, Levinas rejette sûrement l'altruisme fondé sur le calcul, la raison. La responsabilité dont Levinas parle est inconditionnelle. Pour supporter la responsabilité inconditionnelle, illimitée envers l'autre, il faut rehausser *l'attitude éthique* (C'est moi qui souligne) qui prépare, pratique la pleine conscience au quotidien. Levinas demande d'entretenir l'attitude éthique parvenant jusqu'au renoncement à soi-même plutôt que de proposer la méthode concrète selon le type de la responsabilité. Notre quotidien monotone est la répétition dans un cadre fermé. Notre conscience qui s'adapte à la structure familière est tombée dans l'insouciance. L'autre, en tant que celui qui brise le cercle inconscient, l'isolement ivre de soi, fait irruption comme « le traumatisme subi en de deçà de toute auto-identification »¹¹³ dans notre vie. Lorsque l'autre nous appelle, allons-nous être bouleversés à ne savoir que faire? Est-ce que nous allons renvoyer sans rien l'autre qui attend notre réponse? Il faut toujours amasser la force du cœur pour accueillir la venue traumatique de l'autre. La pleine conscience est ouverte à la catégorie nouvelle, étrangère. Et aussi, elle contrôle avec souplesse le contexte par une valeur, dont elle attribue de l'importance au processus plutôt qu'au résultat. Le plus important, c'est qu'elle éveille notre potentialité sans limite. À travers la pleine conscience, l'autre n'est plus l'être redoutable, pesant, nous prenons plutôt conscience de pouvoir tout pour lui. Cette conscience change l'attitude et l'attitude changée influe sur l'action. Le sujet qui est élu par l'autre, le *Je* en tant que sujet doit donc maintenir l'attitude éthique pour préparer la pratique de la responsabilité par mon élection soudaine. La subjectivité du sujet ne naît que dans l'attitude éthique d'une perte, d'une ouverture infinie.

¹¹³ *AE*, p. 196.

Chapitre 3 : La proximité et la subjectivité

I. La proximité : l'intrigue qui se noue à l'autre

« Selon Levinas en effet, l'autre me concerne même s'il m'ignore, me regard avec indifférence ou passe, affairé, sans me voir »¹. Bien qu'il ne soit pas de vieille connaissance, de vieil ami, de vieil amour, impliqué depuis longtemps dans le tissu de mes relations sociales, l'autre me-concerne-t-il? Comment, pourquoi cet autre me concerne? Il est naturel que je doive répondre de mon acte. Cependant, le bien-être, l'intérêt, le sort de l'autre s'incluent-ils aussi dans mon obligation? S'il est membre de ma famille, je vais faire intervenir ma responsabilité à sa détresse, à sa demande d'une aide particulière. Mais, il n'est pas évident que ma responsabilité revient à celui qui est mon égal et qui est indépendant. Par exemple, je peux apporter une aide gratuite aux parents ou à un frère mais j'aurais du mal à apporter inconditionnellement une aide gratuite aux inconnus qui ne pourront me jamais payer en retour, une faveur. Certes, si c'est en ce sens que l'archétype de toute responsabilité est celle de l'homme envers l'homme, je serais réciproquement responsable. Et de ce point de vue, je suis le terme réductible à la relation et l'objet de ma responsabilité ne s'étendrait aux nombreux individus anonymes de la société déjà existante. L'identité singulière du moi et de l'autre est méconnue à ce moment-là. Mais au contraire, l'effort philosophique de Levinas consiste à montrer le lien avec l'autre, c'est-à-dire la relation éthique avec l'autre qu'aborde quelqu'un comme unique, « avant toute communauté », « isolé de toute multiplicité et hors les nécessités collectives »².

Mais, pourquoi je dois m'approcher de l'autre comme unique au monde parmi les hommes que je ne connais même pas? Comment je peux prendre soin de l'autre en

¹ Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 100.

² Emmanuel Levinas, « La vocation de l'autre », in *racismes : L'autre et son visage*, ed. Emmanuel Hirsch, Paris, Cerf, 1988, p. 95.

surmontant mon indifférence? Comme s'il fallait que je supporte à sa place sa misère, comment est-il possible de pâtir pour l'autre? N'est-ce pas ce que je ne dois pas être proche de l'autre pour préserver l'aire de mon identité? De prime abord, la conscience de l'autre montrerait l'autre. Donc, l'autre est-il proche de moi par une connaissance que j'ai de lui? Levinas essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l'être. « Partout, la proximité est pensée ontologiquement, c'est-à-dire comme limite ou complément à l'accomplissement de l'aventure de l'essence, qui consiste à persister dans l'essence et à dérouler l'immanence, à rester en Moi, dans l'identité »³. Selon Levinas, « Approcher, [...], ne revient pas au savoir ou à la conscience qu'on peut en avoir »⁴, car la responsabilité pour l'autre précède la conscience. Si l'autre est compris et saisi comme un objet, comme ma possession, ce n'est rien d'autre que la connaissance de l'autre, dans un mouvement réflexif de soi sur soi, dans la conscience de soi. L'autre est absolument autre que moi. L'approche de l'autre ne concerne donc pas une connaissance de l'autre. C'est-à-dire, elle ne fonde pas sur une connaissance de l'autre. Il s'agit plutôt de s'efforcer d'approcher son altérité énigmatique.

Il faut d'abord une attitude d'ouverture vers l'autre. Autrement dit, c'est l'exposition à l'autre, « une inversion du conatus de l'*esse* »⁵. Arraché à son repos, expulsé de son intériorité, pour l'autre, le moi qui est pleinement responsable de l'autre est l'un-pour-l'autre d'une identité ne coïncidant pas avec soi, d'une unicité se retirant de l'essence. Le moi, dans « son enroulement sur soi », dans « [le] pelotonnement d'un écheveau – mouvement même de l'égoïsme »⁶, ne peut pas purement être fasciné par la jouissance qui se complaît en elle-même. Le moi malgré sa satisfaction cesse de se suffire par l'assignation à réponse. L'autre me met « dans l'impossibilité d'exister naïvement, pleinement, que ce soit sur le mode d'un moi hédoniste vivant dans la jouissance, d'un moi héroïque déployant sa puissance, ou d'un moi bourgeois voué à la poursuite de ses intérêts »⁷. L'ouverture comme la réponse à l'autre, la sortie de soi de l'un vers l'autre,

³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 32. (Dorénavant abrégé *AE*)

⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 227. (Dorénavant abrégé *EDE*)

⁵ *AE*, p. 120.

⁶ *AE*, p. 118.

⁷ Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 142~143.

c'est « [l']origine de toute mise en question de soi »⁸. « Dénucléation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le Même, fission du noyau “mystérieux” de l’ “intérieurité” du sujet par cette assignation à réponse, par cette assignation qui ne laisse aucun lieu de refuge, aucune chance à la dérobade et, ainsi, malgré le moi, ou, plus exactement, *malgré moi* »⁹. La subjectivité reste dès ce moment pour l'autre, non pas pour soi. Nous allons y voir « la *gestation de l'autre dans le même* »¹⁰. Et aussi, cela va nous guider dans les chances de l'humain, dans l'impossibilité de l'indifférence à l'égard de l'humain.

Pour l'autre, le *pour* est « la façon dont l'homme approche son prochain, la façon dont avec l'autre s'instaure un rapport qui n'est plus à la mesure de l'un. C'est un rapport de proximité, où se joue la responsabilité de l'un pour l'autre. Dans ce rapport, il y a une intelligibilité non thématizable, cette relation est sentée par elle-même et non par l'effet d'un thème ou d'une thématization. Ce qui veut dire que, du moins ici, l'intelligibilité et la rationalité n'appartiennent pas à titre originel à l'être. Dans la relation de l'un pour l'autre s'inscrit un rapport qui ne se laisse plus penser sur fond de la rationalité du fondement »¹¹. Nous pouvons penser dans la proximité un point tel que la subjectivité devient l'un-pour-l'autre. La proximité est-elle donc le concept de l'espace? Pour Levinas, la proximité ne relève pas de la « mesure de l'intervalle [...] entre deux points ou deux secteurs de l'espace dont la contiguïté ou même la coïncidence marqueraient la limite »¹². Si la proximité signifie le voisinage spatial, je ne pourrais pas être noué aux autres éloignés. La proximité n'est pas le fait que l'autre est simplement proche de moi dans l'espace. Donc, la proximité doit être recherchée dans sa signification dans l'éthique. Autrement dit, le terme de proximité n'aurait un sens qu'en tant que je suis responsable

⁸ Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. « Biblio », 2010, p. 110. (Dorénavant abrégé *AT*)

⁹ *AE*, p. 221.

¹⁰ *AE*, p. 167. Cette métaphore que Levinas emploie suggère la phrase suivante de Heidegger ; « la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi » (*Sein und Zeit* §34). « l'être-ouvert existentiel du *Dasein* en tant qu'être-avec envers les autres » (§34) est constitué par l'entendre. « L'entendre constitue [...] l'être ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, [...] » (§34), Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10^{ème} édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 34, p. 130. Pour Heidegger, l'appel(Ruf) de la voix de l'ami n'est rien d'autre que la conscience(Gewissen). « *Dans la conscience, le Dasein s'appelle lui-même* » (§57). Et, cet appel « ne vient incontestablement pas d'un autre qui est au monde avec moi. L'appel vient *de moi* et pourtant il me *dépasse* » (§57). Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., p. 199.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 182. (Dorénavant abrégé *DMT*)

¹² *AE*, p. 129.

de l'autre. Parce que « son sens absolu et propre suppose l'“humanité” »¹³. Si la voie de l'humanité se montre toujours entre moi et l'autre, ce serait à cause de la figure humaine capable de penser à l'autre avant de penser à soi-même. Et, dans la mesure où « les hommes [...] se meuvent et se croisent et se “cherchent” en tous lieux »¹⁴, nous pourrions trouver cette figure en tous lieux. Surtout, s'occuper de l'autre en sortant de soi, c'est la découverte du fond de l'humanité.

Pour approcher l'autre, je dois ouvrir moi-même. C'est-à-dire, je dois rompre la tranquillité de mon être. C'est une ouverture de soi qui va d'emblée à l'exposition à l'autre. L'exposition immédiate à l'autre « comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe »¹⁵, c'est la proximité. Mon hémorragie pour l'autre jusqu'à me dépouiller n'a du sens qu'entre êtres « de chair et de sang ». Le sujet qui est impliqué dans sa corporéité ne peut qu'assumer la douleur ; « le don douloureusement arraché, [...] non pas don du cœur, mais du pain de sa bouche, de sa bouchée de pain »¹⁶. Ce n'est pas l'exploitation par l'autre. C'est un *s'offrir* antérieur à toute décision volontaire. Mais, comment mon don douloureux m'approche de l'autre? Selon Levinas, « si le donner est la proximité même, il ne prend son plein sens qu'en me dépouillant de ce qui m'est plus propre que la possession. La douleur pénètre dans le cœur même du “pour soi” qui bat dans la jouissance, dans la vie qui se complaît en elle-même, qui vit de sa vie. Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne »¹⁷. Sans gêner la complaisance de ma vie, l'ouverture de mon porte-monnaie pour l'autre, ce n'est que faire valoir mon action. En quelque sorte, c'est seulement la continuation de ma complaisance dans la charité pour l'autre. Au contraire, donner doit donc être « arrachement du pain à la bouche qui le savoure »¹⁸, même être arrachement jusqu'à donner la peau. Mais, ce don peut-il complètement résoudre les exigences de l'autre? Ce don rend-t-il la complaisance de l'autre envers moi, égale à ma complaisance envers lui? Même si j'entends la faim de l'autre, même si je fais l'impossible pour prendre soin

¹³ *AE*, p. 129.

¹⁴ Gérard Bensussan, « Le lieu et la contrée : Question de proximité », in *Les Temps Modernes*, Paris, Gallimard, 2008/4 n°650, p. 215.

¹⁵ *AE*, p. 83.

¹⁶ *AE*, pp. 119~120.

¹⁷ *AE*, p. 94.

¹⁸ *AE*, p. 105.

du malheur de l'autre, la souffrance affamée de l'autre ne serait jamais mienne. Par conséquent, la proximité ne peut jamais être totalement proche. Elle est toujours proximité insuffisante. « La proximité, comme le “de plus en plus proche” se fait sujet. Elle atteint son *superlatif* comme *mon* inquiétude incessible, se fait unique, dès lors un, oublie la réciprocité comme dans un amour qui n'attend pas de partage. La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais où je suis plus – ou moins – qu'un terme »¹⁹. Je ne m'inscris pas dans un ensemble de semblables où l'autre et moi serions juxtaposés, dans un ordre systématisé entre deux termes symétriques. Je suis donc terme irréductible à la synthèse qui rend possible la relation réversible. Dans la proximité avec l'autre, je suis « à la fois le rapport et le terme de ce rapport. [...] Rapport qui n'est pas retour à soi »²⁰. Cependant, je suis « en récurrence qui me vide de toute consistance »²¹.

L'autre me bouleverse. Parce que l'approche de l'autre m'engage dans la relation de la responsabilité et je ne peux pas fuir l'autre. Le sujet a donc tendance à s'envelopper en soi, à rester dans sa couche ontologique. C'est-à-dire, le sujet veut tomber de sommeil dans un refuge de l'être. Mais, le sujet est dérangé par la voix qui l'appelle au réveil. C'est le moment où le sujet se réveille dans son être par la proximité de l'autre. C'est le moment où l'inquiétude envers l'autre se révèle comme la responsabilité. « La proximité n'est pas un état, un repos, mais, précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu du repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu »²². La conscience vient toujours de la base, du lieu. Donc, la proximité ne doit pas s'entendre dans la conscience sur laquelle le sujet est basé. Parce que l'autre ne peut pas apparaître à la conscience « qu'un être prendrait d'un autre être qu'il *estimerait* proche en tant que celui-ci se trouverait sous ses yeux ou à sa portée et en tant qu'il lui serait possible de se saisir de cet être, de le tenir ou de s'entre-tenir avec lui, dans la réciprocité du serrement de mains, de la caresse, de la lutte, de la collaboration, du commerce, de la conversation »²³. L'autre, « le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n'apparaît pas. [...] S'absolvant

¹⁹ *AE*, p. 131.

²⁰ *AE*, p. 136.

²¹ *AE*, p. 131.

²² *AE*, p. 131.

²³ *AE*, p. 132.

de toutes essence, de tout genre, de toute ressemblance, le prochain, *premier venu*, me concerne pour la première fois [...], dans une contingence excluant l'a priori »²⁴. Le premier venu est l'autre homme et il est mon prochain. La proximité de l'autre est ma responsabilité indéclinable qui s'impose pour lui. C'est « [la] responsabilité obsédant, [la] responsabilité qui est une obsession »²⁵, car l'autre m'ordonne traumatiquement « m'assignant avant même que je puisse librement me tourner vers lui et délibérément en prendre conscience, le montrer du doigt »²⁶. Je ne suis plus installé au « nominatif » dans l'identité, je ne suis astreint que comme à « l'accusatif » pour répondre de l'autre. Cette modalité est clairement celle d'une obsession.

Pourquoi suis-je obsédé? « L'obsession est anarchique »²⁷. Elle n'est pas conscience. Le fait que le prochain n'entre pas dans une forme, sous un thème ne peut pas être à la mesure de la conscience. « L'obsession traverse la conscience à contre-courant et s'inscrit en elle comme *étrangère* pour signifier une hétéronomie, un déséquilibre, un délire surprenant l'origine, se levant plus tôt que l'origine, antérieur à l'*αρχή*, au commencement, se produisant avant toute lueur de conscience. C'est une anarchie qui arrête le jeu ontologique dans lequel l'être se perd et se retrouve. Dans la proximité, le moi est anarchiquement en retard sur son présent et incapable de rattraper ce retard »²⁸. En général, le présent se réfère à soi, il part de soi. Et, le sujet est libre à l'égard du passé ou de l'avenir dans la mesure où il se réfère à soi dans un présent. Mais pour Levinas, la liberté du présent est une responsabilité. Dans le présent, il reste l'écho de la souffrance qui a retenti au passé. Cela a de l'impact sur toutes les implications du sujet, sur toutes les inquiétudes du sujet. Le sujet est donc responsable de ce qu'il n'a pas commis – de la douleur et la faute des autres. Il est précisément obsédé par une responsabilité qui ne renvoie pas à sa liberté. « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucun liberté. Cette *façon* du prochain est visage »²⁹. La présence de l'invisibilité visible du visage accuse le retard de ma réponse pour lui. Parce que sa présence ne se résout pas en présentation, elle est

²⁴ *AE*, pp. 137~138.

²⁵ *DMT*, p. 157.

²⁶ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, p. 92.

²⁷ *AE*, p. 174.

²⁸ *DMT*, p. 203.

²⁹ *AE*, p. 141.

apparition sans le précurseur. Donc, j'ai ouvert, mais sa présence a déjà été dépassée. Approcher le prochain sur lequel je suis en retard, « c'est encore poursuivre ce qui déjà est présent, chercher encore ce que l'on a trouvé, ne pas pouvoir être quitte envers le prochain »³⁰. C'est là ma non-indifférence à l'autre.

Le visage du prochain m'oblige, la responsabilité ne se limite pas à ma personne. La responsabilité pour le prochain est donc dans un passé immémorial, dans un passé qui ne fut jamais présent. « Comme si le premier mouvement de la responsabilité ne pouvait consister, ni à attendre, ni même à accueillir l'ordre [...] mais à obéir à cet ordre avant qu'il ne se formule. Ou comme s'il se formulait avant tout présent possible, dans un passé qui se montre dans le présent de l'obéissance sans s'y souvenir, sans y venir de la mémoire ; en se formulant par celui qui obéit dans cette obéissance même »³¹. Cette responsabilité anarchique m'assigne sans origine dans un présent. Dans la proximité, le prochain qui est ordonné à ma responsabilité laisse déjà sa trace en moi en brûlant l'étape de la conscience sans passer par la conscience. Le prochain comme autre est « déjà déraciné et apatride, dès qu'il surgit sur terre. Ne pas être autochtone, être arraché – de par une absence qui est la présence même de l'infini – à la culture, à la loi, à l'horizon, au contexte, se trouver dans le Non-Lieu de la trace – ce n'est pas revêtir un certain nombre d'attributs susceptibles de figurer dans un passeport, c'est *venir de face, se manifester en défaisant la manifestation*. Tel est le visage, [...], point où l'épiphanie se fait proximité »³². Le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité et le sens du visage est adéquat aux tropes du langage éthique.

Le visage du prochain m'obsède par son étrangeté³³. Et, je suis acculé à l'impossibilité absolue de me dérober à son visage. C'est au travers de son impératif que l'Infini se montre au cœur même de l'humain. Cette force impérative se distingue du *Sollen* car la proximité n'est ni fin ni finalité. « La responsabilité pour l'autre en moi est une exigence qui s'accroît au fur et à mesure qu'on y répond, une impossibilité d'acquitter la dette et

³⁰ *EDE*, p. 230.

³¹ *AE*, p. 28.

³² *EDE*, p. 231.

³³ L'étrangeté « serre le prochain tout contre moi. [...], c'est la défection de la représentation en visage, en "abstraction concrète" arrachée au monde, aux horizons, aux conditions, incrustée dans la signification sans contexte, de l'un-pour-l'autre venant du vide de l'espace, de l'espèce signifiant le vide, de l'espace désert et désolé, inhabitable comme l'homogénéité géométrique ». *AE*, p. 146.

ainsi une impossibilité d'adéquation : une *excédence* sur le présent. Cette excédence est gloire ; c'est avec elle que l'Infini se produit comme événement. L'excédence sur le présent est la vie de l'Infini »³⁴. L'approche levinassienne est l'infinition ou la gloire de l'Infini. L'approche de l'autre me rend le prochain jusqu'à me substituer comme otage à l'autre. Mais, ma responsabilité n'est jamais trop lourde. Plus la responsabilité est prise, plus elle se multiplie. Comme si la dette s'accroît au fur et à mesure qu'elle s'acquitte, comme si la distance entre moi et l'autre s'accroît au fur et à mesure que j'approche de l'autre.

L'approche de l'autre est « une obligation de plus en plus stricte au fur et à mesure que la distance est parcourue. Comme quelque chose qui deviendrait de plus en plus éloigné ou qui s'éloignerait à mesure qu'on approche ; comme une distance de plus en plus infranchissable. Ce qui fait l'accroissement de l'obligation, c'est l'Infini, c'est une gloire, ou le fait que plus la distance est parcourue, plus il reste à parcourir »³⁵. Mais, l'impossibilité de s'acquitter envers l'autre devient pouvoir. « La positivité de l'Infini. C'est la conversion en responsabilité, en approche de l'autre[d'autrui], de la réponse à l'Infini non-thématisable, dépassant glorieusement toute capacité, manifestant, comme à contre-sens, sa démesure dans l'approche du prochain, qui obéit à sa mesure »³⁶. Je subis le poids de l'autre dépassant ma capacité. L'altérité de l'autre est-elle contenue en moi? En fait, en termes ontologique, le plus dans le moins, c'est impossible. Par exemple, le divin n'est pas inclus dans la catégorie de l'être humain et ils ne sont pas corrélationnels l'un à l'autre. Mais, dans l'éthique, le rapport avec l'Infini est possible. Le paradoxe de l'Infini peut dessiner le champ de l'éthique. « Rapport tel qu'il n'y a pas englobement, mais *débordement* du fini par l'Infini, lequel définit l'intrigue éthique »³⁷. La façon dont l'Infini dépasse le fini, c'est le paradoxe de l'Infini. Bien que je ne puisse pas assumer le poids de toutes leurs vies au lieu d'un seul être, je ne connais pas les limites de mon obligation. Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour l'autre. L'Infini fait de moi un sujet supportant tout, un sujet souffrant pour tous, un sujet s'inquiétant pour tous comme l'un pour l'autre dans la responsabilité pour l'autre. « Naissance latente

³⁴ *DMT*, p. 227.

³⁵ *DMT*, p. 223.

³⁶ *AE*, p. 27.

³⁷ *DMT*, p. 233.

du sujet dans une obligation sans engagement contracté [...] mais d'autant plus exigeant qu'elle[la proximité] se resserre, sans finalité et sans fin. Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans-fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. Dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini »³⁸. L'infini ne s'entend que dans la mesure où il se passe sous les espèces de l'éthique.

II. La trace de l'autre et l'ubiquité de l'illéité

« L'Infini m'ordonne le "prochain" comme visage sans s'exposer à moi, et d'autant plus impérieusement que la proximité se resserre »³⁹. Sans connaître la source d'où vient l'ordre, j'obéis à un ordre à moi adressé. Je ne connais que le fait que l'ordre vient aussi de l'au-delà dont vient le visage. Le visage est abstraction de l'invisible visibilité sans l'indiquer. « Cette abstraction n'est certes pas à l'instar de la donnée sensible brute des empiristes »⁴⁰. Et, l'ordre me vient, m'assujettis avant que je l'entends. Ma tentative pour chercher l'Infini comme la source de l'ordre échoue inévitablement par la non-phénoménalité de l'ordre, du visage. En outre, l'Infini excède la portée de l'intentionnalité. « Excession de l'ici, comme lieu, et du maintenant, comme heure, excession de la contemporanéité et de la conscience – qui laisse une trace. Dans l'espace comme vide qui n'est pas néant mais qui est comme la nuit, se montre énigmatiquement, comme une lumière clignotante, cette trace de l'infini »⁴¹. L'Infini se refuse à toute audace qui le cherche. Mais, le visage qui reçoit l'investiture de l'Infini laisse sa trace. Même si le visage vient au-delà du monde, même si le visage ne se présente jamais, même s'il n'y a rien qui égale le visage dans une conscience, l'Infini le signifie comme trace. « [La] trace d'un passage, ou trace de ce qui n'a pas pu entrer, trace de l'ex-cession, de l'excessif, de ce qui n'a pas pu être contenu, du non-contenu, disproportionné à toute mesure et à toute

³⁸ *AE*, p. 219.

³⁹ *AE*, p. 234.

⁴⁰ *EDE*, p. 197.

⁴¹ *AE*, p. 144. n° 2.

capacité, trace de l'infini signifiant *avec exactitude* selon ces ambiguïtés diachroniquement »⁴². Sans aucune mesure commune, « sans se laisser investir par l'ἀρχή de la conscience »⁴³, la trace ne fait sentir qu'un « profond jadis ».

La cause précède ou accompagne son effet. Et aussi, les mêmes causes produisent les mêmes effets. Les choses empiriques produisent des effets. Mais, elles ne laissent pas par elle-même de trace. « La cause et l'effet, même séparés par le temps, appartiennent au même monde »⁴⁴. La trace n'est pas effet d'une cause. Elle n'est donc pas prise dans un horizon temporel. « La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps »⁴⁵. C'est le dérangement, rupture de l'ordre du monde. La trace n'est jamais domestiquée par le monde. C'est-à-dire, elle ne peut pas être justiciable par une analyse dans la conception linguistique. « La trace authentique, [...] dérange l'ordre du monde. Elle vient en sur-impression. Sa signifiante originelle se dessine dans l'empreinte que laisse celui qui a voulu effacer ses traces dans le souci d'accomplir un crime parfait, par exemple. Celui qui a laissé des traces en effaçant ses traces, n'a rien voulu dire ni faire par les traces qu'il laisse. Il a dérangé l'ordre d'une façon irréparable. Il a absolument passé. *Etre* en tant que *laisser une trace*, c'est passer, partir, s'absoudre »⁴⁶. Quelqu'un a passé mais sa trace ne signifie pas son passage. La trace est celle énigmatique du passé révolu et irréversible. Elle est la présence de l'absence. C'est « le dérangement même s'imprimant [...] d'irrécusable gravité »⁴⁷.

« Seul un être transcendant le monde peut laisser une trace. La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé »⁴⁸. La trace reste dans le visage luisant de l'Autre. C'est-à-dire, seul l'Autre peut laisser sa trace. Et le visage est par lui-même transcendance. Mais comment l'Autre comme être transcendant fait sentir la trace en tant que trace à l'être de l'en-deçà? Tout d'abord, l'Autre n'est pas capable d'être trouvé et saisi par aucun concept. Parce que l'au-delà dont vient l'Autre est le passé irréversible et irrécupérable. Ce passé, dit Levinas, est « le passé

⁴² *AE*, p. 146.

⁴³ *AE*, p. 158.

⁴⁴ *EDE*, p. 201.

⁴⁵ *EDE*, p. 201.

⁴⁶ *EDE*, p. 200.

⁴⁷ *EDE*, p. 202

⁴⁸ *EDE*, p. 201.

qui n'a jamais été présent », « le passé immémorial », ou encore « le passé plus vieux que tout présent ». En un mot, l'Autre est toujours absent dans le présent. « Il procède de l'absolument Absent. Mais sa relation avec l'absolument absent dont il vient, n'*indique pas*, ne *révèle pas* cet Absent ; et pourtant l'Absent a une signification dans le visage. Mais cette signifiante n'est pas pour l'Absent une façon de se donner en creux dans la présence du visage [...]. La relation qui va du visage à l'Absent, est en dehors de toute révélation et de toute dissimulation »⁴⁹. La trace de l'Absent absolument révolu est inséparable du visage. L'Autre portant la trace où s'ordonne le visage prend le passé irréversible, inenglobable, absolu, échappant à la fois à toute révélation, à toute dissimulation. Si la signifiante de la trace consiste à signifier sans faire apparaître le passé, la trace n'appartiendrait pas au phénomène comme le visage qui tranche sur le phénomène. La trace ne se réduit pas au signe, car le signe se synchronise avec le signifié dans le thème. « La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle du signe. Elle peut être prise pour un signe. [...]. Mais, ainsi prise pour un signe, la trace, par rapport aux autres signes, a encore d'exceptionnel ceci : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée »⁵⁰. Si l'Autre laisse une trace, cette trace serait « avant de signifier comme signe, [...], dans le visage, le vide même d'une absence irrécupérable. La béance du vide n'est pas seulement le signe d'une absence. [...], mais le vide même de la passée »⁵¹.

Dans la trace, l'Autre qui prend son passé irréversible ne se réfère pas à la présence, à l'apparaître, car la trace ne se laisse jamais capturer ou fixer dans un contexte perceptif préalable. Alors que l'être est manifestation, phénomène, la trace a la caractéristique de l'*irrectitude* vers un passé plus éloigné que tout passé comme « il y a [...] une irrectitude allant plus haut que la rectitude intangible »⁵². Donc, « la trace ne met pas en relation avec ce qui serait moins que l'être, mais qu'elle oblige à l'égard de l'Infini, de l'absolument Autre »⁵³. Autrement dit, la trace se met en relation avec l'au-delà de l'être. L'être suit la série temporelle et l'ordre de la présence. L'être ne demeure que dans la conception d'un temps contenu dans l'être. Et l'être n'est engagé qu'aux événements qui se conforment à

⁴⁹ *EDE*, p. 198.

⁵⁰ *EDE*, p. 199.

⁵¹ *EDE*, p. 208.

⁵² *DMT*, p. 257.

⁵³ *EDE*, p. 200.

une méthode générale. Mais la relation avec la trace d'un passé d'en deçà de l'ordre de la présence et la représentation est incluse dans l'événement exceptionnel de ma responsabilité pour l'autre. Donc « la capacité de l'être – et de la conscience, son corrélat – est insuffisante pour contenir l'intrigue qui se noue dans le visage d'Autrui[de l'Autre], trace d'un passé immémorial, suscitant une responsabilité qui vient d'en deçà et va au-delà de ce qui tient dans le suspens d'une époque »⁵⁴. Cependant l'instauration de l'être qui n'est pas pour soi, qui est pour les autres est possible à cause qu'il est sensible à la trace de l'Infini qui s'inscrit anarchiquement dans le visage. La substitution aux autres, l'unicité du soi non-interchangeable pour la substitution. « Ainsi se transcende l'être »⁵⁵.

« le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui [...], se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche »⁵⁶. Comment le Moi va non seulement vers le Toi, mais aussi vers le contemporain? C'est par la trace de l'Illéité⁵⁷. Levinas a créé, à partir du *il* français ou du *ille* latin, le néologisme « Illéité ». « il » pourrait devenir un thème dans une relation de la conscience. Mais cet *il* échappe à l'objectivité de l'objet dont nous disposons et *il* qui nomme le « il absolu » échappe à la distinction comme à celle de l'être et du non-être. « Exclusive du “tu” et de la thématization de l'objet, l'illéité – néologisme formé sur *il* ou *ille* – indique une façon de me concerner sans entrer en *conjonction* avec moi »⁵⁸. L'illéité n'est pas dans la relation Je-Tu mais est au-delà de l'être. Malgré cela, elle me concerne. « L'illéité, d'une façon extrêmement précise, s'exclut de l'être, mais l'ordonne par rapport à une responsabilité »⁵⁹. Il y a le retournement extraordinaire désigné par l'illéité. Ce retournement fait que le désirable échappe au désir. Par exemple, « la bonté du Bien incline le mouvement qu'elle appelle pour l'écarter du Bien comme désirable et l'orienter vers Autrui »⁶⁰. « le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et,

⁵⁴ *AE*, pp. 154~155.

⁵⁵ *AE*, p. 184.

⁵⁶ *EDE*, p. 215.

⁵⁷ C'est ce que Levinas appelle l'illéité de l'Infini. « Dans certaines prières très anciennes, fixées par d'antiques autorités, le fidèle commence par dire à Dieu “tu” et finit la proposition commencée en disant “il”, comme si, au cours de cette approche du “toi” survenait sa transcendance en “il” ». Emmanuel Levinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, p. 102.

⁵⁸ *AE*, pp. 27~28.

⁵⁹ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 157.

⁶⁰ *DMT*, p. 257.

de par cette séparation [...], reste troisième personne : Il au fond du Tu. Il est Bien en un sens éminent très précis que voici : Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir »⁶¹.

La non-phénoménalité de l'autre qui m'affect et qui m'ordonne à l'autre est Illéité de la troisième personne. L'illéité signifie ainsi un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain. Autrement dit, elle ne se sépare pas de la responsabilité pour le prochain. Le prochain, il est « un Tu pour moi. "il absolu"[Dieu] est alors troisième personne ou *Illéité* »⁶². L'illéité, le « il absolu » n'est pas un interlocuteur, n'est certes pas dans le dialogue. L'illéité, sans référence à aucune révélation, d'une façon de se manifester sans se manifester, me commande. Elle m'ordonne à la responsabilité « d'une façon an-archique, précisément, sans jamais se faire – sans s'être jamais faite – présence ni dévoilement de principe »⁶³. Cet ordre n'est pas domination ni contrainte. Il se glisse, à mon insu, en ma conscience comme un voleur. Comme l'illéité ne peut pas être retrouvée dans le dialogue, dans le phénomène, cela revient à entendre l'ordre dans ma propre voix. Paradoxalement, j'obéis avant d'entendre l'ordre car l'ordre vient d'un passé immémorial. Cet ordre me commande à partir d'un passé que je ne prends jamais.

L'illéité est « [la] pure trace de "cause errante", en moi inscrite »⁶⁴. Et elle m'est venue comme l'énigme. L'énigme est la modalité⁶⁵ de la transcendance. L'énigme n'est donc pas le mystère explicable sur une autre présence que celle de ce qui se rend visible sur l'horizon du monde. C'est le secret essentiel qui ne peut se présenter qu'en battant en retraite, laissant comme indice « le non-sens d'une trace indéchiffrable »⁶⁶. L'énigme ne nous renvoie qu'au passé irréversible et irréductible. C'est-à-dire elle renvoie à la trace. L'énigme interrompt donc la relation avec le contexte, avec l'horizon de l'être parmi les phénomènes. « Le phénomène, l'apparition en pleine lumière, la relation avec l'être assurent l'immanence comme totalité et la philosophie comme athéisme. L'Enigme,

⁶¹ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, p. 114. (Dorénavant abrégé *DQVI*)

⁶² *DMT*, p. 236.

⁶³ *AE*, p. 261.

⁶⁴ *AE*, p. 235.

⁶⁵ « La transcendance se doit d'interrompre ses propres démonstration et monstration : sa phénoménalité. Il lui faut le clignotement et la dia-chronie de l'énigme qui n'est pas certitude simplement précaire, mais qui rompt l'unité de l'aperception transcendantale où toujours l'immanence triomphe de la transcendance ». *DQVI*, p. 127.

⁶⁶ *DQVI*, p. 51. n°. 24.

intervention d'un sens qui dérange le phénomène, mais tout disposé à se retirer comme un étranger indésirable, à moins qu'on ne tende l'oreille vers ces pas qui s'éloignent, est la transcendance même, la proximité de l'Autre en tant qu'Autre »⁶⁷.

Pour sentir l'énigme, on doit échapper à la connaissance qui repose sur l'apparition, le phénomène car l'énigme est la manière dont la transcendance signifie en dérangeant la phénoménalité. Levinas prend une position critique vis-à-vis de l'exhibition de l'essence de l'être au travers de la phénoménalité. Parce que l'illéité n'appartient pas au « phénomène existentiel [...] où devient en général visible la structure formelle de l'étant ouvrable dans le comprendre et articulable dans l'explicitation »⁶⁸. L'énigme est le site qui signifie d'une façon double de l'interruption et de l'insinuation l'illéité par laquelle se dit la trace du passé et l'extravagance de l'approche. « Dans l'Enigme, le synchronisme se désaccorde, la totalité se transcende dans un autre temps. Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou de transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons idée de l'infini. L'Infini est altérité inassimilable, différence et passé absolu par rapport à tout ce qui se montre, se signale, se symbolise, s'annonce, se remémore et par là, se "contemporise" avec celui qui comprend »⁶⁹. Ma réponse à l'assignation de l'énigme est en deçà de l'initiative pour la raison que l'énigme va à l'infini. Et cette assignation m'assigne à la responsabilité morale. Ma réponse est donc la générosité du sacrifice hors du connu et de l'inconnu car je ne peux m'approcher de l'infini qu'en me sacrifiant. Je deviens, par la réponse à l'énigme, « le partenaire de l'Enigme et de la transcendance qui dérange l'Être »⁷⁰.

Je réponds pour le prochain et devant le prochain car ma réponse est possible par l'illéité qui fait accepter le commandement éthique dans une intériorité privée. Je suis rattaché aux autres avant que je ne sois noué à moi-même dans l'illéité. Autrement dit, la trace d'une relation avec l'illéité qui est passée comme une énigme me lie à tous les autres dans la responsabilité qui m'oblige ; « Fraternité irrésiliable, assignation irrécusable »⁷¹. Et quand on l'analyse sur la base d'un *il* absent, transcendant, absolu que l'on traduit par

⁶⁷ *EDE*, p. 213.

⁶⁸ Martin Heidegger, *Être et Temps*, (§33), op. cit., p. 126.

⁶⁹ *EDE*, p. 214.

⁷⁰ *EDE*, p. 213.

⁷¹ *AE*, p. 138.

le terme d'illéité, « elle fait prononcer le mot Dieu, sans laisser dire “divinité” »⁷². Levinas emploie le terme d'illéité pour dénommer une absence, une transcendance constitutive de l'altérité qui pèse sur le moi. L'illéité désigne ce qui n'est pas quelqu'un, ni même un quelque chose. « Ce n'est qu'un *tiers* exclu qui, à proprement parler, *n'est* même pas. Pourtant il y a en lui plus de transcendance qu'aucun arrière-monde n'a jamais entr'ouvert »⁷³. Sous le rapport du fait que Dieu est irréductible à un moment de l'essence de l'être, pour témoigner sans thématiser ce dont je témoigne, il semble inévitable d'utiliser le terme Dieu⁷⁴. Dieu n'est pas d'abord le nom d'un concept susceptible d'être pris dans la démarche de la preuve ou de la déduction. Et aussi, « Dieu n'est pas simplement le “premier autrui”, ou “autrui par excellence” ou l’“absolument autrui”, mais autre qu'autrui, autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a* »⁷⁵. C'est l'absence de Dieu qui commande mon rapport à autrui comme responsabilité éthique. « Transcendant jusqu'à l'absence », nous devons cette formule restituer « à la signification de toute l'intrigue éthique, à la comédie divine où s'implique la responsabilité, et sans laquelle le mot Dieu n'aurait pu surgir »⁷⁶.

« “Grâce à Dieu” je suis autrui pour les autres. [...] la corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité*. Le “passage”

⁷² *AE*, p. 252.

⁷³ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 52.

⁷⁴ Nous devons y comprendre le mot “Dieu” avec précaution. D'abord, c'est facile de se comprendre comme la thématisation, l'abstraction ou le mythe. Mais, il ne peut avoir le sens que dans l'expérience éthique. Et ce mot extraordinaire ne peut pas simplement rester énoncé car l'énoncé de ce mot ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation. « Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité ; la gloire de l'Infini s'enfermant dans un mot s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant, investissant l'être dans la couple même par laquelle il recevait (et reçoit en ce moment même où cette aventure sémantique est thématisée ici) des attributs. Dit unique en son genre, n'épousant pas étroitement les catégories grammaticales comme mot (ni nom propre, ni nom commun), ne se pliant pas avec exactitude aux règles logiques comme sens (tiers exclu de l'être et du néant) ». *AE*, p. 236.

⁷⁵ *DQVI*, p. 115. Blanchot défend la prétention de Levinas. « si Levinas prononce, écrit le nom de Dieu, il n'entre pas par lui en religion ou en théologie, ni non plus ne le conceptualise, mais nous fait pressentir que, sans être un autre nom pour autrui, toujours autre qu'autrui, “autre autrement”, la transcendance infinie ou de l'infini à laquelle nous essayons d'astreindre Dieu, sera toujours prête à virer en absence, “jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a*” ». Maurice Blanchot, « Notre compagne clandestine », in *Textes pour Emmanuel Levinas*, édité par François Laruelle, Paris, Éd. Jean-Michel Place, 1980. pp. 85-86.

⁷⁶ *DMT*, p. 259.

de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société »⁷⁷. L'illéité par-delà la représentation, hors de la structure, malgré l'absence absolue de sa transcendance, dessine la situation où sa trace se convertit en responsabilité éthique pour les autres. La trace de l'illéité, le visage se tient dans cette trace. Donc dans la trace de l'illéité, je suis responsable des autres qui ne m'ont pas donnés le nom. Le *il* de l'illéité a marqué tous les visages de son sceau comme la trace passée. C'est-à-dire, c'est à partir de tous les visages qui m'adressent un ordre. C'est à cause des éclats de la trace de l'illéité qui s'éparpillent sur tous les visages auxquels je suis obligé de répondre. *Me voici* posé devant les autres pour les autres, le moi entre dans l'ubiquité de l'*illéité*.

III. La sensibilité et la subjectivité

Comment le sujet reçoit le commandement éthique qui est l'injonction, exprimée par le visage d'autrui, de se substituer à lui? C'est au travers de l'Infini ou l'Illéité. Mais elles ne sont pas saisies dans la conscience. Comment le sujet va donc les recevoir? À l'opposé de l'objet, le commandement éthique est ce que je ne peux jamais prendre dans la conscience. Mais comment j'assume la responsabilité pour l'autre sans prendre conscience de l'assignation à ce commandement? Cela vient comme si je reçois soudain un coup. « L'urgence extrême de l'assignation fait précisément éclater l'égalité ou la sérénité de la conscience, l'égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable »⁷⁸. Dans cette urgence extrême, je reçois « le coup de l'affection »⁷⁹ traumatique d'un passé plus profond que tout ce que je suis à même de récupérer par la mémoire, de dominer par *l'a priori*. Ce commandement venu comme d'un passé immémorial me frappe avant de me frapper.

⁷⁷ *AE*, p. 247.

⁷⁸ *AE*, p. 140.

⁷⁹ *AE*, p. 140.

Ce qui me frappe avant de me frapper peut-il être saisi à l'intérieur de la conscience? L'urgence extrême renvoie-t-elle à la pensée? Ce qui vient du dehors exprime un sens où n'entre aucune référence positive ou négative. L'altérité n'est pas l'objet qui devient mien ou qui devient le *je*. L'objet entre par la lumière dans la conscience. « Tout objet peut être dit en termes de conscience, c'est-à-dire être mis en lumière »⁸⁰. La lumière m'abouche avec l'objet car elle éclaire l'objet. Mais du fait même qu'il est éclairé, je le rencontre comme si je le tire de mes propres profondeurs. La transcendance de l'objet ne sort pas encore de l'immanence car ce qui est éclairé est possédé. Même si la lumière m'a rendu maître du monde, « l'extériorité de la lumière ne suffit pas à la libération du moi captif de soi »⁸¹. Si la transcendance quotidienne de la vie retombe toujours sur le même point, la solitude de l'étant s'accomplirait en tant que tel. Mais il y a un événement qui empêche le même retour de sa transcendance quotidienne. « Pour apercevoir cette transcendance qui soutient celle de la lumière, qui prête au monde extérieur une extériorité réelle, il faut revenir à la situation concrète où la lumière est donnée dans la jouissance, c'est-à-dire à l'existence matérielle »⁸². De ce point de vue, ma relation avec l'exister ne peut jamais sortir le moi de la solitude dans la mesure du rapport au monde dans la connaissance ou la raison. C'est-à-dire l'exposition à l'autre, l'ouverture du soi-même sont impossible.

L'altérité n'est pas comprise, absorbée par la mesure ou l'échelle de ma connaissance. Autrement dit, la relation avec l'autre a la structure qui ne se réduit pas à l'intentionnalité de la conscience. « La relation ne neutralise pas *ipso facto* l'altérité, mais la conserve »⁸³. Donc, la relation avec l'autre ne commencerait pas dans un sujet connaissant. Il faut d'abord l'ouverture du sujet vers l'extérieur pour communiquer avec l'autre. Le sujet doit s'ouvrir jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse. L'ouverture a ici un autre sens que l'essence de l'être qui s'ouvre pour se montrer et que la conscience qui s'ouvre à la présence de l'essence ouverte et confiée à elle. « L'ouverture, c'est la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage »⁸⁴. Levinas voit une possibilité de l'ouverture au-delà de tout ce qui peut se montrer de l'essence de l'être. C'est dans la sensibilité où

⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994(5^{ème} édition), p. 48. (Dorénavant abrégé *TA*)

⁸¹ *TA*, p. 47.

⁸² *TA*, p. 49.

⁸³ *TA*, p. 78.

⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2000, p. 104. (Dorénavant abrégé *HAH*)

se dénude la peau en s'offrant jusqu'à la souffrance. C'est « de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi »⁸⁵. Désormais « l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité » est considérée avec gravité dans la subjectivité. « L'immédiateté du sensible, qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance – exposition à la blessure dans la jouissance – ce qui permet à la blessure d'atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi »⁸⁶. La subjectivité du sujet ne concorde plus à la prétention de l'idéalisme pour lequel la subjectivité est essentiellement pensée et concept. Mais elle se noue dans l'immédiateté du sensible et offre à la sensibilité sa place comme son lieu originel.

Dans *Totalité et Infini*, la sensibilité est comprise comme « la façon de la jouissance »⁸⁷. La jouissance est pour soi, comme dans l'expression « chacun pour soi », comme tel un ventre qui n'entend que sa faim. Elle forme donc l'ipséité du moi en tant que mouvement vers soi. La subjectivité prendrait sans doute son origine dans la jouissance. Mais la jouissance est solitaire. Parce que la jouissance qui est un retrait en soi peut enfermer l'être jouissant dans sa complaisance. Cette complaisance de la jouissance rend inutile de déboucher sur l'autre. « Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïste sans référence à autrui – je suis seul [...], innocemment égoïste et seul. [...] mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer »⁸⁸. Autrement dit, la jouissance peut être décrite comme le mouvement de l'égoïsme où le moi ne se ramasse que sur lui-même, comme la singularisation d'un moi dans son enroulement. Il faut donc, pour avoir la possibilité d'ouvrir la relation transcendante avec l'autre au lieu de s'enfermer en soi, « que dans l'intériorité même que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi »⁸⁹. Toutefois, la jouissance est encore nécessaire comme

⁸⁵ *AE*, pp. 86~87.

⁸⁶ *AE*, p. 104.

⁸⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 143. (Dorénavant abrégé *TI*)

⁸⁸ *TI*, p. 142.

⁸⁹ *TI*, p. 159.

« un moment inéluctable de de la sensibilité »⁹⁰. Parce qu'elle est aussi originellement « imminence de la douleur ». « Imminence en tant que la douleur pointe dans la sensibilité vécue comme bien-être et jouissance »⁹¹.

Il faudra sortir de la jouissance qui se complaît dans la vie qui jouit de la vie même. Mais sans la jouissance, il n'y aurait pas la sensibilité en tant qu'exposition à l'autre. En tant que l'exposition à l'autre est le *pour-l'autre* qui va jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle pour rien la chair *par l'autre*, sans « pelotonnement d'un écheveau – mouvement même de l'égoïsme »⁹² dans un moi qui jouit de son être, et que la sensibilité serait anesthésiée et inerte. Pour que la souffrance ait du sens, il faut l'égoïsme se complaisant en lui-même. « La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, exempte de tensions dialectiques, est la condition du pour-l'autre de la sensibilité et de sa vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui »⁹³. Seuls ceux qui mangeaient ou mangent peuvent avoir la saveur en tant qu'assouvissement de la faim. Donc, le don du pain de ma bouchée, c'est le don douloureux. Parce que je dois arracher le pain à ma bouche dans la complaisance de la jouissance. En outre, le don du pour-l'autre est l'arrachement à moi qui va jusqu'à l'hémorragie et je dois recevoir la blessure pour l'autre avec douleur. « La souffrance signifie sous les espèces du *donner* »⁹⁴. « Dès l'instant où la sensibilité s'accomplit sous l'espèce de la donation du pain dont je vis et jouis, dès l'instant où la signification est cette sensibilité même, donner le pain de sa bouche, c'est donner sens. [...] L'incarnation du sujet est donc la possibilité de la signification, de la donation de sens et du sens de la donation »⁹⁵.

« La signification est sensibilité »⁹⁶. La sensibilité à fleur de peau s'offrant jusqu'à la souffrance a sa propre signification sans renvoi d'un terme à un autre. La signification n'est pas donc « un stade de la connaissance appelant l'intuition qui la remplirait »⁹⁷. Par exemple, une sensation thermique, gustative ou olfactive n'est pas d'abord la

⁹⁰ *AE*, p. 116.

⁹¹ *AE*, p. 93.

⁹² *AE*, p. 118.

⁹³ *AE*, p. 119.

⁹⁴ *AE*, p. 85.

⁹⁵ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, op. cit., p. 63.

⁹⁶ *AE*, p. 110.

⁹⁷ *AE*, p. 29.

connaissance d'une douleur, d'une saveur ou d'un parfum. « Personne [...] ne saurait contester que dans l'olfactif ou le gustatif l'ouverture sur... ou la conscience de... ou l'expérience de... n'est pas la dominante – que la jouissance ou la souffrance que sont ces sensations ne *signifient* pas comme savoirs, même si leur signification se montre dans le savoir »⁹⁸. Pour Husserl, « La signification vise son objet, l'intuition, et surtout la perception, l'atteint »⁹⁹. Le vécu ou la sensation mêmes qui semblent tout au moins indifférents à l'intentionnalité, chez Husserl, deviennent des éléments qui représentent l'objet à l'aide de l'intentionnalité. La donnée hylétique est déjà quelque chose de constitué par une intentionnalité plus profonde, propre à la conscience. La sensation, selon Husserl, ne peut participer au sensé qu'animée par l'intentionnalité qui est au cœur de la conscience. Ce *sensé* « est le pleinement *possédé*, est ce qui se donne, comble et satisfait, ce qui est égal à ce qu'on attend de lui, ce qui peut être tenu et contenu, ce qui est un résultat »¹⁰⁰. La structure de l'intentionnalité est donc celle du savoir, de la pensée ou de la compréhension. Bien que les contenus intuitifs qui se caractérisent par la vivacité puissent être composés par la sensation, « la perception se caractérise par le fait d'avoir son objet “en chair et en os” (leibhaftiggeben) devant elle. C'est pourquoi elle est un acte intuitif privilégié, une intuition originaire, comme Husserl l'appelle »¹⁰¹. L'intuition est idéalité qui rapport son objet à l'universel. Et aussi, la caractéristique de l'intuition est une caractéristique de l'intentionnalité. Dans une possession adéquate du senti par le sentant, le désensibilisé par l'intuition ou l'intentionnalité se réduit à l'essence immanente de la conscience, à la coïncidence de l'être et de sa manifestation, à l'idée. C'est-à-dire, cela appartient à l'ontologie.

Est-ce que le sujet est inséparable du savoir de l'apparaître de l'intentionnalité? Pour Husserl, le sujet trouve la vérité au travers de la vision dans l'intentionnalité qui est essentielle pour la conscience. Autrement dit, la structure intentionnelle de la conscience se caractérise par la représentation. Mais n'est-ce pas que l'intentionnalité de la jouissance ou de la souffrance doit se décrire par opposition à l'intentionnalité de la représentation? « L'interprétation de la signification sensible par la conscience de... [...] ne rend pas

⁹⁸ *AE*, p. 107.

⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1984. p. 112. (Dorénavant abrégé *THI*)

¹⁰⁰ *DMT*, p. 130.

¹⁰¹ *THI*, p. 108.

compte du sensible »¹⁰². Parce que la façon de signifier des sensations n'est pas représentative. « C'est décrire leur psychisme avant de l'identifier avec la conscience de... en tant que conscience thématique, [...]. La conscience thématique, dans le rôle privilégié de la manifestation qui lui revient, prend son sens dans le psychisme qu'elle n'épuise pas et qui doit être décrit positivement. Sans cela l'ontologie s'impose non seulement comme commencement de la pensée thématique – ce qui est inévitable – et comme son terme dans un récit – mais comme la signification même »¹⁰³. Le psychisme comme la couche la plus profonde de l'humain est diachronique. La diachronie « est disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même »¹⁰⁴. La représentation ne peut plus embrasser cette diachronie. Le psychisme ne saurait donc ni se penser en termes de conscience ni se décrire comme le Même. Il est « la forme d'un déphasage insolite – d'un desserrage ou d'une desserre – de l'identité : le même empêche de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement. Non point abdication du Même, aliéné et esclave de l'autre, mais abnégation de soi pleinement responsable de l'autre. Identité s'accusant par la responsabilité et au service de l'autre. Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi »¹⁰⁵.

La subjectivité, c'est l'autre dans le même. Le psychisme signifie la revendication du même par l'autre, pour l'autre. Il bouleverse donc l'ordre établi de l'être et la simultanéité de l'être. « Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre ; son être se meurt en signification »¹⁰⁶. La signification n'est possible que comme incarnation. La possibilité du donner s'accomplit dans un corps qui est tonifié par le pneuma du psychisme. Le psychisme qui peut signifier l'altérité dans le même « en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau »¹⁰⁷. En ce sens, la modalité selon laquelle la subjectivité se structure comme l'autre dans le même, ne peut pas provenir du sujet connaissant. L'être ne vient pas de la connaissance, car il signifie à partir de l'Un-pour-l'autre. Le sujet n'est donc lui-même que pour l'autre et son identité est donnée par

¹⁰² *AE*, p. 109.

¹⁰³ *AE*, pp. 109-110.

¹⁰⁴ *AE*, p. 88.

¹⁰⁵ *AE*, p. 111.

¹⁰⁶ *AE*, p. 88.

¹⁰⁷ *AE*, p. 181.

l'autre. La signification pour l'un-pour-l'autre se décrirait comme « toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre »¹⁰⁸. C'est à partir de l'exposition à l'autre et cette exposition peut s'accomplir comme passivité, vulnérabilité, donation. La sensibilité comme la subjectivité du sujet commence par le savourer et le jouir mais retourne finalement à l'inquiétude en tant que possibilité de tout sacrifice pour l'autre. Dans la mesure où la signification est sensibilité, « la signification précède l'essence »¹⁰⁹. « La signification, c'est l'un-pour-l'autre d'une identité ne coïncidant pas avec elle-même – ce qui équivaut à toute la gravité d'un corps animé, c'est-à-dire offert à autrui, s'exprimant ou s'épanchant »¹¹⁰!

IV. La passivité et la subjectivité

La sensibilité rend possible l'autre dans le même. Mais, comment la sensibilité « en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position »¹¹¹ fait place l'autre au *dans* du même? On va se demander si ce n'est pas « une façon d'être concerné selon une passivité que toute passivité, c'est-à-dire selon une passivité non assumable »¹¹². Assumer, c'est la réceptivité et elle est « un ressaisissement ». Mais, la passivité est « l'éclatement ». Donc, on ne saurait assimiler la passivité à la réceptivité. « La rupture est passivité plus passive que toute passivité ; elle est comme un traumatisme »¹¹³. Le même voue sa vie corporelle au donner pour l'autre jusqu'à la blessure à en mourir, jusqu'à « la dénudation de la peau exposée à la blessure et à l'outrage »¹¹⁴ dans l'incarnation comme possibilité même d'un traumatisme. C'est, malgré soi, « dans le devoir de donner à l'autre jusqu'au pain de sa bouche et du manteau de ses épaules »¹¹⁵. « Passivité extrême de l'“incarnation” – être exposé à la maladie, à

¹⁰⁸ *AE*, p. 26.

¹⁰⁹ *AE*, p. 29.

¹¹⁰ *AE*, p. 114.

¹¹¹ *HAH*, p. 104.

¹¹² *DMT*, p. 131.

¹¹³ *DMT*, pp. 250~251.

¹¹⁴ *HAH*, p. 104.

¹¹⁵ *AE*, p. 93.

la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte. En deçà du zéro de l'inertie et du néant, en déficit d'être en soi et non pas dans l'être, précisément sans lieu où poser la tête, dans le non-lieu et ainsi, sans condition, le soi-même se montrera porteur du monde – le portant, le souffrant, échec du repos et de la patrie, et corrélatif de la persécution – substitution à l'autre »¹¹⁶. On réalise encore ici que d'une part la relation avec l'autre ne puisse pas être réduite au même par la conscience, d'autre part le corps n'est pas seulement l'image ou la figure.

La signification comme l'un-pour-l'autre, dans la passivité, suppose la possibilité d'« une folie pure [...] au sein même du sens qui signifie dans le dévouement codifié à l'autre »¹¹⁷. L'un mortel est dans l'obligation pour l'autre mortel. Cette absurdité rend possible l'« absolution qui inverse l'essence : non pas négation de l'essence mais *dés-intéressement*, un “autrement qu'être” s'en allant en “pour l'autre”, brûlant pour l'autre, y consumant les assises de toute position pour soi et toute substantialisation qui prendrait corps de par cette consommation, et jusqu'aux cendres de cette consommation – où tout risque de renaître »¹¹⁸. L'un consiste à se dévêtir de son être non pas au sens de mourir, mais de s'altérer, d'« autrement qu'être ». Si l'un se ressaisit sans cette folie, il se tiendrait à distance de l'autre et manquerait l'autre. C'est-à-dire, il n'y aurait pas la proximité extravagante avec l'autre. En quelque façon, cette obligation insensée pour l'autre n'est-elle-pas la vocation humaine dans l'être? Dans l'affirmative, cette vocation adviendrait au sujet sans qu'il soit consulté, sans qu'il décide volontairement.

La passivité est « une exposition du sujet à autrui »¹¹⁹ et cette exposition est douleur¹²⁰. La douleur ne consiste pas simplement en un subir. Plus elle s'exaspère, plus elle devient

¹¹⁶ *AE*, p. 172. n° 2.

¹¹⁷ *DMT*, p. 133.

¹¹⁸ *AE*, pp. 85~86.

¹¹⁹ *AE*, p. 92.

¹²⁰ On peut ici faire référence à la douleur que Heidegger analyse en interprétant un poème “Un soir d'hiver” de Georg Trakl. « Mais qu'est-ce que la douleur? La douleur déchire. Elle est le déchirement. Mais elle ne déchire pas en lambeaux éparpillés. La douleur disjoint assurément, elle distingue, mais de telle sorte que du même coup elle tire tout à soi, rassemble tout en soi. En tant que distinction rassemblante, ce déchirement est ce tir qui, comme trait premier ouvrant d'un coup l'espace, signe et ajointe ensemble ce qui est tenu à distance la Dis-jonction. La douleur est ce qui joint dans le déchirement qui distingue et rassemble. La douleur est la jointure du déchirement. Elle est le seuil. Elle supporte l'entre-deux, le milieu des deux qui sont en elle dis-joints. La douleur ajointe le déchirement de la Dif-férence. La douleur est la Dif-férence même ». Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad., Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, François Fédier Paris, Gallimard, 1976, p. 30.

un consentement intolérable et dur. C'est une passivité qui n'assume pas ce qui pâtit. C'est comme le temps s'en va sans le prendre à plein main. Le temps se passe. « La temporalisation comme laps – la perte du temps – n'est précisément ni initiative d'un moi, ni mouvement vers un quelconque *telos* d'action »¹²¹. La temporalisation du temps hors toute volonté, est le contraire de l'intentionnalité. Par exemple, le vieillissement se passe dans la patience qui prend beaucoup de temps, qui est la durée même du temps. On n'attend pas alors le vieillissement, car « l'attente est intentionnelle, elle est une intentionnalité qui est égale à ce qu'elle attend dans l'attente. Comme dans toute intentionnalité, il y a dans l'attente une égalité entre ce qui est pensé et ce qui vient combler la pensée »¹²². La patience n'est pas attente, mais « attente sans attendu, sans intention d'attente. [...] La patience avale sa propre intention ; le temps se réfère en se déférant. Le temps se défère, se transcende à l'infini. Et l'attente sans attendu [...] se retourne en responsabilité pour autrui »¹²³. La responsabilité pour l'autre conserve donc la patience de l'adversité de toutes les souffrances imposée par l'autre.

Je suis pour l'autre dans la relation de responsabilité. Et le sujet dans la relation de responsabilité avec l'autre se décrit à partir de la passivité du temps. Dans cette passivité, le sujet revêt une identité unique, irremplaçable « en guise de l'unicité d'assigné »¹²⁴. Le sujet n'a plus plein empire sur soi. La constitution de son identité est d'ores et déjà inconstituable à partir de lui-même, car il est investi par l'autre dont il est responsable. C'est-à-dire, je reçois mon identité de l'autre qui m'assigne la tâche de la responsabilité. « Je me place à l'accusatif, en guise d'accusé, c'est-à-dire que je perds toute place. En ce sens le *je* ne se pose pas mais se destitue au point de se substituer, de souffrir et d'expier pour autrui et même pour les fautes d'autrui et jusqu'à son expiation même. Il ne s'agit là en rien d'un acte de réflexion sur soi : c'est une passivité qui ne s'oppose même pas à l'activité car elle est au-delà de la passivité qui ne serait que l'envers de l'acte »¹²⁵.

Le sujet comme *étant* ne se pose pas au nominatif, mais il se trouve en situation de l'accusatif. Il ne commence pas par être actif, par être au nominatif. Il se décrit d'emblée

¹²¹ *AE*, pp. 87~88.

¹²² *DMT*, p. 162.

¹²³ *DMT*, p. 159.

¹²⁴ *AE*, p. 88.

¹²⁵ *DMT*, p. 188.

à l'accusatif. Le sujet est toujours invité en tant que première personne à céder sa place, à se mettre en question, à avoir à répondre. Autrement dit, « il se pose comme terme toujours convertible en relation : [...] il se noue indénouable dans une responsabilité pour les autres. Intrigue an-archique car elle n'est ni l'envers de quelque liberté, de quelque libre engagement pris dans un présent ou dans un passé remémorable, ni une aliénation d'esclave, malgré la *gestation de l'autre dans le même* que cette responsabilité pour autrui signifie. Dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, [...] [comme] un et unique *d'emblée dans la passivité* »¹²⁶. Le sujet est élu comme unique qui est assigné à la responsabilité pour l'autre dans la passivité qui ne se convertit pas en spontanéité. Son unicité signifie l'assignation qui n'autorise aucune dérobade, aucun remplacement, puisqu'il est élu « sans assumer l'élection ». « En tant qu'élu sans élire son élection, absent de l'investiture reçue – l'un est passivité plus passive que toute passivité du *subir*. La passivité de l'un – sa responsabilité ou sa douleur – ne commencent pas dans la conscience, c'est-à-dire ne commencent pas ; en deçà de la conscience, elles consistent en cette pré-originelle emprise du Bien sur lui »¹²⁷. La responsabilité antérieure à tout engagement libre, c'est le devoir débordant mon être. Et le Bien qui élit le sujet est celui avant l'être. En deçà de l'essence, la responsabilité qui est requise à l'un est donc « façon possible parce que, depuis un “temps immémorial” – an-archiquement – en la subjectivité, le “par l'autre” est aussi le “pour l'autre” »¹²⁸. La conscience de soi qui toujours s'égale pour le présent revient au pour soi. Mais l'un séparé de l'être est incommensurable avec la conscience. Il est dans la passivité coupante le fil de la conscience.

« La passivité n'a de sens que dans l'un-pour-l'autre poussé jusqu'au bout (jusqu'à l'un otage de l'autre) »¹²⁹. J'ai été élu dans l'exacte mesure où je suis responsable de l'autre et où aucun autre que moi ne peut se substituer à moi, répondre à ma place. De plus, je me substitue pour l'autre jusqu'à assumer la condition d'otage, jusqu'à expier la faute de l'autre. Tout moi est obsédé par l'autre. Cet événement qui invertit l'essence de

¹²⁶ *AE*, pp. 166-167.

¹²⁷ *AE*, p. 95.

¹²⁸ *AE*, p. 199.

¹²⁹ *DMT*, p. 218.

l'être, qui met le Soi à l'envers est l'expression de la passivité. Le sujet se pose en lien avec l'obsession qui est relation avant même qu'il y ait décision à la relation. « Obsédée de responsabilités qui ne remontent pas à des décisions prises par un sujet "contemplant librement", accusée par conséquent dans l'innocence, la subjectivité en soi est le rejet vers soi – ce qui veut dire concrètement : accusée de ce que font ou souffrent les autres ou responsable de ce qu'ils font ou souffrent »¹³⁰. La subjectivité du sujet dans la passivité désigne la responsabilité « dans la "préhistoire" du Moi posé pour soi, [...], plus anciennement que Ego, avant les principes »¹³¹. Le sujet dont Levinas parle subi la sujétion à l'autre à partir du pour l'autre jusqu'à l'otage de l'autre. Pour la subjectivité du sujet comme otage irremplaçable hors l'essence, la passivité s'expose. C'est-à-dire « il faut une passivité de la passivité »¹³² ; une passivité plus passive que toute passivité.

Le sujet qui se place dans la passivité d'une assignation indéclinable se dépouille de toute affirmation pour lui. « La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question en guise d'exposition totale à l'offense, dans la joue tendue vers celui qui frappe »¹³³. La mise en question par l'autre qui empêche le repos de la conscience, rappelle à chaque instant mon égoïsme, m'accuse d'une faute que j'ai ni commise ni voulue. De cette manière, ce qui me pousse unilatéralement sans suivre aucun principe est une sorte de persécution. Si le terme « persécution » suggère que quelque chose agit sur moi du dehors, la forme selon laquelle l'autre m'affect malgré moi, c'est la persécution. Mais pourquoi nous considérons cette forme comme persécution? Selon Levinas, le sujet est agi par les autres, antérieur à toute possibilité de ses propres actions. Autrement dit, le sujet inaugure du fait de la relation à l'autre établie dans la passivité antérieure à toute possibilité d'action ou de choix. Donc, non seulement je suis initialement responsable de ce que j'ai fait, mais encore je suis responsable de ce que je n'ai pas voulu. Je m'implique à mon insu dans une relation de responsabilité. Combien c'est persécuteur! Je suis originellement persécuté, assiégé, occupé. Cependant, je m'offre pour souffrir et pour donner. Paradoxalement, c'est une inauguration de l'idée que j'ai de moi. « Je ne peux décliner la responsabilité. Déjà la position du sujet est dé-

¹³⁰ *AE*, p. 177.

¹³¹ *AE*, p. 186.

¹³² *AE*, p. 223.

¹³³ *AE*, p. 176.

position, non pas *conatus essendi*, mais d'emblée substitution d'otage expiant la violence de la persécution elle-même. Il faut penser jusque là la dé-substantiation du sujet, sa dé-réification, son désintéressement, sa sujétion – sa subjectivité »¹³⁴.

La responsabilité n'est pas une question de l'accomplissement de la volonté. Il s'agit plutôt de s'inquiéter prioritairement pour l'autre avant de se soucier pour le soi. Je ne peux lui être indifférent par l'exposition de la vulnérabilité de l'autre. Je dois donc répondre sans laisser seul l'autre vulnérable. Nous ne pourrions pas partir tranquille en laissant un enfant pleurer. L'inquiétude qui n'a pas de repos en soi est toujours vers le *pour l'autre*. C'est « une modification de la maternité, du “gémissement des entrailles”, blessées en ceux qu'elles porteront ou qu'elles portaient »¹³⁵. La maternité dans l'intégralité de sa vie pour l'autre rejoint la persécution, l'exposition, l'accusation, l'expiation, l'otage. Et tout ce qui est requis pour la naissance du sujet n'est possible que par « [la] passivité qu'aucune “saine” volonté ne peut vouloir »¹³⁶. « La subjectivité atteint la passivité sans assumption »¹³⁷. Cela signifie que la subjectivité ne revient pas à l'intériorité du fond de la réceptivité assumante le donné. « La subjectivité *signifie* par une passivité plus passive que toute passivité, plus passive que la matière, par sa vulnérabilité, par sa sensibilité, par sa nudité plus nue que la nudité, par le dénudement sincère de cette nudité même se faisant dire, par le dire de la responsabilité, par la substitution où la responsabilité se dit jusqu'au bout, par l'accusatif sans nominatif du soi, par l'exposition au *traumatisme* de l'accusation gratuite, par l'expiation pour Autrui »¹³⁸.

V. « Me voici » : une dédicace pour l'autre

« Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »¹³⁹. Quand l'autre m'appelle, je dois lui répondre malgré moi « sans zones sourdes propices à l'évasion »¹⁴⁰. La réponse que je fais à l'autre, comme la réponse de la responsabilité, n'est pas ma

¹³⁴ *AE*, p. 202.

¹³⁵ *AE*, p. 121.

¹³⁶ *HAAH*, pp. 109~110.

¹³⁷ *AE*, p. 255.

¹³⁸ *HAAH*, p. 122. n° 8.

¹³⁹ *AE*, pp. 180~181.

¹⁴⁰ *AE*, p. 229.

réponse volontaire, mais la réponse par son assignation à répondre devant lui. Cette assignation n'autorise aucune possibilité de se dérober ou de se faire remplacer. Dans l'assignation, je ne peux répondre que *me voici* « où le pronom “je” est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique »¹⁴¹. Et, à l'instant où j'énonce *Me voici*, j'éveillerais l'humain en moi.

Humainement, je ne peux pas refuser la responsabilité de l'autre, puisque la responsabilité m'incombe exclusivement. Cela signifie que je ne suis jamais quitte envers l'autre. « Et dans ce jamais quitte, il y a la “mise en scène” de l'infini, responsabilité inépuisable, concrète. Impossibilité de dire non. Mais c'est cette anarchie qui me fait dire “Me voici”, ou “Envoie-moi” vers autrui. Responsabilité jamais acquittée et toujours à nouveau future, qui n'est pas à venir, mais qui advient. Responsabilité antérieur à la délibération à laquelle j'ai été exposé, voué avant d'être voué à moi-même »¹⁴². La responsabilité n'est pas l'obligation qui se définit dans l'élection. Il y a la responsabilité avant la liberté. L'anarchie – sans principe, sans commencement – m'extrade jusqu'à ce que je n'ai jamais assumé. Je peux donc d'emblée me poser dans la passivité subordonnée au *Me voici*.

« Passivité de l'extradition obsidionale où se livre à l'autre cette extradition même, [...] ; énoncé du “me voici” ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie. Mais faire ainsi signe au point de se faire signe [...]. C'est [...] le pour-l'autre de la proximité ; de la proximité qui de toutes parts me cerne »¹⁴³. Le dire, comme le signe, *me voici!* devant l'autre est déjà signe de la donation même du signe. Même si je ne prends aucune attitude, il s'agit d'une position ; « impossibilité de se taire ». C'est « le scandale de la sincérité ». « La sincérité qui doit se joindre au donner. Elle est inséparable du donner, car c'est elle qui ouvre les réserves. [...] La main qui donne épuise ses réserves sans pouvoir rien dissimuler »¹⁴⁴. La main qui donne ne doit pas mettre quelque chose de côté pour soi-même. Je dois vouer à l'autre non seulement mon âme, aussi mon corps. « Arrachement-à-soi-pour-un-autre dans le donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche ; non point l'anodin d'une relation formelle, mais toute la gravité

¹⁴¹ *AE*, p. 222.

¹⁴² Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », in *AT*, p. 114.

¹⁴³ *AE*, pp. 223~224.

¹⁴⁴ *DMT*, p. 224.

du corps extirpé de son conatus essendi dans la possibilité du *donner* »¹⁴⁵. Par conséquent, « le *me voici* signifie astriction au donner, aux mains pleins, à la corporéité ; le corps est la condition même du donner, avec tout ce que coûte le donner »¹⁴⁶. Le *me voici* doit être compris en tant que prise en charge si extrême au point de donner jusqu'à la dernière goutte.

« Signe donné à l'autre de cette signification même, le "me voici" me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même »¹⁴⁷. *Me voici* ne témoigne pas de Dieu au nom de Dieu. Dieu n'est pas énoncé. C'est le témoignage de l'Infini. *Me voici* est la première parole que l'Infini s'inscrit au langage. Toutefois, ce dont l'Infini témoigne n'est pas thématiqué, parce que l'Infini est arrière-pensée trop haut, il ne se présente jamais. Aucune présence n'est capable de l'Infini. C'est donc impossible de faire l'expérience de l'Infini. Il n'apparaît que dans l'exigence éthique. L'éthique est au-delà de l'expérience même et elle requiert un sujet obéissant d'une obéissance précédant tout entendement du commandement. Donc, le sujet qui dit *Me voici* devant l'autre reconnaît assumer la responsabilité qui lui incombe. « Témoigné – et non thématiqué – dans le signe fait à autrui, l'Infini signifie à partir de la responsabilité pour autrui, de l'un pour l'autre, d'un sujet supportant tout – sujet à tout – c'est-à-dire souffrant pour tous, mais chargé de tout »¹⁴⁸.

Dans le « me voici » qui est obéissance à l'exigence éthique m'ordonnant à l'autre, le je « n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout* »¹⁴⁹. Dans la passivité du sujet obéissant, il y a la possibilité d'obéir à l'obéissance. « Possibilité de trouver, anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même – ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'Infini se passe »¹⁵⁰. C'est l'inspiration. L'inspiration soulève en moi le grand vent de la vie pour l'autre, jusqu'à la

¹⁴⁵ *AE*, p. 222.

¹⁴⁶ *DMT*, p. 220.

¹⁴⁷ *AE*, p. 233.

¹⁴⁸ *AE*, p. 232.

¹⁴⁹ *AE*, p. 255.

¹⁵⁰ *AE*, p. 232.

mort pour lui. Elle doit donc être comprise comme un sens éthique pour le sujet responsable. Et aussi, elle peut être comprise comme une réponse de savoir comment le sujet devient auteur de l'obligation à laquelle il se soumet. L'ordre de l'obligation par lequel l'Infini m'ordonne à l'autre n'est jamais représentable. Malgré cela, le sujet est tenu d'obéir, tenu de subir. Il y a là comme une hétéronomie. Mais, l'ordre ne retentit que dans la bouche de celui qui obéit. Autrement dit, il ne s'entend que dans l'obéissance, il ne s'énonce que par la voix qui lui répond. Je deviens l'« auteur de ce qui m'avait été à *mon insu* insufflé »¹⁵¹. L'hétéronomie se retourne alors en autonomie. Ce retournement est la modalité de l'éthique. La réponse de l'obéissance, l'obligation, l'ordre et la voix du témoignage se condensent dans le « me voici ». Et, dans ce « me voici », le sujet est affecté ainsi par l'autre. Le « me voici » fait me sortir de l'ombre où ma responsabilité aurait pu être éludée.

Le témoignage de l'Infini – *Me voici* – est une réponse où s'entend le moi. Je ne peux donc entendre l'exigence de la responsabilité pour l'autre qu'en moi, et puis je deviens concret dans le « me voici » pré-réfléchi de la réponse. C'est-à-dire, dans le « me voici » que se passe la rencontre avec le visage de l'autre, j'ai l'unicité d'élus. L'exposition à l'assignation par l'autre ; je m'expose sous le regard de l'autre. Personne ne peut répondre à ma place. Ma responsabilité où je ne suis pas interchangeable, où je suis irremplaçable n'a pas originellement de réciprocité. Mais, par ailleurs, « peuples où chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour – ou sans attendre son tour – du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité : *moi*, c'est-à-dire *me voici pour les autres*, à perdre radicalement sa place – ou son abri dans l'être, à entrer dans l'ubiquité qui est aussi une utopie »¹⁵². L'unicité du sujet élu, originaire et intransférable, ne saurait mépriser la question de la pluralité. Toutefois, parmi les individus responsables les uns envers les autres, la relation asymétrique du face-à-face que l'autre m'impose demeure maintenue. C'est-à-dire, la réciprocité entre le moi et son autre ne se rétablit pas. En revanche, il y a l'ordre de la justice, car il y a le tiers à côté de celui qui m'est un autre.

¹⁵¹ *AE*, p. 232.

¹⁵² *AE*, p. 283.

Chapitre 4 : L'interposition du tiers ; la correction de l'asymétrie et la naissance de la justice

I. L'entrée du tiers

S'il n'y que moi et l'autre comme Adam et Ève ou comme Robinson Crusoé et Vendredi¹ dans une île déserte, je ne pourrais me dévouer que pour l'autre et je ne pourrais vivre que pour lui. « Mais nous ne sommes jamais, moi et l'autre, seuls au monde ; il y a toujours un tiers : les hommes qui m'entourent »². S'il n'y a que moi et l'autre qui utilisent le langage menacé, si l'usager de ce langage rare ne sont que deux au monde, je ne vais répondre que pour lui qui ne dialogue pas avec d'autres personnes sauf moi. Si je me coupe de lui, il va mourir sans laisser un mot à transmettre. Donc, si j'imagine la solitude de la personne que sa langue maternelle ne se parle pas comme le véhicule du dialogue, je ne pourrais pas laisser cette personne seul avant de mourir. Mais, je sais parler sa langue maternelle mais aussi la langue officielle. Quand je suis seul avec elle, mon don pour les langues ne se révèle que pour elle. Cependant, il y a le tiers qui partage la langue officielle avec moi. Le tiers aussi, c'est lui qui veut également dialoguer avec moi.

Dans le face-à-face, j'ai à faire à une personne. Dans ce cas-là, ma responsabilité infinie pour l'autre ne fait pas question. Mais, je n'ai jamais affaire à une seule personne. Parce que je vis en société multiple. En effet, « le visage qui le[me] regard se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité »³. « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »⁴. Le tiers était toujours déjà dans le visage et les yeux d'autrui. C'est-à-

¹ Cf., Daniel Defoe, *Robinson Crusoé*, Le Livre de Poche, coll. « Classiques », 2003.

² « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas*, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel(Suisse), 1989, p. 10.

³ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 234. (Dorénavant abrégé *TI*)

⁴ *TI*, p. 234.

dire, la révélation du tiers se produit simultanément avec l'épiphanie du visage d'autrui. En fait, le visage « se dit en hébreu *faces(panim)*, au pluriel, comme pour indiquer que cette image que l'on perçoit, ou ne perçoit pas, ne saurait en aucun cas contenir l'intégralité de l'être. La présence d'Autrui indiquée par le visage renvoie inlassablement à une pluralité qui le dépasse »⁵. La pluralité exprime la dimension publique. Donc, le visage qui est implicitement ouvert au tiers introduit d'emblée la dimension universelle. L'autre que Levinas appelle le visage nous met en relation avec la tiers, le quatrième, le cinquième, le sixième... Autrement dit, dans le visage de l'autre, tous les autres sont représentés. À ce compte-là, ma responsabilité pour l'autre est-elle en elle-même originellement pour tous les autres? « L'épiphanie du visage [...] atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent »⁶.

En quelque sorte, tous les autres sont désignés sous le nom de tiers. Le tiers renvoie à l'ensemble des autres hommes plutôt qu'à la personne troisième personne grammaticale. Il n'est pas encore, à ce niveau, substantiel, mais abstrait. Mais, si le tiers comme une troisième personne interrompt le face-à-face entre moi et l'autre, l'obsession de ma responsabilité immédiate pour l'autre, selon le système levinassien, ne marcherait pas parfaitement. « La responsabilité pour l'autre homme est, dans son immédiateté, certes antérieure à toute question. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est sujétion au prochain? Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable. Qu'ai-je à faire? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité? Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre? Naissance de la question »⁷. La responsabilité est imposée sans dérobade possible au sujet interpellé par l'autre dans le face-à-face. Tant qu'il n'y a qu'autrui, il n'est pas effectivement difficile que je fasse tout ce qu'il veut. Mais, avec la prise en compte du tiers, les choses se compliquent. Tout d'abord, la responsabilité se limite. C'est la naissance de la question. La « *naissance de la question* », c'est donc le tiers. « La *naissance*, car le tiers n'attend pas, il vient à l'origine du visage et du face-à-face. [...] la

⁵ Annabel Herzog, *Penser autrement la politique : Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997, p. 181.

⁶ *TI*, p. 234.

⁷ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2010, p. 146. (Dorénavant abrégé *AT*)

naissance de la *question comme question*, car le face-à-face aussitôt se suspend, il s'interrompt sans s'interrompre, *comme* face-à-face, comme duel de deux singularités. L'inéluctable du tiers est la loi de la question. Question d'une question, comme adressée à l'autre et depuis l'autre, l'autre de l'autre, question d'une question qui certes n'est pas première (elle vient après le *oui* à l'autre et le *oui* de l'autre) mais que rien ne précède. Rien, et surtout personne »⁸.

Le tiers se trouvait en dehors de la relation singulière du face-à-face. En d'autres termes, le face-à-face asymétrique était à l'écart de toute collectivité de semblables où l'autre et moi serions juxtaposés avec le tiers. Mais, le tiers était en permanence coprésent, sans être purement absent, dans l'intimité du face-à-face. Même si le tiers ne me regard pas immédiatement comme autrui qui me regard, dans les yeux d'autrui, il me regard sans me regard. Il ne peut que me concerner. La présence du tiers dessine d'ores et déjà l'intrigue qui me lie à la fois à l'autre et au tiers⁹. Autrement dit, je dois d'ores et déjà réfléchir à ce que ma responsabilité peut s'étendre au tiers, voire à la communauté de tous les hommes. Parce que, à travers le tiers, la référence à la multiplicité et la transition à la multiplicité ne limitent pas la présence du tiers à une seule personne. J'ai affaire à une multitude de personnes, et, par conséquent, je dois prendre en compte les relations entre personnes et l'ensemble des contextes.

Pour Levinas, « le face-à-face est éthique »¹⁰. Et, l'éthique exprime la responsabilité infinie d'un un pour un autre un dans le rapport de deux uns. Donc, l'éthique est asymétrique. Ma responsabilité est, dans le face-à-face, sans limite envers l'autre. Mais, l'entrée en scène du tiers rend ce rapport éthique duel, paradoxal. L'éthique selon Levinas s'applique bien au type de dualité sans réciprocité ni interversion ni interchangeabilité. Et pourtant, n'est-ce pas que cette dualité suppose déjà la multiplicité ? Malgré cela, une multitude de tiers troublerait, dérangerait la dualité. De prime abord, je ne peux pas prendre la responsabilité infinie en considération des tiers. Par exemple, si je ne prête attention qu'à la deuxième personne et qu'au deux de la relation éthique, et si je le fais

⁸ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 63. (Dorénavant abrégé *Adieu*)

⁹ « Si nous étions à deux : [...] à deux, je suis lié à l'Autre. Mais malheureusement nous sommes trois – pour le moins – il y a toujours le tiers qui arrive ». Emmanuel Levinas, « L'intention, l'événement et l'Autre : Entretien avec C. von Wolzogen », in *Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007/1 – n°93, p. 15.

¹⁰ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 64.

jusqu'au bout, en m'accordant absolument à sa requête, je risque de commettre une injustice profonde envers la troisième personne, qui est aussi l'autre de l'Autre, l'Autre du face à face éthique. Mais si je me rends d'emblée à l'appel des tiers, je risque de faire un tort irrémédiable au Visage de la deuxième personne. « L'exceptionnelle position du moi en tant que le seul qui ait à répondre d'autrui, se trouve ainsi entendue à partir de la généralité des lois du Code qui s'appliquent à tous. Car en effet dans la multiplicité sociale nous ne sommes pas à deux avec le prochain dont le je à répondre, mais avec le tiers et le quart, etc.. Chacun au moi est un autre! La relation exclusive du moi au prochain est modifiée. Comment, en effet, répondre de tous? »¹¹ Je ne peux négliger personne. Mais, il n'y a pas de responsabilité qui profite à la fois à la deuxième personne et à la troisième personne. La responsabilité exclusive pour l'Autre n'est possible qu'au détriment de l'autre Autre, l'autre de l'autre. Je me retrouve dorénavant impliqué dans une relation non-éthique. L'obsession par le tiers interrompt la relation du face-à-face éthique. Pour l'autre et le tiers ou pour l'autre et les tiers, je ne peux que tenir compte de la correction, la limite de la responsabilité. De plus, sous le regard du tiers, moi et l'autre sont réunis. Je suis l'un parmi plusieurs visages. Sous son regard, nous sommes égaux. « Les rôles ne sont plus fixes, et s'intervertissent : le tiers est également mon prochain, et mon prochain devient alors tiers et s'éloigne de moi »¹². Je ne suis plus sans devenir l'autre comme dans la relation du face-à-face éthique. Je pourrai aussi devenir à mon tour « l'autre de l'autre, le différent, le sujet du droit, à l'égal, anonymement, de tous les autres sujet – [...] *devenir personne*, comme toutes les personnes »¹³. C'est le retournement qui m'arrive. « Le tiers comme limitation de la persécution qu'Autrui me fait subir. Il faut limiter la persécution du soi par Autrui... pour que *ma vie* soit vivable »¹⁴.

Le tiers, « c'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question »¹⁵. Dans la responsabilité pour l'autre, je me substitue, me sacrifie au premier venu qui se mettra en couple avec moi. Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et à l'autre. En d'autres termes,

¹¹ Augusto Ponzio, *Sujet et Altérité sur Emmanuel Lévinas suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 145.

¹² Michel Vanni, « Pour une praxis asymétrique : L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* n°14 automne 2002, p. 22.

¹³ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 66.

¹⁴ François-David Sebbah, *Lévinas : Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2^e tirage, p. 189.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 245. (Dorénavant abrégé *AE*)

il n'y a pas de relation où je serais l'autre de l'autre, où l'autre serait un autre moi. Par conséquent, je suis unique et je suis élu comme sujet d'un privilège de la responsabilité indéclinable. L'autre m'accable dans la proximité de plus en plus proche, m'obsède dans la proximité, jamais trop proche. « Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre : je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un »¹⁶. Si la proximité m'ordonne qu'autrui tout seul, je suis responsable de lui même quand il m'ennuie, même quand il me persécute. Cela ne pose pas de problèmes. « La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question : précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers »¹⁷. La présence du tiers à côté d'autrui, soit « *ensemble-dans- un-lieu* »¹⁸ confère un sens nouveau à la proximité de l'espace de la contiguïté. Par exemple, non seulement j'établis la relation interpersonnelle avec autrui, mais aussi je l'établis avec les autres hommes. Sur le plan ontologique, je suis placé sur le terrain de la coprésence, de la contemporanéité, du rassemblement. C'est-à-dire, mon être et celui de tous les autres subissent l'assimilation objectivante, thématique sur le même plan. Je dois donc connaître de la proximité qui serait exclusive. Où est la proximité la plus proche? « Qui est [...] le premier dont il faut répondre, le premier à aimer? »¹⁹ La proximité à deux, à l'instant où je prends conscience de la présence du tiers, s'étend à la responsabilité pour tous les autres. « Ne suis-je pas alors exposé à trahir l'un au profit de l'autre? Pour éviter cette infidélité à tous les autres au profit du prochain le plus proche, je serai donc inévitablement amené à m'abstraire de ma responsabilité exclusive pour le prochain, à comparer, à peser, autrement dit, à me situer dans le monde de la généralité et de la thématique »²⁰. La proximité d'une pluralité humaine! La situation où tous les autres m'obsèdent me fait sortir du face-à-face éthique.

L'homme est un *zoon politikon*. C'est-à-dire il est un être social. Mais, au sens du duo asymétrique, nous pensons comme si nous étions seulement deux. C'est donc pré-

¹⁶ *AE*, p. 246.

¹⁷ *AE*, p. 245.

¹⁸ *AE*, p. 245.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *À l'heure des nations*, Paris, Les Édition de Minuit, 2014, p. 204.

²⁰ Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément, Paris, PUF, 2007, p. 239.

politique, pré-social. « Le face-à-face ne permet de penser l'édification d'une société humaine. Pour bâtir une Cité, ou pour construire un ordre politique, il faut en effet introduire la question du tiers c'est-à-dire réfléchir aux paramètres qui respectent et organisent la pluralité humaine. Autrui n'est jamais seul face à moi, celui-ci doit aussi répondre du tiers "à côté" de lui. Il lui faut dès lors s'interroger sur des questions de priorité, comparer et juger, en se demandant, par exemple, ce qu'est autrui pour le tiers et, le cas échéant, en défendant ce tiers contre lui »²¹. Le tiers qui m'est encore un autre m'ouvre le temps de l'universalité après le temps de la singularité. Autrement dit, il m'ouvre l'horizon objectif dans lequel chaque individu est lié à tous les autres au sein d'une communauté. « Il y faut un tiers. Quoi qu'il en soit, dans la relation avec autrui je suis toujours en relation avec le tiers. Mais il est aussi mon prochain. A partir de ce moment la proximité devient problématique : il faut comparer, peser, penser, il faut faire la justice, source de la théorie. Toute la récupération des Institutions – et de la théorie elle-même – de la philosophie et de la phénoménologie : expliciter l'apparaître – se fait selon moi, à partir du tiers. Le mot "justice" est en effet beaucoup plus à sa place là où il faut non pas ma "subordination" à autrui, mais l'"équité". S'il faut l'équité il faut la comparaison et l'égalité : l'égalité entre ce qui ne se compare pas. Et par conséquent le mot "justice" s'applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu'à la relation avec autrui. Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté »²². Il faut d'ores et déjà l'heure de la justice.

II. De la responsabilité à la justice

Le fait de la présence du tiers instaure la justice. L'immédiateté du face-à-face éthique ne m'a toujours endetté que pour l'autre face à moi. Et ma dette m'approche de la proximité en tant qu'obsession non-réciproquable. Il s'agit d'une relation avec l'autre

²¹ Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 109~110.

²² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, pp. 132~133. (Dorénavant abrégé *DQVI*)

envers lequel j'ai des obligations. Mais, à l'extérieur de ma relation avec l'autre, il y a le tiers. L'autre est mon prochain. Le tiers est-il aussi mon prochain? « Est-ce que je sais ce que mon prochain est par rapport au tiers? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime? »²³. Le tiers peut avoir été victime à cause de sa place située à côté de l'autre. Je ne peux pas donc ignorer la requête du tiers. Il y a là une obsession par le tiers. Par le fait que je me trouve devant le prochain et le tiers, il me faut comparer les deux, les peser, les juger. « Je dois porter jugement là où je devais d'abord prendre des responsabilités. Là est la naissance du théorique, là naît le souci de la justice qui est le fondement du théorique. Mais c'est toujours à partir du Visage, à partir de la responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, qui comporte jugement et comparaison, comparaison de ce qui est en principe incomparable »²⁴. Il faut faire la justice pour vivre dans un monde de citoyens avec le tiers. « Le souci de justice [...] est l'esprit dans la société »²⁵.

La société fonctionne selon un ordre rationnel qui tend vers un système de relations susceptibles d'échange, dans la mesure où elles sont réversibles, symétriques et commensurables. Donc, je suis compté parmi les autres et je suis jugé comme membre de la société. Ma subjectivité peut être dite en termes de citoyen « avec tous les devoirs et droits mesurés et mesurables que comporte le Moi équilibré ou s'équilibrant par le concours des devoirs et la concurrence des droits »²⁶. « Il y a citoyen parce qu'il y a société »²⁷. C'est « le retournement du sujet incomparable en membre de société ». Cela signifie aussi la transition de la relation sans réciprocité à la relation qu'il y a une réciprocité, une égalité. C'est-à-dire, l'invisibilité du(es) visage(s) unique(s) devient visible dans la société. « Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre : être. Tout est ensemble, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, mettre en relation, juger, savoir, et demander *ce qu'il en est* de..., transformer la matière. A partir de la représentation se produit l'ordre de la justice modérant ou mesurant la *substitution* de moi

²³ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, p. 84.

²⁴ Emmanuel Levinas, « Philosophie, Justice et Amour », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 122. (Dorénavant abrégé *EN*)

²⁵ *AE*, p. 249.

²⁶ *AE*, p. 250.

²⁷ Jean-François Rey, *Lévinas : Le passeur de justice*, Paris, Michalon, 2004, p. 56.

à l'autre et restituant le soi au calcul. La justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente »²⁸. L'autre ne peut plus jouir de tous les privilèges par rapport à moi car l'absoluité de ma responsabilité pour lui doit être corrigée. « Correction et limitation nécessaire pour que précisément ma responsabilité pour Autrui (qui sera toujours *cet* Autrui, *ce* visage) ne me fasse pas porter tort à l'autre Autrui, l'autre de l'autre »²⁹.

« *L'apparoir* de l'être appartient à son train même d'être [...]. sa phénoménalité est essentielle [...]. l'être ne peut se passer de conscience à qui la manifestation est faite »³⁰. Il y a la question de conscience³¹. Et l'entrée du tiers, c'est juste le fait de la conscience. C'est parce que le visage de mes prochains devient visible. Cela signifie aussi l'implication du rassemblement, de la synchronie de l'intentionnalité, de l'intellect, de la thématization. Donc, la question de conscience est posée dans la justice. « Le fondement de la conscience est la justice »³². La justice se fait dans la communauté des genres, dans le terrain commun à moi et aux autres. « Mais la justice ne peut s'établir que si Moi – je – toujours évadé du concept du Moi, toujours désitué et destitué de l'être, toujours en relation non réciproquable avec l'Autre, toujours pour-Autrui, je peux me faire, autre comme les autres »³³. La justice rend possible la responsabilité d'autrui pour le tiers ou du tiers pour autrui. Je peux donc amener le souci à mon sort. Cependant, tout le discours de la justice se met en mouvement au nom de la responsabilité pour autrui, car c'est l'éthique qui fonde la justice. « C'est que tout cela finalement est fondé sur la relation à l'autre, sur l'éthique – sans laquelle je n'aurais pas recherché la justice. La justice est cette façon dont je répons au visage que je ne suis pas seul au monde avec l'autre »³⁴. Ainsi,

²⁸ *AE*, p. 247.

²⁹ François-David Sebbah, *Lévinas : Ambiguïtés de l'altérité*, op. cit., p. 187.

³⁰ *AE*, p. 206.

³¹ « La première question dans l'inter-humain est question de justice. Il faut désormais savoir, se faire une conscience. À ma relation avec l'*unique* et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité – présence ou représentation – de l'être, la thématization et la visibilité du visage en quelque façon dé-visagé comme simple individuation d'individu. », Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *AT*, p. 146.

³² *AE*, p. 249.

³³ *AE*, p. 250.

³⁴ Emmanuel Levinas et al., « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », in *Philosophie* n°112, 2011, p. 17.

s'il y a la justice pour moi, si mon salut a un sens, « c'est encore à partir de ma responsabilité »³⁵.

La responsabilité éthique ne risque-t-elle pas de dégénérer dans toute relation sociale, dans la justice sociale? S'il est nécessaire de modérer le privilège de l'autre dans la justice, n'est pas que l'asymétrie est supprimée? En dépit de cette inquiétude, Levinas la balaye. « Toutes les relations humaines en tant qu'humaines *procèdent* du désintéressement. L'un-pour-l'autre de la proximité, n'est pas une abstraction déformante. En elle se montre d'emblée la justice, née, ainsi, de la signifiante de la signification, de l'un-pour-l'autre de la signification. Ce qui veut dire concrètement ou empiriquement que la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'«équilibre social» mettant en harmonie des forces antagonistes »³⁶. Personne ne pourrait se soustraire au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre, car la justice se montre d'emblée dans la proximité. « En aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique, une «neutralisation» de la gloire de l'Infini, dégénérescence qui se produirait au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le *duo* initial deviendrait *trio*. Mais la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux : la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. L'oubli de soi meut la justice »³⁷.

« La justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage »³⁸. C'est-à-dire, la justice découle de la proximité à partir de laquelle peut se formuler et se déployer l'injonction éthique. « La description de la proximité [...] de l'un-pour-l'autre, sous-tend la *société*, laquelle commence dès l'entrée du troisième homme et où ma *réponse* antérieure à tout problème, c'est-à-dire ma responsabilité, à moins de s'abandonner à la violence, pose des problèmes. Elle en appelle alors à la comparaison, à la mesure, au savoir, aux lois, aux institutions – à la justice. Mais

³⁵ *AE*, p. 250.

³⁶ *AE*, pp. 247~248.

³⁷ *AE*, p. 248.

³⁸ *AE*, p. 246.

il importe à l'équité même de la justice d'englober la signification qui l'avait dictée »³⁹. Le tiers appelle la justice dès l'épiphanie du visage dans le face-à-face. Son surgissement sans attente interrompt en quelque façon ma responsabilité éthique au profit de l'unicité de l'autre. Parce que je passe d'un terme irréductible à la relation à un terme réductible à la relation. En d'autres termes, la proximité précède tout engagement, c'est anarchique. Mais la justice vise à rétablir l'ordre dans cette anarchie. Faut-il alors penser à dissocier proximité et justice? « Même si elle[l'expérience du tiers] est définie comme interruption du face-à-face, [...], origine de la justice et de la question comme mise en question, ce n'est pas une intrusion seconde. L'expérience du tiers est dès le premier instant *inéluçtable*, et inéluçtable dans le visage ; même si elle interrompt le face-à-face, elle lui appartient aussi »⁴⁰. La proximité et la justice ne peuvent pas dichotomiquement se diviser. La justice n'annule jamais la signification de la proximité. Elle sort de la proximité avec sa signification comme cordon ombilical. Et ce cordon ombilical teinte à plein la justice. La justice naît à partir de la signification de la proximité.

« C'est pour la justice que tout se montre et à l'extravagance de la substitution se superpose, de par les exigences de la responsabilité elle-même qu'est la substitution, un ordre raisonnable, l'ordre ancillaire ou angélique de la justice et dès lors le fait même de *voir*, de voir clair partout et de tout relater »⁴¹. L'extravagance de la substitution, de la proximité engendre le problème non problématique. Ma responsabilité pour tous doit se limiter, dès lors la responsabilité illimitée, initiale peut s'oublier. Mais, la non-indifférence de la responsabilité se manifeste encore pour la justice, dans la justice. Le calcul, la pesée et le jugement dans la justice ne sont donc utilisés que dans la mesure où l'humain de l'homme se maintient. La justice vise à ce qu'aucun ne connaisse la misère de la faim. « De la responsabilité au problème – telle est la voie. Le problème se pose par la proximité elle-même qui, par ailleurs, en tant que l'immédiat même, est sans problèmes. L'extra-ordinaire engagement d'Autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'Etat, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe. La philosophie est cette mesure apportée à l'infini de l'être-pour-l'autre de la

³⁹ *AE*, p. 146. n° 1.

⁴⁰ *Adieu*, p. 190.

⁴¹ *AE*, p. 251.

proximité et comme la sagesse de l'amour »⁴². Les contenus de la justice varient selon les époques. Et nous espérons toujours la justice meilleure. Parce que « nous vivons dans une société où il faudrait une justice encore meilleure »⁴³. La justice doit donc se remplir continuellement elle-même des contenus améliorables. Cependant, le cœur de ces contenus est la pensée du pour-l'autre de la responsabilité comme charité originelle et primordiale, comme gratuité en face du visage de l'autre. C'est-à-dire, le fond de la justice est la charité et la philosophie serait l'apparition d'une sagesse du fond de la charité initiale. Plus précisément, « comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie [est] : sagesse de l'amour au service de l'amour »⁴⁴.

La justice n'est pas pensable sans la signification humaine. La justice pensable à partir de la signification ne doit pas donc être prise « pour une loi anonyme des “forces humaines” régissant une totalité impersonnelle »⁴⁵. Elle ne se retranche pas de la responsabilité pour l'autre. Elle suppose l'humanité de la proximité dans la mesure où elle compare, rassemble et pense en le désintéressement. « Infini inoubliable, rigueurs toujours à adoucir. Justice toujours à se rendre plus savante au nom, en souvenir de la bonté originelle de l'homme envers son autre où, dans un dés-intér-essement éthique – [...] – s'interrompt l'effort inter-essé de l'être brut persévérant à être. Justice toujours à parfaire contre ses propres duretés »⁴⁶. La justice est le lieu où l'excédent de générosité que je dois avoir à l'égard de l'autre s'infiltrer. Bien qu'il faille peser, juger en justice, autrement dit, bien que la comparaison calculable naisse dans la justice, la justice marque toujours une subordination de moi à l'autre. Parce que je ne commence pas dès le début par contempler les autres à l'extérieur d'eux. « L'un dans l'un-pour-l'autre n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout* »⁴⁷.

Tous doivent être égaux devant la justice. En permettant la production de l'égalité, il se produit en même temps la réciprocité des droits et des devoirs, la réversibilité des

⁴² *AE*, p. 251.

⁴³ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), p. 112.

⁴⁴ *AE*, p. 253.

⁴⁵ *AE*, p. 251.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, « L'Autre, Utopie et Justice », in *EN*, p. 260.

⁴⁷ *AE*, p. 255.

places et des fonctions, la correction de l'asymétrie éthique. C'est la conséquence nécessaire issue de la question de l'harmonie et de l'ordre de l'être par la manifestation de la multiplicité. La justice exige donc de tous une action juste. Parce que l'inscription possible pour tous dans un espace homogène, un même temps est garantie par le système qui mène l'action juste. C'est la raison pour laquelle la justice fonde les institutions, la justice fait intervenir la règle sociale. Bon nombre de situations concrètes ne relèvent pas de l'asymétrie éthique moi-visage. La foule nombreuse est globalement régie par le droit et la morale, par des normes, des valeurs, des codes culturels. Au lieu de courir le risque de manquer de charité, il faut consentir à comparer, à juger les incomparables, tous uniques. Et aussi, il faut consentir au « regard en surplomb posé sur la diversité étalée devant elle[la justice] »⁴⁸ pour porter les jugements. Par là même, il faut une politique et un État indispensables qui supportent la justice.

III. La source de légitimité de la politique et de l'État

« Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité »⁴⁹. La collectivité qui dit Nous « sent l'autre à côté de soi et non pas en soi. C'est aussi la collectivité qui s'établit nécessairement autour d'un troisième terme qui sert d'intermédiaire, qui fournit le commun de la communion »⁵⁰. Par la présence du tiers, la relation entre moi et l'autre se fait rassemblement. C'est-à-dire, l'État commence dès qu'il y a le tiers à côté d'un couple, moi et l'autre. La multiplicité humaine rend presque impossible la relation du face-à-face car la visée de l'État consiste à organiser, calculer cette multiplicité d'hommes. État considère donc l'individu dans son genre, à travers les institutions. La responsabilité interpersonnelle touche à l'individu en tant qu'unique. C'est l'œuvre de l'individu dans

⁴⁸ Michel Vanni, « Pour une praxis asymétrique : L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », art. cit., p. 28.

⁴⁹ *TI*, p. 334.

⁵⁰ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1993, pp. 161~162.

son unicité de responsable. La responsabilité, comme la condition d'otage, doit répondre de ce qui n'a jamais fait, d'un passé qui n'avait jamais été présent. Et alors, si les uniques doivent rentrer sous le genre par l'État, il faut attentivement examiner si l'État n'est pas déduit à partir de la définition de l'homme « loup pour l'homme » plutôt qu'otage de l'autre homme. En quelque façon, il paraît rationnel que la guerre de tous contre tous soutient la fondation d'un État légal, parce que les principes généraux auxquels on se plie provient de l'État légal. L'État est donc nécessaire pour garantir la sécurité de la menace de tous contre tous, pour mettre fin à leurs violences mutuelles. Ainsi, Hobbes soutient que l'État surgit de la nécessité de gouverner les comportements des hommes, de limiter la cruauté naturelle des hommes. Pour Hobbes, cela revient à dire que la première fonction de l'État consiste à gouverner, à limiter la violence des hommes. Mais, le pouvoir absolu de l'État risque toujours d'abuser de la violence de lui-même. Autrement dit, l'État est à chaque instant menacé par la tentation totalitaire. Il tend à introduire la violence tyrannique et « l'universalité anonyme de l'État »⁵¹, en négligeant l'unicité de l'autre et tend à commettre des violences sur les individus. Dans le monde de Hobbes, l'État ne fixe son regard que sur la violence issue de la peur vers autrui sans égard pour l'amour pour autrui. Il saisit le citoyen en prétendant que seul il garantit la sécurité, en faisant tenir l'autre face à moi pour un ennemi potentiel pour concentrer davantage de pouvoirs dans un pouvoir absolu.

Ne devons-nous pas tout d'abord penser à l'homme qui n'est pas loup pour autrui? Levinas ne pense pas que l'État sort d'une limitation de la violence. Sa pensée est à l'antipode de celle de Hobbes. Dans la perspective que Levinas a suivie, l'État procède également de la responsabilité de l'un pour l'autre. Et la responsabilité est précisément un lien sans contrat. « Le passage de l'inégalité éthique – de ce que nous avons appelé dissymétrie de l'espace intersubjectif – à l'«égalité entre personnes», viendrait de l'ordre politique de citoyens dans un État. La naissance de l'État à partir de l'ordre éthique serait intelligible dans la mesure où j'ai aussi à répondre du tiers «à côté» de mon prochain. Mais qui est à côté de qui? L'immédiateté de ma relation au prochain est modifiée par la nécessité de comparer les hommes entre eux et de les juger. Recours à des principes universels, lieu de la justice et de l'objectivité. – La citoyenneté ne met pas fin à la

⁵¹ *TI*, p. 342.

centralité du Je. Elle la revêt d'un sens nouveau : sens révocable. L'État peut se mettre à fonctionner selon les lois de l'être. C'est la responsabilité pour autrui qui mesure la légitimité de l'État, c'est-à-dire sa justice »⁵². Je peux céder ma responsabilité dans l'État qui rend possible la justice. Toutefois, « ce qui fonde cette exigence de justice, ce qui m'oblige à chercher justice, c'est le fait que je suis responsable de l'autre homme »⁵³. Même si la justice se constitue dans une limitation de la proximité, l'éthique ne disparaît pas dans la justice.

Si l'État est livré à ses propres nécessités, s'il croit donc être à lui-même son propre centre, il va être dirigé par son déterminisme propre. C'est un État où la relation interpersonnelle est impossible, qui porte potentiellement la violence. L'État ne consiste pas à régir les masses humaines. Il doit plutôt assurer en totalité la relation interpersonnelle, devenir terrain qui rend possible l'humanité de l'homme. Il ne peut pas donc s'entêter à se réclamer d'une invariable justice logiquement déduite. La justice, malgré sa rigueur, pour l'unique infiniment responsable, laisse la possibilité de trouver quelque chose au-delà de cette rigueur de la justice toujours rigoureuse. C'est-à-dire, la justice peut se révolter contre la justice actuelle pour une justice plus juste dans l'État libéral. Elle ne peut donc pas se prétendre définitive dans un État libéral. « La justice se veut toujours et s'efforce d'être toujours meilleure. L'État libéral n'est pas une notion purement empirique – il est une catégorie de l'éthique où, placés sous la généralité des lois, les hommes conservent le sens de leur responsabilité, c'est-à-dire leur unicité d'élus à répondre »⁵⁴. Lorsque le verdict de la justice est prononcé dans la généralité des lois, même si c'est la part de chacun, il reste, pour « l'unicité humaine dans chacun des citoyens réunis en nation »⁵⁵, la possibilité de trouver quelque chose de plus qui atténue le verdict, qui entende l'appel personnel. C'est la charité pour l'autre homme qui peut faire passer l'existence de l'autre homme avant la mienne.

La justice issue d'une bonté initiale doit tracer le chemin s'approchant de l'autre qui souffre sans démentir son verdict rigoureux. Pour cela, Levinas s'est autorisé d'un

⁵² Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1997, p. 62

⁵³ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretiens*, op. cit., p. 138.

⁵⁴ Guy Petitdemange et Jacques Rolland, *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, Osiris, Paris, 1988, p. 62.

⁵⁵ Emmanuel Levinas, « Dialogue sur le penser-à-l'autre », in *EN*, p. 239.

apologue talmudique où les rabbins commentent deux passages contradictoires de la Torah. Dans l'un, Dieu « ne tourne pas sa face » (*Deutéronome*, 1:17). Dans l'autre, il « tourne sa face » (*Nombres*, 6:25). Et l'un (Aquiba) des rabbins conclut : « le premier s'entend avant le verdict, le second après ». Le premier concerne l'enseignement de la rigueur et l'impartialité stricte de la justice et le second concerne la charité de l'après-verdict. Il y a un espace pour la charité après la justice, donc la charité vient nécessairement à son heure, après l'exercice de la justice. Il faut regarder le visage après le verdict « car, si le moment institutionnel se confond avec un absolu et s'y refuse, s'il ignore toute miséricorde et ne traite pas le coupable en personne unique, malgré son iniquité, la possibilité d'une tyrannie institutionnelle devient alors possible, l'État méprisant dans ce cas sa véritable source de légitimité : la proximité du prochain. Ainsi, pour rester légitime, un État doit, à chaque instant, résister au vertige de la puissance sur des hommes privés de visage »⁵⁶. L'État doit s'adapter à la charité inspirée par le visage du prochain. L'État juste ne se sépare jamais de la charité ou de la miséricorde, donc il laisse toujours une place pour la manifestation d'une opinion favorable sur celui qui eut tort.

« L'État est législation ; c'est l'action de plusieurs en vue d'un but commun. [...] L'État va, par la loi universelle, vers ce qui est commun. [...] L'État procède de la Raison consciente de soi et s'élevant à l'universel »⁵⁷. Il faut des lois générales, des procédures juridiques. C'est la nécessité de l'État. Mais l'universalité d'une législation de l'État s'intéresse plus à l'utilité pour l'addition des termes qui composent l'ensemble qu'aux rapports humains. Et cette législation qui fait de l'universalité une efficacité prépare les bases fortes de l'obéissance devant la loi⁵⁸, mais « l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la hiérarchie, apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le monde se plie aux idées universelles. Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre

⁵⁶ Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, op. cit., p. 117.

⁵⁷ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 95.

⁵⁸ « l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à *faire la loi*, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider. », Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, pp. 32~33.

raisonnable »⁵⁹. Donc, n'est-ce pas qu'il convient que la loi humaine invente à partir de la proximité propre face à l'intrigue de l'humain? La loi humaine n'est pas le simple produit d'un accord pour garantir la sécurité commune à partir du déploiement des forces guerrières de l'état de nature. Elle résulte du fait de la proximité des hommes, donc elle doit prendre en charge tous ceux qui ont un visage. « Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité »⁶⁰. Le juge et le jugé sont en société où ils relèvent d'un même ordre, mais le juge devant un tribunal humain ne doit pas oublier non seulement l'équité mais aussi l'application de la loi placée dans la responsabilité de l'un pour tous. « Les juges doivent tourner leur face vers ceux dont ils ont dû sanctionner le comportement, fût-ce très sévèrement, une fois le verdict rendu, afin de garder mémoire des visages qui, chacun dans son unicité irremplaçable et dans l'immanence de sa mortalité, vivent en société avec soi. Cela signifie que celui qui subit sa peine ne doit pas être considéré comme déchu de son humanité mais, au contraire, appelé à la vivre »⁶¹. La décision du juge ne doit pas se borner à suivre une règle de droit ou une loi générale, elle doit être inventée sur la base de l'autre comme si la loi n'existait pas auparavant. La charité, la miséricorde et la justice procèdent de l'ordre de la responsabilité éthique, non pas de l'ordre de la raison universelle. Pour Levinas, même l'équité « n'est pas l'égalité, la proportionnalité calculée, la distribution équitable ou la justice distributive mais la dissymétrie absolue »⁶². L'obligation de la responsabilité ne s'enchaîne pas en effet au nom de la loi. Autrement dit, elle ne vient pas de la loi, la loi prononce plutôt la responsabilité comme « ce qui la rend irréductible à toutes les formes de légalité », « comme l'exception ou l'extra-ordinaire qui ne s'énonce dans aucun langage déjà formulé »⁶³. La responsabilité qui peut voir les larmes de l'autre ne découle jamais de la loi qui voit des visages flous derrière « un voile d'ignorance »⁶⁴. Au contraire, la loi

⁵⁹ Emmanuel Levinas, « Transcendance et Hauteur », in *Cahiers de l'Herne : Lévinas*, dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, l'Herne, 1991, p. 105.

⁶⁰ *AE*, p. 248.

⁶¹ Catherine Chalier, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, op. cit., p. 117.

⁶² Jacques Derrida, *Force de loi*, op. cit., p. 49.

⁶³ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 73.

⁶⁴ « Nous devons [...] invalider les effets des contingences particulières qui opposent les hommes les uns aux autres et leur inspirent la tentation d'utiliser les circonstances sociales et naturelles à leur avantage personnel. C'est pourquoi je pose que les partenaires sont situés derrière un voile d'ignorance. Ils ne savent pas comment les différents possibilités affecteront leur propre cas particulier et ils sont obligés de juger les principes sur la seule base de considérations générales », John Rawls, *Théorie de la justice*, trad., Catherine Audard, Paris, Éd. Points, 2009, p. 168. Pour la position originelle d'égalité dans la justice comme équité, le voile d'ignorance peut être effectif à condition que les mêmes principes soient

découle de « la loi éthique découlant de la vie d'un homme pour l'autre homme »⁶⁵. Par conséquent, le tribunal humain ne peut pas assumer toute responsabilité sans être animé de responsabilité envers l'autre avant toute loi.

Si c'est pour la justice que l'État se donne des institutions, qu'il établit des lois, la justice serait le but final de la politique. Tous les phénomènes politiques ont aussi partie liée avec la pluralité humaine. Ainsi, la politique organise, intègre la pluralité humaine et contrôle « l'animalité des hordes humaines »⁶⁶. C'est parce que les théoriciens politiques du XVII^e siècle affirmaient que dans l'état de nature l'homme a une propension irrésistible à se laisser glisser à la violence. Dans une anthropologie politique par rapport à la politique, « la violence serait absolument première, c'est-à-dire condition naturelle de la relation entre autrui et moi, et la construction d'un lien social et d'une communauté politique viendrait après-coup l'endiguer sinon la supprimer par l'effectivité d'un contrat fondateur »⁶⁷. Si la politique est au service de la limitation de la tendance violente de l'homme, elle prendrait une allure affrontant un ensemble d'individus agressifs. Cela signifie que le critère de l'action politique consiste implicitement en la discrimination de moi et l'autre. L'autre est l'ennemi, l'étranger, puisqu'il est autre que moi, étranger à moi.

En tant que l'autre est l'objet de la négation de mon côté, l'action politique serait froide et stérile. Comme le conflit est le mode premier de la relation intersubjective, la politique aurait nécessairement partie liée avec la violence. Tant que la politique est l'exercice du ralentissement de l'hostilité, elle n'entraînerait jamais le rappel des valeurs humaines accomplies dans l'État. D'après Levinas, l'espace politique est ouvert par le tiers. Cette pensée se raccorde également à la pensée fondatrice de l'État, c'est-à-dire la responsabilité, non pas la lutte. La nécessité de la politique dériverait donc du souci de justice et d'équité plutôt que de la violence. Autrement dit, elle dériverait du souci de la

toujours choisis. Et il peut certainement donner des avantages aux membres les plus désavantagés de la société. Mais, même si la position originelle où tout un chacun a la relation symétrique l'un à l'autre argumente les principes de la justice, les visages placés derrière le voile d'ignorance restent mutuellement désintéressés. Les personnes rationnelles, soucieuse de favoriser leurs intérêts accordent la justice comme équité au meilleur moyen pour chacun d'atteindre ses fins. Cependant dans cette justice, leurs larmes ne se voient pas.

⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 84. (Dorénavant abrégé *ADV*)

⁶⁶ *ADV*, p. 85.

⁶⁷ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 24.

justice ou du devoir de comparer l'autre et le tiers, de décider de leur priorités. Sans doute, il serait impossible d'inscrire cette pensée dans la tradition de la philosophie politique. Parce que pour Levinas, il est impossible de conduire la collectivité vers une politique qui passerait un contrat avec ses semblables en privilégiant éthique. Le domaine politique ne peut pas être pensé dans une éthique. Il y a donc la difficulté à organiser et intégrer des altérités qui ne me laissent pas aisément en paix. L'organisation et l'intégration, ce sont les fonctions de la politique, mais chez Levinas il n'y a pas de telle politique. « Il faut penser le rapport de l'éthique au politique chez Levinas en terme d'interruption »⁶⁸. Toutefois, l'interruption ne signifie pas l'interruption au sens exact du terme, elle signifie un hiatus entre l'éthique et la politique. Et cet hiatus nous demande de penser autrement la politique, de trouver la possibilité d'une incarnation de l'éthique dans la politique. « Je pense [...], dit Levinas, à l'ambiguïté profonde de l'individuel et de l'unique – ambiguïté ou alternance et clignotement où, dans la responsabilité du moi pour son autre – unique pour l'unique – le moi se trouve en rapport avec la personne du tiers, de l'unique sous masque, et, rencontrant auprès de l'Unique son prochain, tous les autres auprès desquels, dans l'ambiguïté, chacun est unique. J'ai essayé d'entrevoir là, subordonné à l'éthique – de l'unique responsabilité du prochain – le problème du politique »⁶⁹.

Si la politique est laissée à elle-même, elle « porte en elle une tyrannie »⁷⁰, car le politique est rapporté nécessairement à la force, à la domination. Par exemple, la politique peut utiliser le droit, la paix, la morale comme fins politiques pour empêcher toute réflexion politique lucide, pour légitimer ses propres ambitions politiques et pour démoraliser l'adversaire, pour stabiliser le pouvoir politique ou l'avantage économique. La politique risque de se poser avant tout comme l'ensemble des formes régulatrices de la vie sociale dans toutes les dimensions. Elle ne doit pas donc être laissée à elle-même. Elle doit sortir de son propre aveuglement. Et c'est possible par l'éthique. Seule l'éthique peut inspirer la politique. L'éthique est proposée à tel point qu'elle subvertit la politique existante, qu'elle fait de la politique une chose antipolitique. « L'éthique [...] désigne une structure pré-originelle de la subjectivité qui engage celle-ci en amont d'elle-même, en

⁶⁸ Michel Vanni, « Pour une praxis asymétrique l'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », art. cit., p. 22.

⁶⁹ Guy Petitdemange et Jacques Rolland, *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 61.

⁷⁰ *TI*, p. 335.

quelque sorte, dans une réponse pré-originelle et an-archique, dans une immémoriale antécédence à soi »⁷¹. Cette structure asymétrique serait en fait impossible dans la politique qui vise l'universalité. Il y a donc l'hiatus ou l'écart irréductible entre éthique et politique. Mais, nous devons envisager comment est comblé cet écart entre éthique et politique. « Avec Levinas, nous sommes obligés de penser ce rapport (l'éthique, la politique) comme un non-rapport ou plus exactement comme une série inégale, emboîtée, discontinue, de rapport instables, de rapports qui “passent” les rapports comme l'homme “passe” infiniment l'homme ou la justice la justice »⁷².

Il y a « une inspiration de la politique par l'éthique »⁷³. L'inspiration éthique est celle du même par l'autre. Et elle procède de l'écart entre éthique et politique. Le politique a « ses “interstices” », et il implique le moment proprement éthique dans ces interstices. Une structure correspondante peut donc décrire son ouverture sur le mode d'une extension d'une socialité à deux par l'inspiration. « Le politique laisserait [...] voir ses “interstices” dans la pluralité, la contestation, la diversité, au sein d'un ensemble mobile, voire un peu fragile, correspondant institutionnellement à la démocratie. Ainsi la socialité éthique, pré-origination de tous les liens interhumains dans un lien effectif entre deux, va venir déranger, désautonomiser partiellement la structure intégrative, l'empêcher d'oublier les parties qu'elle aura dépassées comme ses autres empiriques »⁷⁴. Mais si le politique cache ses interstices et ne les montre pas, il cesse de penser « la bonté qui précéderait les rapports de rivalité, d'hostilité ou d'indifférence où se tiennent ordinairement les hommes »⁷⁵. Quand bien même l'état de paix en viendrait à s'établir, ce serait la forme qui contrôle la violence par la violence. La politique agit comme elle « ne dénoue pas les nœuds, mais les tranche »⁷⁶. Cela ne suffit pas à garantir la paix, et il y a un risque que la violence se répète absolument. Donc, « une “bonne” politique [...] serait une politique qui, au moins en retrait, permettrait ou mieux faciliterait le déploiement dynamisant de l'inspiration éthique et en assurerait, même négativement, les conditions »⁷⁷. Si nous ne pouvons pas nous défendre d'une déception sur « le caractère

⁷¹ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 43.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Gérard Bensussan, « Lévinas et la question politique », in *Noesis*, n°3, automne 1999, p. 95.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 95~96.

⁷⁵ Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, op. cit., p. 140.

⁷⁶ *AE*, p. 264.

⁷⁷ Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », art. cit., p. 97.

politique [...] de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique avec la politique »⁷⁸, il faut la politique de l'éthique, « l'au-delà du politique dans le politique »⁷⁹.

Nous nous appuyons sur le pouvoir des institutions qui assureraient la relation interpersonnelle. L'œuvre de l'État est principalement embarquée la construction d'une régulation universelle, au niveau de la société entière, tranchant, pesant et comparant les différends. Il lui est donc difficile de rester dans la construction de la générosité, car elle se construit souvent en jugeant moi et tous mes prochains comme par contumace, et en négligeant leurs singularités. Par là même, elle ne résiste pas facilement à la tentation de son utilisation inhumaine pour ses fins. Il faut que l'inspiration éthique irrigue, au travers des écueils de la tentation, le champ de l'œuvre de l'État. Cela ne signifie pas que la politique est moralisée. « Il n'y a pas de politique pour accomplir la morale, mais il y a certainement des politiques qui sont plus éloignées ou plus proche de la morale »⁸⁰. Levinas exige un effort moral pour la politique qui est plus proche de la morale. Donc, l'œuvre de l'État doit d'abord s'interrompre « d'étatiser sans reste dans la belle circularité d'une totalité close et lisse »⁸¹. Et la règle juridico-politique doit s'améliorer, s'inventer et se renouveler en vue d'une règle toujours meilleure. « En tout état de cause, ce qu'apporte l'éthique lévinassienne à une pensée de la politique n'est rien d'abstrait ou de désincarné »⁸². Nous pouvons aussi entrevoir « *une orientation vers la praxis* »⁸³ dans l'horizon d'une politique inspirée par son éthique. L'œuvre⁸⁴ « est un travail dans le présent qui n'est pas pour le présent. [...] pour des choses lointaines, pour un avenir où je ne serai plus, [...] Avec l'asymétrie, avec l'inspiration, la notion d'œuvre me paraît

⁷⁸ *AE*, p. 265.

⁷⁹ *Adieu*, p. 201.

⁸⁰ Emmanuel Levinas et al., « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », art. cit., p. 20.

⁸¹ Gérard Bensussan, « Lévinas et la question politique », art. cit., p. 99.

⁸² Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 70.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ « En tant qu'orientation absolue vers l'Autre – en tant que sens - l'œuvre n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie, pour l'Agent : renoncer à être le contemporain de l'aboutissement, agir sans entrer dans la Terre Promise. L'Avenir pour lequel une telle action agit, doit, d'emblée, se poser comme indifférent à ma mort. L'Œuvre, distincte à la fois de jeux et de supplications, c'est l'être-pour-au-delà-de-ma-mort. La patience ne consiste pas, pour l'Agent, à tromper sa générosité en se donnant le temps d'une immortalité personnelle. Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi*, viser ce monde-ci sans moi, viser un temps par-delà l'horizon de mon temps : eschatologie sans espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps », Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2000, p. 45.

contraindre à un agir, soit à un mouvement du même vers l'autre qui ne pourrait jamais retourner au même, à un tropisme infini et sans achèvement. [...] De l'œuvre, Levinas dit qu'elle est "passage au temps de l'autre". De la politique inspirée par l'éthique, c'est-à-dire toujours et encore interrompue par elle, on pourrait sans doute dire la même chose : passage brisé, passage intransitif, passage sans passage au temps de l'incertain et du demain »⁸⁵.

IV. La fraternité et la structure de la justice comme la possibilité de l'éthique universelle

La suggestion de Levinas « appartient à un contexte où la réaffirmation de l'éthique, la subjectivité de l'hôte comme subjectivité de l'otage, entame le passage du politique vers l'au-delà du politique ou vers le "déjà non-politique" »⁸⁶. La politique viendra après l'éthique, elle la suivra. « Politique après ! »⁸⁷

Selon Levinas, l'inauguration du sens se laisse situer dans le face-à-face. Et l'Autre face à moi se donne comme singularité irréductible et unique. Là où je suis à la face de l'autre, je me trouve mis en cause. L'autre m'implique dans une conjoncture dont je ne me savais même pas assigné. Cette assignation venue de l'autre m'élit, sur la responsabilité pour un autre singulier, avant que je ne l'accueille. « L'assignation élective me choisit en me précédant et en pliant à elle ma capacité d'accueil »⁸⁸. De plus, je ne peux même pas espérer tenir à mon tour, le même rôle que l'autre. Cette relation inégale caractérise fondamentalement le rapport éthique. Cette relation qui place l'autre toujours plus haut que moi fonctionne bien dans la mesure où c'est la relation entre deux personnes. Mais il y a un tiers qui m'est encore un autre. « Je ne vis pas dans un monde où il n'y a

⁸⁵ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 71.

⁸⁶ *Adieu*, p. 148.

⁸⁷ C'est le titre résolument explicite d'un des textes recueillis dans *ADV*, Paris, Éd. Minuit, 1982, pp. 221~228.

⁸⁸ *Adieu*, p. 109.

qu'un seul "premier venu" ; il y a toujours dans le monde un tiers : il est aussi mon autre, mon prochain »⁸⁹. Au moment de l'entrée du tiers, il faut déplacer la signification de l'autre. L'autre dont je dois absolument être au service n'est plus unique par l'entrée du tiers, car il m'est non indifférent et lui aussi est l'être humain dont je suis responsable. Voici le problème du jugement, du choix. La situation change avec le tiers. Il conteste l'unicité de l'autre. Il est donc nécessaire que l'autre de la relation asymétrique soit reconsidéré depuis des tiers (le tiers, le quart...). Dès lors, le souci de la justice est ajouté. « La justice commence lorsqu'il faut moduler l'infinie profondeur du face-à-face entre Soi et l'Autre pour accueillir le Tiers et lui faire une place »⁹⁰.

Dans la société en quête de règles et de normes morales, dans la justice qui porte la comparaison et l'égalisation, il faut un correctif, une symétrisation de la relation asymétrique. Toutefois, ma responsabilité pré-originale n'est jamais réduite. Il ne faut pas pervertir la responsabilité infinie envers l'autre. En revanche, il y a la justice pour moi, c'est-à-dire « le retournement du je en "comme les autres" dont il importe de soucier et de prendre soin »⁹¹. C'est apporter la mesure, la limitation à la démesure de ma responsabilité envers l'autre. De la responsabilité à la justice, cela vise à « introduire de la mesure dans l'incommensurable, de la comparaison qui est raison entre les incomparables, de la réciprocité, de la symétrie là où règnent la hauteur et l'asymétrie. Bref [...] à mettre de l'ordre dans ce dérangement, dans cette anarchie »⁹². Cela signifie que la triade je-autrui-tiers entre dans un ordre universel et juste, dans un espace commun et un temps commun pour tous. Il y a là une réciprocité des devoirs et des droits, mais sans fuir l'impératif de responsabilité pour les autres.

Le face-à-face n'est pas décrit comme vis-à-vis de deux hommes égaux. Comme l'autre est plus haut que moi, je dois rejeter la tête en arrière, lever les yeux vers la hauteur de l'autre. Donc, sur le plan bidimensionnel, la ligne qui relie un moi à un autre serait

⁸⁹ Emmanuel Levinas, « Philosophie, Justice et Amour », in *EN*, p. 121.

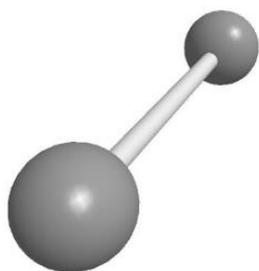
⁹⁰ Pierre Bouretz, « Politique et après : une éthique d'adultes », in *Difficile justice : Dans la trace d'Emmanuel Levinas : actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 134.

⁹¹ *AE*, p. 250.

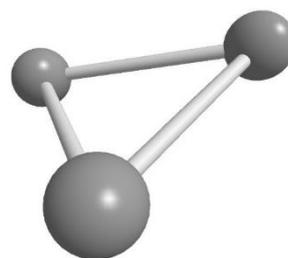
⁹² Miguel Abensour : Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain : Entre métapolitique et politique*, Paris, Hermann, 2012, pp. 109~110.

toujours inclinée. Et l'autre et moi ne sont pas interchangeable. La relation n'est jamais arasée. C'est pré-logique. Mais, la triade je-autrui-tiers par l'entrée du tiers passe par la logique, déplace la dimensionnalité : de la bidimensionnalité à la tridimensionnalité. Elle a la forme du triangle inversé et la distance de chacun des termes pourrait être proche ou loin au fur et à mesure de la proximité, l'urgence de l'appel. Dans l'espace tridimensionnelle, il n'y a pas de distinction du haut et du bas sans l'azimut. Donc, du point de vue du tiers, je peux devenir l'autre ou l'autre de l'autre, et le tiers peut devenir le sujet responsable. La réciprocité entre les termes se maintient et la responsabilité ne disparaît pas par chacun des termes qui croient être de soi-même sujet. C'est aussi la transformation de la ligne de la responsabilité en surface de la justice. Cette surface de la justice va se connecter sans cesse avec beaucoup d'autres surfaces de la justice dans le monde⁹³. Si l'on imagine cette connexion innombrable comme un modèle de la structure moléculaire, le monde se couvrirait complètement de cette formule structurale de la justice. Cela annonce le point de départ qui peut réaliser la valeur de la responsabilité

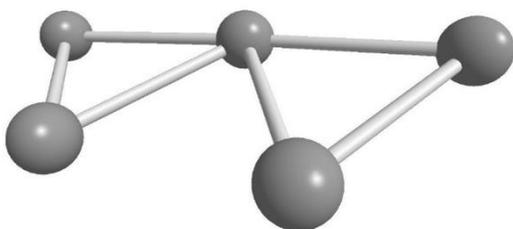
93



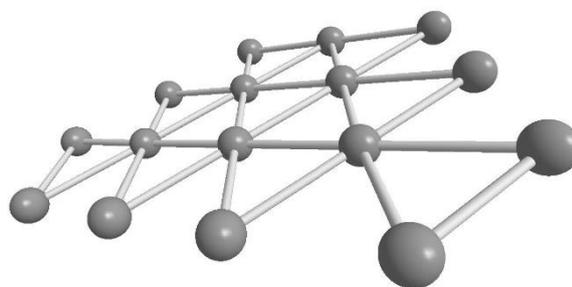
[dessin 1]



[dessin 2]



[dessin 3]



[dessin 4]

universelle, mondiale. Nous pouvons imaginer la démultiplication indéfinie de la responsabilité individuelle pour le passage de la justice. La responsabilité est universalisable. Elle ne porte pas seulement sur l'autre et elle s'ouvre également sur tous les autres. À mon avis, ce serait juste le grand dessin qui nous inspire potentiellement l'éthique lévinassienne.

« L'amour pour les hommes, qui doit s'étendre à tous, y compris à ceux dont on ne sait rien, qu'on ne connaît pas, avec lesquels on n'entretient aucune relation, cet amour universel des hommes est une trouvaille banale »⁹⁴. L'amour universel et l'humanité sont en apposition. Tandis que nous accueillons avec plaisir nos amis chez nous, l'étranger n'est pas accueilli, c'est à cause de l'hostilité contre quelque chose d'autre. Dans la mesure où l'hostilité n'est pas surmontée, l'humanité n'est pas possible. Nous croirons donc voir dans les étrangers un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque autre parent de notre ascendance ou descendance. Derrida dit que « Lévinas oriente son interprétation vers l'équivalence de trois concepts – fraternité, humanité, hospitalité – »⁹⁵. L'humanité comme fraternité, c'est parce que « Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes »⁹⁶. La communauté du genre biologique ne peut pas rapprocher suffisamment. « Tous les autres qui m'obsèdent en autrui, ne m'affectent ni comme des "exemplaires" du même genre réunis avec mon prochain par ressemblance ou par communauté de nature [...]. Les autres *d'emblée* me concernent. La fraternité précède ici la communauté de genre. Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres »⁹⁷. « La fraternité de tous les hommes signifie que je ne suis pas seulement responsable de mon prochain, mais, en vertu de la responsabilité de mon prochain pour le tiers, responsable de tous les hommes »⁹⁸. Le concept de la fraternité joint donc l'autre et le tiers avec tous les hommes sans les concevoir dans la totalité.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad., Franck Fischbach, Paris, Pocket, 1992, pp. 106~107.

⁹⁵ *Adieu*, p. 121.

⁹⁶ *AE*, p. 246.

⁹⁷ *AE*, p. 247.

⁹⁸ Pascal Delhom, « Apories du tiers : Les deux niveaux de la justice », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* n°14 automne 2002, p. 82.

La fraternité s'oriente vers la proximité. Mais comment pouvons-nous être proches de milliards d'individus? Comment avons-nous des obligations envers les étrangers autant qu'envers nos proches? J'aurais davantage de devoir envers ceux qui me sont le plus proche. Quels que soient mes devoirs fondamentaux envers les pauvres de pays lointains, c'est peut-être normal qu'ils ne puissent prendre le dessus sur le souci que j'ai de ma famille, de mes amis, de mon pays. Ce n'est pas que je doive porter tout le poids du fardeau pour les étrangers. En plus, si c'est un fardeau d'amputer ma propre vie, je peux ne pas répondre. Mais il y a une situation où je suis élu. « La fraternité est la relation même avec le visage où s'accomplit à la fois mon élection et l'égalité »⁹⁹. Mon élection se fait sans distinction du peuple et de la nationalité, sans se laisser arrêter en tel lieu à tel moment. Même si chacun d'entre nous doit apporter sa juste contribution, si l'autre me considère comme la personne qui se trouve dans la meilleure position pour le substituer, quel qu'il soit, je devrais admettre avoir un rôle particulier à jouer dans ma responsabilité absolue pour lui.

Qu'il soit étranger ou non, il n'y a pas de raison pour ne pas être responsable de lui. Du seul fait qu'il est étranger, il doit plutôt être accueilli. Il est mon frère en tant qu'il est étranger. Il faut donc l'hospitalité. Cette hospitalité prend une valeur originelle. Par exemple, l'hospitalité dont les cosmopolites parlent commence à partir de ce que nous devons aux étrangers. Cette idée ferait de toute façon chaude au cœur, mais ce n'est que le transfert des sentiments comme le même degré de sympathie. Et puis, même si tout cosmopolite croit que chaque être humain a de l'importance, leur service des étrangers serait limité dans le cadre politique et juridique, étatique et civile. C'est-à-dire, le cosmopolitisme, selon la diversité des choses qui comptent dans une vie humaine, fait de nos obligations envers les étrangers comme autres le non-inconditionnel. Nous ne pouvons pas considérer autre chose à faire sauf « [l']accueil de l'autre ou du visage comme prochain et comme étranger, comme prochain *en tant* qu'étranger, homme et frère »¹⁰⁰. Le jugement de valeur est issu de l'intelligence, la responsabilité point. Levinas ne prononce donc pas le mot de cosmopolitisme et il « ne le prend jamais à son compte »¹⁰¹. L'hospitalité pure part du néant. Autrement dit, l'expérience de la pure

⁹⁹ *TI*, p. 312.

¹⁰⁰ *Adieu*, p. 124.

¹⁰¹ *Adieu*, p. 156.

hospitalité est possible dans la création ex-nihilo, avant que la raison suive la loi morale. Elle dépasse un acte éthique consistant en un soin. C'est « “viens au-dedans”, “viens en moi”, non seulement vers moi, mais en moi : occupe-moi, prends place en moi, ce qui signifie, du même coup, prends aussi ma place, ne te contente pas de venir à ma rencontre ou “chez moi”. Passer le seuil, c'est entrer et non seulement approcher ou venir »¹⁰². Il semble que l'étranger devienne l'hôte, l'hôte pousse l'étranger à faire cela. Certes, il y a une critique pratique qui semble quelque peu déréaliser sur cette logique. Mais, l'hospitalité n'est pas le problème alternatif de l'inhumain ou de l'humain, de la méthode impraticable ou la méthode praticable. Elle est pré-originnaire et « l'ouverture à l'au-delà de l'Essence »¹⁰³.

D'autre part, « l'étranger est le nom de l'impossible chez soi de la subjectivité humaine »¹⁰⁴. Il faut offrir un lieu à l'étranger. Ce lieu est celui du Désir vers la transcendance de l'Autre¹⁰⁵. Le désir comme désir du dés-inter-esse-ment est loin de s'inscrire dans le processus de clôture du moi égoïste. C'est l'amour de l'étranger, la démesure. Il faut donc d'abord non pas fermer, mais ouvrir, et puis il faut la séparation pour être ensemble dans un lieu, pour vivre ensemble sous le même toit. La séparation est la condition de l'hospitalité. Donc, le Même est avec l'autre comme un étranger ou l'étranger comme un autre en supposant la séparation. « L'étranger [...] se tient à la fois dans l'identité, il est *l'autre-dans-le-même*, et sur la scène peuplée des tiers dont il fournirait la figure la plus éminente »¹⁰⁶. L'étranger qui habite en sujet, « “L'autre-dans-le-même”, selon la formule dont se sert Levinas pour désigner la structure de la subjectivité, signifierait donc une étrangeté à soi du sujet »¹⁰⁷. Le sujet ne peut pas originellement refuser l'installation de l'étrangeté chez lui et ne peut pas de force l'expulser. Il désire plutôt faire une part à mon étrangeté, accueille chaleureusement l'étrangeté au lieu de lui faire violence. Il y a le détournement du sujet, sans s'occuper de

¹⁰² Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 109.

¹⁰³ *AE*, p. 246.

¹⁰⁴ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 78.

¹⁰⁵ « le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l'hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d'Autrui absolument transcendant », *TI*, p. 187.

¹⁰⁶ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, op. cit., p. 87.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 79.

la responsabilité d'autrui à mon égard, vers l'autre homme dont j'ai à répondre ici. Quand il l'accueille au point de consentir à être l'otage de mon étrangeté intérieure, quand l'étrangeté est supérieure à l'identité, il peut répondre d'autres vies en formant la structure éthique ou répondante de sa subjectivité. « Je constate que ma formation même implique l'autre en moi, que ma propre étrangeté à moi-même est, paradoxalement, la source de mon rapport éthique aux autres »¹⁰⁸.

L'exigence de fraternité provient de « ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger »¹⁰⁹. Je ne peux pas penser la question de la responsabilité indépendamment de l'autre me regardant. Je ne peux donc être insensible à un autre visage en face de mon visage. Mais si j'autorise l'insensibilité, c'est annihiler la vie de l'autre homme, c'est effacer l'autre. À ce compte-là, je ne pourrais pas pleurer les victimes de la haine, de la guerre, du massacre. Nous sommes dans des rapports de composition avec les autres, donc « il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture – de la proximité par excellence – dans laquelle le visage se présente à mon accueil »¹¹⁰. La fraternité « est épreuve qu'en mon service de l'autre pointe toujours déjà ma responsabilité d'avoir à servir tous les autres. Fraternité : courir de l'un à l'autre ; responsabilité d'avoir déjà à se remettre en route pour chaque autre, c'est-à-dire pour les autres innombrables »¹¹¹. La fraternité changera évidemment notre compréhension de l'espace public. Et ce changement accompagnera nécessairement les pratiques d'hospitalité qui voient le visage, qui entendent la voix.

¹⁰⁸ Judith Butler, *Vie précaire: Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad., Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éd. Amsterdam, 2005, p. 74.

¹⁰⁹ *TI*, p. 235.

¹¹⁰ *TI*, p. 236.

¹¹¹ François-David Sebbah, « La Fraternité selon Lévinas », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* n°14 automne 2002, p. 52.

**Troisième partie : Le langage éthique et
le dire de la communication**

Chapitre 1 : Le langage éthique et le dire de la communication

I. Le face-à-face originel du langage

« L'être humain parle. Nous parlons éveillés ; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire ; nous nous adonnons à un travail, ou bien nous nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel. Cela ne provient pas d'une volonté de parler qui serait antérieure à la parole. On dit que l'homme possède la parole par nature »¹. Mais que l'homme soit un être doué de langage, n'est-ce pas que le langage est renvoyé à la raison? Si le langage est indissociable de l'extériorisation de la raison comme « une solidarité profonde entre la pensée et la parole », il ne ferait ressortir que le « primat incontestable de la pensée raisonnable »² liée au langage. Le langage est-il donc la condition même de la pensée humaine? Il est exprimé par la pensée qui analyse des objets devant les yeux. Par là même, nous sommes tellement habitués au langage du savoir qui crée des représentations. Les progrès spectaculaires de notre civilisation auraient consisté à avoir en commun le renseignement et l'expérience par le langage. Donc, ne suffit-il pas de voir que le langage est considéré uniquement comme communication d'une idée ou d'une information pour rendre le monde commun, créer des lieux communs? C'est-à-dire, le langage, comme le signe commun aux interlocuteurs, ne s'acquitte-t-il pas de la tâche dont il est chargée? Nous nous trouvons jusqu'à maintenant dans l'obligation d'ajouter une explication explicite dans l'encadrement du langage pour arriver au langage qui désigne l'idée, le concept, l'intérieur. Créer le langage ou traiter du langage en pensant, ce n'est rien d'autre que prendre conscience. Cette démarche est faite au service des autres hommes mais aussi

¹ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad., Jean Beaufret et Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1981, p. 13.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 225. (Dorénavant abrégé *TI*)

pour mon propre usage. Et le phénomène de la communication est aussi simplement, au sens ontologique, la communication énonciative. « Toute parole sur... qui communique en son parlé a, du même coup, pour caractère de *s'exprimer*. En parlant le Dasein s'exprime, non parce qu'il est tout d'abord, en tant qu'«intérieur», claquemuré par rapport à un extérieur mais au contraire parce que, comme être-au-monde ententif, il est déjà «au-dehors». L'exprimé, c'est justement l'être-dehors »³. Pour Heidegger, « le langage est dessiné par la compréhension de l'être qui est l'existence humaine. Le langage appartient à l'être et est intelligibilité en tant qu'être-au-monde »⁴.

Levinas refuse de se limiter au langage qui se ramène à la neutralité de la transmission des informations ou qui est donné dans le logos en tant que rationalité. De surcroît, il s'oppose à l'idée d'Heidegger qui affirme que « le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme »⁵. Levinas dit que « l'essence du langage est la relation avec Autrui »⁶. Parce que si le langage rend possible toute signification et toute objectivité, l'objectivité se poserait « dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde »⁷ et la signification obtiendrait son sens dans la différence d'avec d'autres significations liées à sa propre signification et non pas dans son unité ultime. Autrement dit, il ne faut pas chercher l'essence du langage dans la dimension du cogito, mais dans la relation avec Autrui. Par exemple, quand on parle à quelqu'un⁸, le premier mot que l'on utilise pour s'adresser à quelqu'un, serait *Bonjour* ; Bonjour « comme bénédiction et comme ma disponibilité pour l'autre homme ». « Cela exprime : je vous souhaite la paix, je vous souhaite une bonne journée, c'est l'expression de celui qui se soucie d'autrui. Elle porte tout le reste de la communication, elle porte tout le discours »⁹. Ce serait l'expression antérieure au langage de la pensée, le langage « de pure invocation, de pure adoration »¹⁰. Ce n'est pas simplement parler devant la forme plastique du *qui* donné pour la conscience.

³ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 34, p. 209.

⁴ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 105. (Dorénavant abrégé *DMT*)

⁵ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad., Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 25.

⁶ *TI*, p. 227.

⁷ *TI*, p. 97.

⁸ « S'adresser à quelqu'un exprime le trouble éthique que provoque en moi, dans la tranquillité de la persévérance de mon être, de mon égoïsme comme étape nécessaire, l'interruption du "conatus essendi" ». Emmanuel Levinas, « La proximité de l'autre », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», 2010, p. 108.

⁹ François Poirié, *Emmanuel Levinas : Essai et Entretien*, Arles, Actes Sud, 2006(2^{ème} édition), p. 104.

¹⁰ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*[1967], Paris : Seuil, Points, coll. « Essais », 2014, p. 218.

C'est parler à un visage qui ne tient pas à l'identité, qui en appelle au Même. On ne pourrait pas parler sans un visage. En ce sens, le commencement du langage émerge grâce au visage. Si l'on adresse à quelqu'un, le premier élément du langage, c'est ce visage. On peut dire alors que ce serait un langage éthique, et le visage ne m'appellerait que dans cette posture éthique. C'est pourquoi le langage ne peut jamais commencer avec les signes¹¹ communs que l'on donne, avec des mots¹² opaques.

« Le langage éthique auquel nous avons recours, ne procède pas d'une expérience morale spéciale, [...] Il vient du sens même de l'approche qui tranche sur le savoir, du visage qui tranche sur le phénomène »¹³. Il me vient immédiatement de l'autre. C'est-à-dire, qu'il place l'autre dans le discours que je lui adresse sans l'absorber à l'intérieur de ma conscience. « Visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours »¹⁴. Il faut participer à la manifestation, à la présentation, à la transcendance de l'autre dans le visage. C'est l'entrée au seuil du discours, c'est-à-dire le face-à-face. Le visage apparaît comme expression de lui-même. Dans l'expression, il se présente de la manière qu'il sollicite et en appelle à la responsabilité. Mais si ce n'est pas immédiat, puis-je être concerné? « L'expression ne se produit pas comme la manifestation d'une forme intelligible qui relierait des termes entre eux pour établir, à travers la distance, le côtoiement des parties dans une totalité, où les termes qui s'affrontent empruntent déjà leur sens à la situation créée par leur communauté laquelle, à son tour, doit le sien aux termes réunis »¹⁵. Elle « reste extérieur à toute image qu'on en retiendrait »¹⁶ sans donner l'intériorité de l'autre. C'est-à-dire qu'elle est toujours en dehors du langage auquel on est habitué. Elle ne s'appuie donc pas sur les

¹¹ « Les signes linguistiques constituant l'unité d'un système sont susceptibles, à travers les procédés les plus divers de la fabulation, d'identifier un thème ». Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 217. (Dorénavant abrégé *EDE*) « Le signe est un langage muet, un langage empêché ». *TI*, p. 199.

¹² « Les mots ne procèdent [...] d'une intention qui se limiterait à la vaine entreprise de substituer des signes à des choses et des signes à des signes ». *EDE*, p. 217. « Le mot est fenêtre ; s'il fait écran, il faut le rejeter ». *TI*, p. 225.

¹³ *EDE*, p. 234.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, p. 82. (Dorénavant abrégé *EI*)

¹⁵ *TI*, p. 220.

¹⁶ *TI*, p. 330.

contenus qu'elle représente, sur l'effet qu'elle produit. Elle est l'interpellation qui précède le cercle de la compréhension.

Si le langage ne tournoie que sur nos lèvres, s'il ne se déroule que dans « une logique interne préfabriquée »¹⁷, peut-on trouver la différence entre ce langage et le monologue intérieur? Le discours unilatéral est-il possible? « Le discours silencieux avec soi-même est-il vraiment possible? »¹⁸ Le langage doit supposer des interlocuteurs, une pluralité. Mais, « leur commerce n'est pas la représentation de l'un par l'autre, ni une participation à l'universalité, au plan commun du langage. Leur commerce, nous le dirons à l'instant, est éthique »¹⁹. En un mot, leur commerce résiste à la totalisation, à la thématization, car les interlocuteurs comme êtres séparés ne peuvent ni se totaliser ni se thématiser. « Le langage est un rapport entre termes séparés. A l'un, l'autre peut certes se présenter comme un thème, mais sa présence ne se résorbe pas dans son statut de thème. La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit »²⁰. Le langage demande essentiellement le rapport avec l'autre séparé du *Je*, et cet autre surgit derrière celui que la pensée vient de saisir. Lorsque le langage rompt avec la pensée, l'autre a un sens et lorsque l'autre vient au langage, le langage devient un discours²¹. C'est un face à face, donc « l'essence du discours est éthique »²².

Dans le discours, l'autre n'est pas comme mon thème, mais comme mon interlocuteur. Donc, « le soi est la non-indifférence aux autres, signe donné aux autres. Tout discours, même dit intérieurement, est dans la proximité et n'embrasse pas la totalité »²³. Mon langage relève de l'irréductible inquiétude pour l'autre, et c'est le langage qui est une réponse à l'appel de l'autre. Comme si je ne pouvais l'avoir sans me soucier de l'autre, il est toujours déjà dans la proximité de l'autre. « Le langage est-il écoute qui perçoit ou contact qui approche? Manifestation et dévoilement, ou communication et proximité du

¹⁷ *TI*, p. 70.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 265. (Dorénavant abrégé *AE*)

¹⁹ *TI*, p. 70.

²⁰ *TI*, p. 212.

²¹ Le discours, « il maintient la distance entre moi et Autrui, la séparation radicale qui empêche la reconstitution de la totalité ». *TI*, p. 29.

²² *TI*, p. 238.

²³ *AE*, p. 265.

prochain et événement éthique²⁴ irréductible au dévoilement? »²⁵ Selon Levinas, c'est cela. Le langage suppose l'originalité du visage. Il vêt l'interlocuteur nu pour prendre part au langage en tant que le langage est par essence rapport à l'autre, et en tant que l'autre se met « à l'intérieur du face-à-face originel du langage »²⁶. Si le langage est décrit en termes de proximité et d'approche, du fait que « la proximité en tant que suppression de la distance – supprime la distance de la conscience de... »²⁷, il ne peut pas nécessairement ne pas se référer à la sensibilité.

II. Le langage : le sensible et la temporalisation

Le langage est ce que je donne, et quelque donation que ce soit, c'est contact. Le contact n'est pas le mode par toute médiation possible du concept de la pensée. Parce que le concept et la pensée font de l'autre un thème ou un objet, c'est-à-dire cela représente la réduction au Même. Le contact est le mode de rapport « im-médiat ». Il ne peut pas ne pas être considéré comme toucher. Cela n'appartient pas à l'œuvre de la connaissance²⁸. « C'est dans la sensibilité que va être découvert ce type de "pure immédiateté", parce que le sensible doit avant tout être interprété comme toucher. Et le toucher est pure approche, pure proximité ou, en d'autres termes, présente une relation irréductible à toute *expérience* de l'approche et de la proximité »²⁹. À partir de la peau humaine, le sensible

²⁴ « L'*éthique* n'indique pas une inoffensive atténuation des particularismes passionnels, qui introduirait le sujet humain dans un ordre universel et réunirait tous les êtres raisonnables comme des idées, dans un règne des fins. Il indique un retournement de la subjectivité, *ouverte sur* les êtres – et toujours à un degré quelconque se les représentant, les posant et les prétendant tels ou tels [...] en subjectivité qui entre *en contact* avec une singularité excluant l'identification dans l'idéal, excluant la thématization et la représentation, avec une singularité absolue et comme telle irréprésentable. C'est là le langage originel, fondement de l'autre ». *EDE*, p. 225.

²⁵ Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Saint-Clément-de-Rivière Fata Morgana, 2014, p. 141.

²⁶ *TI*, p. 227.

²⁷ *AE*, p. 142.

²⁸ Sur ce point, Levinas serait légèrement kantien. Pour Kant, Le sensible n'est pas une connaissance balbutiante, ni même une source de la connaissance. Mais chez Kant, il s'entend comme réceptivité recevant ce qui, par l'intermédiaire du schématisme, va remplir les concepts en eux-mêmes vides de l'entendement et permettre au savoir d'accomplir son œuvre. Levinas voit qu'il est comme affection par l'altérité non phénoménale de l'autre. Et il est plus passive que la réceptivité.

²⁹ Silvano Petrosino et Jacques Rolland, *La vérité nomade : Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, la Découverte, 1984, p. 44.

est par lui-même, une caresse. C'est une caresse sur une blessure de l'autre. « Une caresse s'esquisse dans le contact sans que cette signification vire en expérience de la caresse. En la caresse, la proximité reste proximité sans se faire intention de quelque chose, bien que la caresse puisse se faire geste expressif et porteur de message »³⁰. Que le langage soit entendu comme contact, caresse et proximité, cela signifie qu'il est essentiellement sensible. Si la signification du langage se montre à partir du sensible, ce ne serait pas de par une interprétation intellectualiste actuelle sur la sensibilité, car c'est une nouvelle modalité de la sensibilité.

Mais, comment le langage se fait sensible? La qualité sensible ne concerne-t-elle pas l'attribut des choses? « Les qualités sensibles : son, couleur, dureté, mollesse – les qualités sensibles, attributs des choses – seraient [...] vécues dans le temps en guise de vie psychique, s'étirant ou se dévidant, dans la succession de phases temporelles et non seulement perdurant ou s'altérant dans le temps mesurable des physiciens. Husserl en convient »³¹. Dans le contact, les choses sont proches. Mais, les qualités sensibles ne sont pas uniquement le senti. Il y a « un tout autre sens où elles[les choses] sont rugueuses, lourdes, noires, agréables ou même existantes ou non existantes »³². Chez Husserl, le vécu et les qualités sensibles sont encore dans l'intentionnalité³³ - intentionnalité impensable sans corrélatif entre le sentir et le senti. Donc, si nous ne suivons que la notion husserlienne d'intentionnalité, nous ne pourrions pas rendre compte du sensible qui se reflète dans le psychisme même. Parce qu'il y a la proximité par-delà l'intentionnalité dont l'analyse intentionnelle ne rend pas compte. « Le sensible n'est superficiel que dans son rôle de connaissance. Dans la relation éthique au réel, c'est-à-dire dans la relation de proximité qu'établit le sensible, s'engage l'essentiel. Là est la vie. [...] on entend comme on touche »³⁴. Afin de décrire ce sensible, la théorie d'Husserl n'est pas précisément

³⁰ *EDE*, p. 227.

³¹ *AE*, p. 56.

³² *EDE*, p. 227.

³³ « L'intentionnalité conserverait la structure du savoir jusque dans ses modalités non-théoriques dont Husserl se plaisait à affirmer l'analogie avec leur modèle théorique. Elle désigne sans doute une certaine présence auprès des choses, mais la promesse de proximité qu'elle aurait pu faire entrevoir se mue aussitôt, chez Husserl, en une ouverture sur le monde, en une conscience qui prête un sens, déjà lumière qui éclaire, ébauche d'un savoir ». Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, Grenoble, Jérôme Milon, 1992, p. 126.

³⁴ *EDE*, p. 228.

suffisante. Cependant, nous pourrions deviner que le langage peut être pensé comme temps.

Les choses se passent dans le vécu temporel entre le sentant et le senti. C'est, avant toute connaissance, avant toute préhension, avant même toute palpation, dans la passée où s'esquisse un passé. « L'essentiel de la sensibilité était déjà exprimé, à savoir la *temporalisation* qu'elle effectue. Relation avec un passé où le contact s'est passé, relation avec un avenir qui se creuse dans le contact, la sensibilité est temporalisation »³⁵. Les événements sont aussi semblables aux choses. Ils se disent par les verbes. « Le verbe entendu comme nom désignant un événement, appliqué à la temporalisation du temps, la ferait résonner comme événement »³⁶. Par exemple, le verbe être, comme dans A est A ou A est B, désigne l'identité, ramasse le temps. Si on peut donc dire que le langage est excroissance du verbe, c'est parce que le verbe « porterait la vie sensible – temporalisation et essence de l'être. La sensation vécu – être et temps – s'entend déjà dans le verbe ». « La sensibilité où les qualités des choses perçues s'en vont en temps et en conscience – indépendamment de l'espace insonore où elles ont toute apparence de se dérouler dans un monde muet [...] Du verbe énoncé en elle ses variations qualitatives ne laissent-elles pas entendre le *comment*? »³⁷

Le langage issu de la verbalité du verbe résonne dans la proposition prédicative. C'est-à-dire, le langage manifeste son essence et son temps dans l'énoncé prédicatif. Mais, les noms ne sont-ils pas conçus comme tels? Où est la différence du verbe être et du nom être? L'étant identifié par un nom ne montrerait que l'idéalité du même malgré les diverses synthèses. Et l'être comme verbe exprimerait d'abord des événements de l'action ou de l'altération. « A est A, ne signifie pas seulement l'inhérence de A à lui-même ou le fait que A possède tous les caractères de A. A est A s'entend aussi comme “le son résonne” ou comme “le rouge rougeoie”. A est A se laisse entendre comme A a-oie. Dans le “rouge rougeoie”, le verbe ne signifie pas un événement, un dynamisme quelconque du rouge opposé à son repos de qualité, ni une activité quelconque du rouge, le passage par exemple du non-rouge au rouge – le rougir – ou le passage du moins rouge au plus rouge,

³⁵ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 127.

³⁶ *AE*, p. 60.

³⁷ *AE*, p. 61.

une altération. Dans le verbe rougeoier ne se trouve pas non plus énoncée une métaphore quelconque de l'action ou de l'altération, fondée sur l'analogie avec le dynamisme de l'action, lequel aurait par excellence le droit de se laisser désigner par le verbe »³⁸. Le verbe ne s'en tient pas à la fonction de signe, à la désignation. La prédication consiste en particulier à laisser entendre la temporalisation. L'essence du rouge peut s'entendre comme temporalisation. « Le Dit comme verbe est l'essence de l'essence. L'essence, c'est le fait même qu'il y a thème, ostension, doxa, ou logos et, par là, vérité. L'essence ne se traduit pas seulement, elle se temporalise dans l'énoncé prédicatif »³⁹. « La temporalisation résonne comme essence dans l'apophansis »⁴⁰.

Les qualités du sensible – « la palette des couleurs, et la gamme des sons, et le système des vocables, et le méandre des formes »⁴¹ – qui résonne par leur essence dans la proposition prédicative se temporalise comme « la touche de la couleur et du crayon, le secret des mots, la sonorité des sons »⁴². « Le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'essence »⁴³. Le sensible comme vécu passe par le laps du temps, la modification temporelle. Et dans ce sensible, l'identité se montre, le phénomène se fait. C'est là que tous les attributs des étants qui se fixent dans ou par les noms peuvent comme des modes d'être. « Le logos⁴⁴ se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominaliser »⁴⁵. Dans l'amphibologie⁴⁶, « l'identification implique, à

³⁸ *AE*, pp. 67~68.

³⁹ *AE*, p. 69.

⁴⁰ *AE*, p. 69.

⁴¹ *AE*, p. 70.

⁴² *AE*, p. 71.

⁴³ *AE*, p. 70.

⁴⁴ Heidegger traite « le concept de logos » dans *Être et Temps*. Il a dit que dans la mesure où le logos est le discours ou l'énoncé, il ne signifie pas le jugement, il peut être vrai ou faux. Parce qu'il rend seulement manifeste ce dont il est parlé dans le discours. Le logos fait voir quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle, ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler fait voir (*ἀπο...*) à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler pour autant qu'il est authentique, ce qui est dit doit être puisé dans ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. Telle est la structure du logos comme apophansis. Cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., § 7. B. pp. 58~61.

⁴⁵ *AE*, p. 72.

⁴⁶ « Dans notre tradition philosophique, la véritable pensée est une pensée vraie, un connaître, une pensée référée à l'être – à l'être désignant un étant, mais aussi à l'être entendu comme verbe, comme exprimant

quelque degré que ce soit, la temporalisation du vécu, l'*essence*. Les choses, tout substrats, viennent du récit et renvoient au logos, au dit ; et déjà l'étant nommé se dissout dans le temps de l'*essence* qui résonne dans l'apophansis qui l'éclaire. Le logos est l'équivoque de l'être et de l'étant – amphibologie primordiale. Tout "état vécu" (Erlebnis), vécu dans la "modification temporelle", égrènement de l'*essence* – est mémorable et ainsi, peut se nommer, s'identifier, apparaître, se représenter. Il n'existe pas de verbe réfractaire à la nominalisation »⁴⁷.

La nominalisation du verbe qui désigne ou constitue l'identité n'est rien d'autre que l'énoncé dans l'amphibologie de l'être et de l'étant. L'énoncé du sens consisterait à nommer quelque chose en tant que ceci ou cela. C'est le Dit qui proclame et consacre ceci en tant que cela. L'identification kerygmaticque⁴⁸! La structure du Dit fait montrer les entités identiques ou les étants. C'est aussi parler de l'être comme ambiguïté de la relation nominalisée. L'ontologie « s'énonce dans l'amphibologie de l'être et l'étant ». Mais, par rapport au statut du Dit, « c'est mesurer le poids pré-ontologique du langage [...] c'est aussi, [...] ne pas donner de priorité au Dit sur le Dire. C'est d'abord réveiller dans le Dit le Dire qui s'y absorbe et *qui entre ainsi absorbé, dans l'histoire qu'impose le Dit*. Dans la mesure où le Dire n'aurait pas d'autre signification que cette énonciation du Dit, dans la mesure où il serait rigoureusement "corrélatif" du Dit, il justifierait tout autant la thèse de la dépendance du sujet à l'égard de l'être que celle de la référence de l'être au sujet. Il faut remonter en deçà de cette corrélation »⁴⁹. Par-delà la simple corrélation qui s'installe entre le Dire et le Dit, au-delà de l'activité et de la passivité, il y a tout autre résonance. Et cette résonance conduirait le langage au sensible.

l'accomplissement par des étants de la tâche ou du destin d'être, sans quoi nous ne pourrions pas reconnaître l'étant comme étant. Kant en distinguant idée et concept, raison et entendement, fut, certes, le premier à séparer la pensée du connaître et à découvrir, ainsi, des significations ne rejoignant pas l'être, ou, plus exactement, des significations non soumises aux catégories de l'entendement, et non soumises à la réalité qui, en fait, est corrélatrice de ces catégories ». Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 2004, pp. 189~190.

⁴⁷ *AE*, p. 73.

⁴⁸ « L'apriorité de l'a priori est un *kerygma* qui n'est ni une forme de l'imagination, ni une forme de la perception ». *EDE*, p. 219.

⁴⁹ *AE*, p. 74.

III. Le Dire et le Dit

La distinction entre le Dire et le Dit est ambiguë. Est-ce à cause d'une opacité essentielle du langage? Le Dire comporte toujours le Dit. Et aussi, le Dire est toujours le Dire d'un Dit. Lequel est le Dire? Nous avons déjà vérifié que même la distinction entre être et étant peut être portée par l'amphibologie du Dit. Mais en tout état de cause, le Dire n'est pas le Dit. « Tout parler est énigme »⁵⁰. « Cette thèse laconique implique que la parole signifiante de la relation avec autrui puisse encore se laisser entendre comme une œuvre de rassemblement ordonnée à la manifestation de l'être, c'est-à-dire comme un Logos. Mais elle signifie aussi que dans le Logos lui-même puisse déjà laisser s'ouvrir un sens transcendant. En d'autres termes, le Dire se trahirait dans le Dit en y apparaissant comme Logos ; mais le Dit trahissant le Dire le traduirait encore, le montrerait tout en le voilant ou le montrerait comme absent »⁵¹. Le Dit désigne précisément ce qui ressortit au thème, le Dire tend à se limiter dans le cadre de ce Dit. Le Dire s'absorbe dans le Dit, et il est repoussé souvent devant le Dit. Autrement dit, il ne peut pas s'exposer au-delà du Dit. « Le Dire tendu vers le Dit et s'absorbant en lui, corrélatif du Dit, nomme un étant, dans la lumière ou la résonance du temps vécu qui laisse *apparaître* le phénomène, lumière et résonance qui peuvent, à leur tour, s'identifier dans un autre Dit. Désignation et résonance qui ne viennent pas s'ajouter du dehors au phénomène par l'effet d'un code conventionnel réglementant l'usage d'un système de signes. C'est dans le *déjà-dit* que les mots – éléments d'un vocabulaire historiquement constitué – trouveront leur fonction de signe et un emploi et feront pulluler toutes les possibilités du vocabulaire »⁵².

Le Dit où tout se montre dans le thème repose sur le concept de l'identité. Et il est l'exposition même d'un langage ontologique dans lequel l'être se thématise et l'étant s'objective. Mais s'il arrive une demande du Dédit à l'intérieur du Dit, le Dit aura la possibilité du passage au Dire. En fait, le Dire est « dans la nécessité de toujours se dédire »⁵³. Même si le Dire est subordonné au Dit, au système linguistique, à l'ontologie, il « sert à une recherche menée en vue de dégager l'*autrement qu'être* ou l'*autre de l'être* – hors

⁵⁰ *EDE*, p. 212.

⁵¹ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 123.

⁵² *AE*, p. 65.

⁵³ *EI*, p. 103.

des thèmes où déjà ils se montrent – fidèlement – *essence* de l'être, mais ils se montrent »⁵⁴. En effet, « l'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher [...] l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement* »⁵⁵. Cependant, comment le dire se dédit simultanément de son propre Dire? Le temps sera ramené à une synchronie par la rétention et la protention, par la mémoire et l'anticipation, par l'histoire et la prévision. Nous ne pouvons donc que nous référer à une pensée diachronique – « la diachronie insurmontable du temps »⁵⁶ – comme pensée au-delà de l'être. Dans la temporalisation où tout se présente, se synthétise, se rassemble, la diachronie de l'autre que l'être ne se produit pas. « La diachronie, c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini »⁵⁷. C'est, comme rapport même avec l'Infini, an-archique, intempestive, immémorial sans mémoire, « comme si le Bien était avant l'être, avant la présence »⁵⁸.

Ce qui constitue la diachronie n'est pas le flux des contenus de la conscience, mais la signification qui signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence. Derrière le Dit qui manifeste l'être, le « Dire d'avant tout dit » serait donc la version du Même vers l'Autre. À proprement parler, le Même est tourné vers l'Autre qui « préserverait jalousement, dans cette version inassimilable à la représentation, la diachronie temporelle ». Le Même ne peut jamais rejoindre l'Autre – « l'impossibilité de l'identification de Moi et de l'Autre, l'impossibilité synthèse du Moi et de l'Autre. Diachronie. Diastole. Impossibilité de composer sur le même terrain, de com-poser au monde, impossibilité en guise de glissement de la terre sous mes pieds »⁵⁹. Malgré cela, l'être de la signification consiste à recevoir l'autre en soi dans une relation éthique. C'est « la responsabilité pour autrui, c'est précisément un Dire d'avant tout Dit »⁶⁰. « Dire, c'est approcher le prochain, lui “bailler signifiante”. Ce qui ne s'épuise pas en “prestation de sens”, s'inscrivant, fables, dans le Dit. Signifiante baillée à l'autre, antérieurement à toute objectivation, le Dire-à-proprement-parler – n'est pas délivrance de signes. La “délivrance de signes” reviendrait

⁵⁴ *AE*, p. 18.

⁵⁵ *AE*, p. 19.

⁵⁶ *AE*, p. 66.

⁵⁷ *AE*, p. 26.

⁵⁸ *DMT*, p. 207.

⁵⁹ *DMT*, p. 127.

⁶⁰ *AE*, p. 75.

à une préalable représentation⁶¹ de ces signes, comme si parler consistait à traduire des pensées en mots et, par conséquent à avoir été, au préalable, *pour soi* et *chez soi* comme une consistance substantielle – le rapport à autrui se tendant alors, en guise d'intentionnalité, partant d'un sujet posé, en soi et pour soi, disposé à jouer, à l'abri de tout mal et mesurant par la pensée l'être dévoilé comme champ de ce jeu. Le Dire est communication certes, mais en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition »⁶². Nous devons donc penser le Dire « comme l'instance originelle où se tisse la communication, comme la condition de possibilité du langage »⁶³.

La communication désigne aussi la circulation d'informations comme son fonctionnement effectif. Ce serait un événement si la communication dévoilait l'être. Ce serait aussi le Dit qui montrerait l'être et ferait son apparition dans l'origine du sens. Mais, nous devons remonter au sens pré-originel du Dire de la communication qui précède toute communication. Cependant, « on ne peut remonter à cette signification du Dire [...] qu'à partir du Dit et de la question : "Qu'en est-il de... ?" déjà intérieur au Dit où tout se montre. On ne peut y remonter par la réduction qu'à partir de ce qui se montre, c'est-à-dire de l'essence »⁶⁴. Afin de remonter du Dit au Dit, le Dire suppose-t-il nécessairement le Dit de l'être ou de la vérité? Le Dire, n'est-ce pas qu'il reste *volens nolens* en corrélation avec le Dit? « Il[l'être] est parlé. Il est dans le logos. Mais voici la réduction du Dit au Dire, au-delà du Logos, de l'être et du non-être – au-delà de l'essence – du vrai et du non-vrai – la réduction à la signification, à l'un-pour-l'autre de la responsabilité [...] – lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l'humain – la réduction à l'inquiétude au sens littéral du terme ou à sa diachronie, que, malgré toutes ses forces assemblées, malgré toutes les forces simultanées dans son union, l'être ne peut éterniser. Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l'ontologie. Par contre, à partir de la subjectivité du Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter »⁶⁵. Le Dire, c'est dans le pour-l'autre qu'il faut chercher la signification, car le *pour* ne se réduit pas à la référence au Dit

⁶¹ « Intelligibilité et représentation sont des notions équivalentes. [...] L'intelligibilité, le fait même de la représentation, est la possibilité pour l'Autre de se déterminer par le Même, sans déterminer le Même, sans introduire d'altérité en lui ». *TI*, p. 129.

⁶² *AE*, pp. 81~82.

⁶³ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 133.

⁶⁴ *AE*, p. 76.

⁶⁵ *AE*, p. 77.

thématisable de l'ontologie. Le Dire – le Dire⁶⁶ en tant que Dire à l'autre – a la signification en elle-même antérieure et indépendante de la communication d'un Dit. Le Dire ne peut donc jamais se mettre au service du Dit. Au contraire, le Dit est au service du Dire au sens où tout Dit demeure proposition adressée à l'autre et où le Dit ne se dit que dans le Dire en tant qu'exposition à l'autre. « L'être et l'étant pèsent lourd par le Dire qui leur donne le jour. Rien n'est plus grave, rien n'est plus auguste que la responsabilité pour l'autre et le Dire, absolument sans jeu, est d'une gravité plus grave que son propre être ou ne pas être »⁶⁷.

La relation de responsabilité avec l'autre se signifie comme Dire. Mais dans sa corrélation avec le Dit, n'y a-t-il pas de risque que le Dire s'absorbe dès que le Dit se formule? Par exemple, « si la signifiante de la proximité et la signification sue *et dite* pouvaient entrer dans un ordre commun ; si le Dire obtenait une pleine contemporanéité avec le Dit ; si le Dire entrait dans l'essence sans trahir la diachronie de la proximité, si le Dire pouvait rester dire en se montrant savoir, c'est-à-dire si la thématization entrait dans le thème en guise de souvenir »⁶⁸, toute signification se placerait dans l'être. Mais, « l'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas en cette absorption. Elle imprime sa trace à la thématization elle-même, qu'elle subit hésitant entre structuration, régime d'une configuration d'étants – monde et histoire pour historiographes – d'une part, et le régime de l'apophansis non nominalisée, de l'autre, où le Dit reste *proposition* – proposition faite au prochain, “signifiante baillée” à Autrui. L'être – verbe de la proposition – est thème, certes, mais il fait résonner l'essence sans assourdir entièrement l'écho du Dire qui la porte et lui donne le jour »⁶⁹. Même si le Dire reste inséparable du contenu parlé, pour autant qu'il laisse sa trace énigmatique parmi les phénomènes en tant qu'exposition à l'autre, il montre l'intrigue qui ne se réduira jamais à la thématization du Dit. Et cette intrigue est autre que celle qui rattache une noèse au noème, une cause à l'effet, la passé mémorable au présent. Le dire, sans rien dire de Dit, sans être réduit à un moment quelconque de l'essence de l'être, est « une ouverture qui ne cesse de s'ouvrir et

⁶⁶ « Le Dire précisément n'est pas un jeu. Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues – il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification ». *AE*, p. 17.

⁶⁷ *AE*, p. 78.

⁶⁸ *AE*, p. 261.

⁶⁹ *AE*, p. 79.

qui se déclare comme telle. Le Dire est cette déclaration. (Il faut dénoncer tout ce qui se construit comme monde intérieur, comme intériorité.) Il faut que le Dire soit Dire de ce Dire lui-même, Dire sans se thématiser, mais en s'exposant toujours plus. Dire se retournant sur lui-même comme s'il s'agissait d'exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme en un acte d'exposer. Dire, c'est ainsi s'épuiser à s'exposer, faire signe de ce dont on fait signe sans se reposer dans sa figure de signe. Le Dire serait alors passivité de l'extradition obsidionale où cette extradition se livre à l'autre au lieu de s'établir en position ou en substance »⁷⁰. C'est ce que signifie le *pour* du pour-l'autre de la proximité, c'est-à-dire la passivité de la passivité.

IV. Le Dire et le sujet

Signe fait à Autrui, signe « extérieur au système d'évidences, vient dans la proximité tout en demeurant transcendant, est l'essence même du langage d'avant la langue »⁷¹. C'est la signification incessante, l'inquiétude pour l'autre. En d'autres termes, c'est la réponse déjà tenue pour l'autre, sans aucun statut, « [l']impossibilité de se taire »⁷². En tant que la parole est une réponse à la parole de l'autre devant moi, « le dire, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui. Il est difficile de se taire en présence de quelqu'un ; cette difficulté a son fondement ultime dans cette signification propre du dire, quel que soit le dit. Il faut parler de quelque chose, de la pluie et du beau temps, peu importe, mais parler, répondre à lui et déjà répondre de lui »⁷³. La donation de signe qui est présent dans la salutation, c'est la possibilité de l'offrande vouée pour l'autre. Cette donation est la sincérité, car la sincérité est inséparable du donner. Sans pouvoir rien dissimuler, « l'acte "de dire" aura été, dès le départ, introduit ici comme la suprême passivité de l'exposition à Autrui qu'est

⁷⁰ *DMT*, p. 223.

⁷¹ *EDE*, pp. 231~232.

⁷² *AE*, p. 224.

⁷³ *EI*, pp. 82~83.

précisément la responsabilité pour les libres initiatives de l'autre »⁷⁴. Le Dire y décèle la sincérité comme dédicace à l'autre sans retour du donner. « La sincérité annule l'absorption du Dire dans le Dit où, sous le couvert des mots, s'échangent des informations, s'émettent des vœux et se fuit la responsabilité. Dans le Dit, il y a présence, il y a être. Aucun Dit n'égale la sincérité du Dire, aucun Dit n'est adéquat à la véracité d'avant le vrai, n'est un au-delà de la présence et de la représentation. La sincérité serait ainsi un Dire sans Dit, un "parler pour ne rien dire", un donner de la donation de signe. Comme la transparence de l'aveu, la reconnaissance d'une dette, une dénonciation de soi-même »⁷⁵. « Par l'idée d'un "Dire sans Dit", Levinas veut suggérer que l'exposition de soi à autrui dans la proximité ne consiste pas d'abord à énoncer un Dit, ni à proposer un Dit par une proposition faite à autrui, ni même à se poser comme sujet parlant devant autrui »⁷⁶. La sincérité porte le Dire à l'extrême du dés-inter-essement. Cette façon de s'exposer jusqu'au bout, sans limite dépouille, déshabille le sujet du Dire afin de ne pas l'installer chez lui. Et ce sujet se destitue au point de se substituer, de se souffrir et d'expier pour l'autre.

« *Avant le Dit*, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure. Mais le Dire est dénudation de la dénudation, [...]. Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent, de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation. Le dire signifie cette passivité ; dans le dire cette passivité signifie, se fait signifiance ; exposition en-réponse à..., être-à-la-question avant toute interrogation, avant toute problème »⁷⁷. Le Dire ne consiste pas dans une conjonction avec celui à qui il s'adresse. Il consiste plutôt dans la mise en question de moi. Le dire comme mon expressivité, comme ma signifiance de signe est « la seule façon dont le moi se dénude dans la récurrence en se substituant en deçà de son identité et accuse ainsi son

⁷⁴ *AE*, p. 81.

⁷⁵ *DMT*, pp. 224~225.

⁷⁶ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 154.

⁷⁷ *AE*, pp. 83~84.

unicité »⁷⁸. Le Dire s'entend comme du moi à l'autre, au visage qui ne saurait entrer dans un thème. Dire ici, c'est s'exposer, et redoubler la passivité de l'exposition en exprimant l'exposition elle-même. L'exposition à l'outrage, à la blessure et à l'un unique de la substitution est « nudité plus que dépouillement ». C'est en quelque sorte casser le fond de la forme qui me recouvre, protège. Le Dire demande donc au moi la patience et la douleur. « Par le Dire la souffrance signifie sous les espèces du *donner*, même si, au prix de la signification, le sujet courait le risque de souffrir sans raison. Car si le sujet ne courait pas ce risque, la douleur perdrait sa dolence même. La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assumption de l'autre par l'un, dans la *passivité*, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification »⁷⁹. Ma position de moi-même est le pour-l'autre. Il faut donc brûler toutes les assises de ma position jusque devenir cendre. Et cette cendre est aussi ce qu'il faudrait finalement brûler. Ce serait perte de la perte, cependant ce serait la naissance de la signification.

S'il y a mon engagement au pour-l'autre, la signifiante du Dire ne se produirait pas. Parce que l'engagement de la subjectivité ne permet pas mon absorption à toute identité pour la poser dans la conscience qui « coïncide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et repose dans la certitude de soi, se confirme, se double, se consolide »⁸⁰. Le pour-l'autre est ne relève pas d'une décision de la volonté comme « la vie est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement »⁸¹. Il précède toute liberté en moi. C'est en un mot « le *malgré soi* ». « Le *malgré* ne s'oppose pas ici au *gré*, à une volonté, à une nature, à une subsistance dans un sujet, qu'une puissance étrangère viendrait contrarier. La passivité du "pour-autrui" exprime dans ce "pour autrui" un sens où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté »⁸². Le Bien me choisit avant mon choix volontaire, et je me pénètre à l'insu de moi-même de ses rais. Je me livre à l'autre contre mon gré. C'est-à-dire le *je* parlant s'expose à l'autre malgré soi au point qu'il s'expulse de sa propre identité. C'est la passivité inassumable du sujet obsédé à la responsabilité pour l'autre. « La passivité du sujet dans le Dire n'est pas la passivité d'un "langage qui parle" sans sujet (*Die Sprache spricht*). C'est un *s'offrir* qui n'est même

⁷⁸ *DMT*, p. 188.

⁷⁹ *AE*, p. 85.

⁸⁰ *AE*, p. 83.

⁸¹ *AE*, p. 86.

⁸² *AE*, p. 86.

pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même. Le malgré ne se décompose pas en volonté contrariée par un obstacle. Il est vie, vieillissement de la vie et irrécusable responsabilité - Dire »⁸³. La passivité du Dire se laisse décrire comme le vieillissement de la vie, comme le laps du temps. L'initiative d'un moi n'influence jamais le temps comme l'impossibilité de remonter le temps. C'est-à-dire, le pour de l'autre du Dire « ne relève pas d'une initiative et d'un présent où le sujet pourrait de soi revenir à soi »⁸⁴.

Il y a l'exposition à l'autre, requis sans pouvoir se reculer pour la dérobaide possible. « L'exposition à l'autre ne vient pas s'ajouter à l'*un* pour le porter de l'intérieur à l'extérieur. L'exposition, c'est l'un-dans-la-responsabilité et, par là, dans son *unicité*, dépouillé de toute protection qui le multiplierait »⁸⁵. Ce qui s'appelle Moi ou Je, n'est-ce pas la dénomination simple? Ce n'est rien d'autre que « pro-nomination ». « Il n'y a *rien* qui se nomme *je* ; je se dit par celui qui parle »⁸⁶. Mais même si le je du dire, du pronom n'est pas converti en nom, le je reste première personne par celui qui nomme le je. Lorsque l'on parle du sujet, ce sujet est généralement universel. Mais si je suis assigné, je deviens sujet qui a l'identité de l'*assigné*. Autrement dit, je deviens sujet⁸⁷ unique, m'évadant du concept du Moi, qui a l'identité de celui qui est responsable et ne peut être remplacé. « Si on énonce ici le sujet comme *étant*, ce n'est pas pour appeler l'attention sur le verbe être auquel ce participe finirait par se référer. Bien avant cette participation et à titre d'élément nécessaire à cette participation au verbe qui s'accomplit dans le participe, se signale l'éventualité purement formelle de la forme nominale de l'*individu*. La forme nominale, la forme du terme comme terme, de l'*un* en ce terme, est irréductible à la forme verbale. Cette forme nominale vient d'*ailleurs* que de la verbalité de l'essence »⁸⁸. Cela signifie que le sujet est inséparable de l'appel sans dérobaide possible

⁸³ *AE*, pp. 91~92.

⁸⁴ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, p. 213.

⁸⁵ *AE*, p. 94.

⁸⁶ *AE*, p. 95.

⁸⁷ « La singularité du sujet n'est pas l'unicité d'un hapax. Elle ne tient pas, en effet, à une qualité distinctive quelconque comme les empreintes digitales qui en ferait un unicum incomparable et qui, principe d'individuation, vaudrait à cette unicité un nom propre et, à ce titre, une place dans le discours. L'identité du soi-même n'est pas l'inertie d'une quiddité individuée grâce à une différence spécifique ultime inhérente au corps ou au caractère ni grâce à l'unicité d'une conjoncture naturelle ou historique. Elle est dans l'unicité de l'assigné ». *AE*, p. 166. n° 1.

⁸⁸ *AE*, p. 89.

ou de l'assignation. Le Dire est d'emblée réponse à un appel, à un ordre, à un commandement ou à une injonction qui s'imposent à moi. Il y a ici la rupture de l'universel dont je suis capable de penser. Donc, si on imagine l'apparition du *je* unique, ce n'est possible que dans le dire de la responsabilité, que dans la réponse de celui qui répond par la responsabilité. « Dans la responsabilité en tant qu'assigné ou élu – du dehors, assigné comme irremplaçable – s'accuse le sujet dans sa peau – mal dans sa peau⁸⁹ – tranchant sur toute relation, individu à l'instar d'un étant désignable comme τοδὲ τί »⁹⁰. Le sujet s'expose à l'accusatif comme soi-même avant d'apparaître dans le Dit du savoir. « Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif – le fait même de se retrouvant en se perdant »⁹¹.

Le sujet est l'accusatif qui « n'est pas la suite d'une déclinaison qu'il aurait subie à partir du nominatif »⁹². « Dans l'accusatif – qui n'est modification d'aucun nominatif – où j'aborde le prochain dont, sans l'avoir voulu, j'ai à répondre, s'accuse l'irremplaçable »⁹³. Le sujet est donc « dans l'inconfort ou l'incondition de l'accusatif »⁹⁴, non pas dans une position pleine du nominatif. L'accusatif est aussi le cas de la passivité, tout à l'opposé de l'effort, du *conatus essendi* proprement nominatif. C'est parce que le sujet devient objet des autres dans la mesure où il supporte les autres, c'est-à-dire le sujet est exposé aux autres. Il devrait être soumis à l'accusatif illimité jusqu'à l'expulsion hors l'essence, et c'est en réponse qu'il parle. Le sujet est rivé au cas de l'accusatif, et il ne peut pas décliner ce fait.

« Accusation extrême excluant la déclinabilité de soi – laquelle aurait consisté à mesurer les possibles en soi pour s'accuser de ceci ou de cela, de s'accuser du commis – fût-il commis en guise de péché originel – accusation qui pèse sur le soi en tant que soi : exigence sans considération pour soi »⁹⁵. Le sujet, soumis à l'accusatif absolu, est

⁸⁹ « L'anachorèse “dans sa peau” [...] est un mouvement du Moi en soi, hors l'ordre. La sortie de cette fouille souterraine, du plein dans le plein, mène à une région où, dans l'Autre, tout le poids de l'être se porte et se supporte ». *AE*, p. 172. n° 1.

⁹⁰ *AE*, p. 167.

⁹¹ *AE*, p. 26.

⁹² *AE*, p. 177.

⁹³ *AE*, p. 197.

⁹⁴ *AE*, p. 228.

⁹⁵ *AE*, p. 179.

indéclinable « comme si cette accusation qu'il n'a même pas à assumer venait de lui »⁹⁶. *Indéclinable* vise en général une proposition à laquelle on n'a pas le pouvoir d'échapper. Dans la relation éthique, le sujet se place essentiellement dans la passivité de cette accusation indéclinable. « Indéclinabilité du sujet surgissant dans la passivité de l'incondition – dans l'expulsion hors de chez soi. Indéclinabilité qui n'est pas celle de la subjectivité transcendante – qui n'est pas intentionnalité ou ouverture sur le monde »⁹⁷. Le sujet est désarçonné par une accusation à laquelle il ne peut répondre, mais il ne peut pas la décliner. Ce n'est pas la renonciation du sujet. Le sujet comme Moi est originellement engendré par sa sujétion avant toute liberté. « L'indéclinabilité du Moi est l'irrémissibilité de l'accusation à l'égard de laquelle il n'est plus possible de prendre distance [...]. Indéclinabilité indiquant l'anachronisme d'une dette précédant l'emprunt »⁹⁸. Sans que le sujet revienne au pour soi, sans que le sujet prenne distance à l'égard de soi, le sujet est obsédé par l'autre comme si le sujet l'avait entendu avant que l'autre ne parle, alors il est obligé par l'autre qui ne peut devenir contemporaine de son présent. Le sujet n'a même pas la charge de décliner son identité. C'est « de souffrir une assignation sans dérobade, sans s'évader vers la représentation pour tromper l'urgence. Être à l'accusatif avant tout nominatif »⁹⁹.

Le sujet abordé à partir du Dire comme responsabilité a une signification qu'il est même impossible de tenir en repos. Le sujet placé à l'accusatif absolu est troublé par l'assignation indéclinable. Autrement dit, le sujet ne peut s'épuiser qu'à s'exposer, sans qu'il puisse se reposer dans le présent d'un Dit et où il s'établirait comme subjectivité disant le Dit. Il ne peut donc être indifférent à l'autre. Non-indifférence¹⁰⁰, c'est

⁹⁶ *AE*, p. 193.

⁹⁷ *AE*, p. 218.

⁹⁸ *AE*, p. 178.

⁹⁹ *DMT*, p. 127.

¹⁰⁰ « Cette non-indifférence à l'égard de la différence ou de l'altérité de l'autre – cette irréversibilité – n'est pas le simple échec d'une objectivation, mais précisément le *droit* fait à la différence d'autrui qui, dans cette non-indifférence, n'est pas une altérité formelle, et réciproque et insuffisante, dans la multiplicité d'individus d'un genre, mais altérité de l'*unique*, extérieur à tout genre, transcendant tout genre. Transcendance qui ne serait pas alors le simple *raté* de l'immanence, mais l'excellence irréductible du social, la paix même. Non pas la paix de la pure sécurité et de la non-agression, qui assure à chacun sa position dans l'être, mais la paix qui est déjà cette non-indifférence même. La paix où par la non-indifférence il faut entendre, non pas le neutre de quelque curiosité désaffectée, mais le "pour-l'autre" de la responsabilité. Réponse – premier langage ; bonté primordiale que la haine déjà suppose dans ses attentions ». Emmanuel Levinas, *De l'unicité*, préface de Danielle Cohen-Levinas, Paris, Rivages poche, 2018, pp. 52-53.

inquiétude. Non-indifférence se prolonge dans le port d'étant jusqu'à la substitution. C'est « à sens unique, de Moi à l'autre. Dans le dire de la responsabilité – qui est exposition à une obligation où personne ne saurait me remplacer – je suis unique. [...] La non-indifférence – le dire – la responsabilité – l'approche – est le dégagement de l'unique responsable – de moi »¹⁰¹. Le sujet en guise d'accusatif sans nominatif vient absolument d'une hétéronomie qui est inspiration. « Selon Levinas, le Dire signifierait en définitive l'inspiration du Même par l'Autre et impliquerait la passivité radicale d'une subjectivité affectée ou habitée par ce qui l'excède et l'ordonne à la responsabilité »¹⁰². Pour le bouleversement de l'ordre de l'être thématizable dans le Dit et de la réciprocité des relations dites, l'inspiration ne me heurte pas seulement, mais m'exalte et m'élève. « L'inspiration suscite la respiration, le pneuma même du psychisme »¹⁰³. Et c'est l'autre qui « est le cœur – et la bonté – du même, l'inspiration ou le psychisme même de l'âme »¹⁰⁴. La notion éthique d'inspiration se présente également comme une interprétation éthique de la notion biologique de respiration. La respiration s'ouvre à l'autre, et « elle ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui [...] qui est responsabilité pour lui, substitution à lui »¹⁰⁵. La respiration comme inspiration par l'autre, en astreignant le sujet à respirer plus profondément, est la désubstantialisation du sujet opérée par la responsabilité. Il faudrait penser la respiration humaine comme cela. « Le sans repos de la respiration, l'exil en soi-même, l'en soi sans repos, n'est pas une impossibilité de demeurer qui se ferait déjà mouvement d'*ici* à là-bas ; c'est un *halètement*, un *frémissement de la substantialité*, un *en deçà de l'Ici* – passivité de l'exposition qui n'arrive pas à prendre forme. Mon exposition à autrui, dans ma responsabilité pour lui, se fait sans “décision” de ma part ; la moindre apparence d'initiative et d'acte subjectif, signifie dès lors, une accusation plus profonde de la passivité de cette exposition. Exposition à l'ouverture du visage, qui est le “plus loin encore” de la dé-claustration du “soi-même”, de la dé-claustration qui n'est pas l'être-au-monde. Un plus loin – une respiration profonde jusqu'au souffle coupé par le vent de l'altérité. L'approche du prochain est fission du sujet au-delà du poumon, jusqu'au noyau résistant du moi, jusqu'à

¹⁰¹ *AE*, p. 217.

¹⁰² Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 151.

¹⁰³ *AE*, p. 183.

¹⁰⁴ *AE*, p. 173.

¹⁰⁵ *AE*, p. 278.

l'indivis de son individu – fission de soi, ou soi comme fissibilité, passivité plus passive que la passivité de la matière. S'ouvrir comme l'espace, se délivrer par la respiration de la clausturation en soi, suppose déjà cet au-delà : ma responsabilité pour l'autre et mon inspiration par l'autre : la charge écrasante – l'au-delà – de l'altérité. Que la respiration, par laquelle les étants semblent s'affirmer triomphalement dans leur espace vital, soit une consommation, une dénucléation de ma substantialité ; que dans la respiration je m'ouvre déjà à ma sujétion à tout l'autre invisible ; que l'au-delà ou la libération soit le support d'une charge écrasante »¹⁰⁶, c'est le pouvoir étonnant du sujet comme véritable sujet qui est impliqué dans le Dire.

V. Témoignage : donner le cœur

La transparence de la dénudation extrême du sujet jusqu'à vider l'identité révèle le cœur par le dire sans voiler. C'est à la fois la dédicace de soi-même et l'ouverture de soi. Dans ce cœur transparent, il n'y a pas de zone du secret pour la protection de soi-même, du coin sombre de son quant-à-soi. Parce que, pour que le cœur contienne la démesure de l'autre qui ne peut la contenir par l'inspiration, il faut enlever tout résidu du cœur, même retourner le cœur. Le cœur ne peut donc avoir l'échappatoire possible pour exclure l'autre. Dès lors, le sujet impérialiste est arraché à son commencement en lui, il est sous l'emprise de l'autre dans son cœur. Dès lors, le sujet entend sa propre voix, déjà obéissante envers l'autre dans son cœur. C'est en fait s'entendre, plus exactement s'entendre sans s'entendre. Nous comprendrions cet extra-ordinaire sous les espèces d'une passivité de la passivité. « Cette passivité de la passivité [...]. Non pas communication d'un Dit qui aussitôt recouvrirait et éteindrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouverte son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibi, se livrant sans rien dire de Dit. Dire disant le dire même,

¹⁰⁶ *AE*, pp. 276-277.

sans le thématiser, mais en l'exposant encore »¹⁰⁷. C'est, comme l'énoncé du « me voici », « la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie »¹⁰⁸.

Par exemple, les mots pour saluer donnent ipso facto à l'autre le cœur pur, transparent du sujet parlant. Et ces mots que je peux les adresser dans l'abord sans dialogue avouent en quelque sorte une dette envers l'autre ; je suis responsable de tout devant tous. Dans l'inégalité foncière de cette relation originaire, dans la dissymétrie, le témoignage se fait. « Témoignage qui est *vrai*, mais de vérité irréductible à la vérité du dévoilement et qui ne narre rien qui se montre. Dire sans corrélation noématique dans la pure obéissance à la gloire qui ordonne »¹⁰⁹. « Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage [...], dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur »¹¹⁰. Tandis que la recherche d'un objet, de la vérité d'un énoncé est subordonnée à la représentation de l'autre, le témoignage est irréductible à la représentation. Le témoignage est un mode de révélation. Comme il ne repose pas sur une connaissance et sur une thématisation, il ne nous donne rien, car c'est le témoignage éthique, ce témoignage témoigne de l'infini. Là, il n'y a que la gloire. Et cette gloire est celle de l'Infini m'ordonnant à l'autre. « La gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet où se substituant à l'autre, responsabilité ordonnée au premier venu, responsabilité pour le prochain, inspirée par l'autre, le Même, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon égalité à moi. La gloire de l'Infini se glorifie dans cette responsabilité, ne laissant au sujet aucun refuge dans son secret qui le protégerait contre l'obsession par l'Autre et couvrirait son évasion »¹¹¹. Le cœur dédié à l'autre est vu sans voir comme la révélation de l'Infini « vient dans le Dire de celui qui la reçoit »¹¹² au lieu de ne pas apparaître à celui qui témoigne de l'Infini. Ce cœur est depuis toujours, sans indifférence ni dérobade ni remplacement, exposé à l'appel de l'autre. Cela signifie qu'il admet sans réserve la responsabilité qui lui incombe. C'est par ce cœur que la gloire se glorifie.

« De l'Infini dont aucun thème – aucun présent – n'est capable, témoigne donc le sujet où l'autre est dans le même, en tant que le même est pour l'autre, où la différence de la

¹⁰⁷ *AE*, p. 223.

¹⁰⁸ *AE*, p. 224.

¹⁰⁹ *AE*, p. 226.

¹¹⁰ *TI*, p. 221.

¹¹¹ *AE*, p. 226.

¹¹² *AE*, p. 234.

proximité s'absorbe à mesure que la proximité se fait plus proche, et de par cette "absorption" même, s'accuse glorieusement et m'accuse toujours davantage ; où le même, dans son port de même, est de plus en plus tenu à l'égard de l'autre, tenu jusqu'à la substitution comme otage, expiation qui coïncide en fin de compte avec l'extraordinaire et dia-chronique renversement du même en l'autre, dans l'inspiration et le psychisme »¹¹³. L'Infini ou l'Autre se manifeste dans la subjectivité. Autrement dit, le cœur loge l'Infini qui est plus grand que lui. C'est le retournement que l'extériorité de l'Infini se fait intériorité. « Le témoin témoigne de ce qui s'est dit par lui. [...] La gloire de l'Infini se révèle par ce qu'elle est capable de faire dans le témoin »¹¹⁴. L'Infini est approché comme le commandement pour me commander par ma bouche. En ce sens, il n'est pas extérieur, ou plutôt il « me concerne et cerne et m'ordonne par ma voix même »¹¹⁵. L'Infini dont le sujet témoigne vient du profond de son cœur, donc le sujet entend le commandement de l'Infini à son profond cœur. Moi seul peut le témoigner, l'écouter. Je suis assigné à la responsabilité pour autrui à mon insu par l'Infini déjà passé.

L'exposition de la signification éthique de l'Infini est menée à partir de ma responsabilité pour autrui. C'est toujours moi qui suis responsable et qui supporte l'univers. Certes, il n'est pas obligatoire d'avoir à décider de cette prise en charge. Mais le sujet ne peut donner la signification à son ordre intérieur – « inscription de l'ordre dans le *pour-l'autre* de l'obéissance : affection anarchique [...], l'ordre *n'a jamais été représenté* »¹¹⁶ – que dans l'obéissance même de la façon d'obéir à l'Absolu. « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'*ordre* coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme »¹¹⁷. L'éthique entendue comme rapport de langage nous demande de repenser le prophétisme. C'est-à-dire, il faut dissocier le concept de prophétie de celui d'anticipation, car ce que la prophétie dévoile n'est pas l'avenir, mais l'absolu. Nous remarquerions donc plutôt un mode de la prophétie qui conjugue la révélation avec la communication. Pour Levinas,

¹¹³ *AE*, p. 229.

¹¹⁴ *EI*, p. 105.

¹¹⁵ *AE*, p. 230.

¹¹⁶ *AE*, p. 232.

¹¹⁷ *AE*, p. 233.

considéré comme « un moment de la condition humaine elle-même »¹¹⁸, le prophétisme est chez l'homme qui répond pour autrui. Il faut en fait répondre à l'ordre qui se trouve dans ma réponse avant même de savoir ce qu'on exige de l'autre. « [La] venue de l'ordre auquel je suis assujéti avant de l'entendre ou que j'entends dans mon propre Dire ; commandement *auguste*, mais sans contrainte ni domination qui me laisse hors toute corrélation avec sa source ; aucune "structure" ne s'établit avec un quelconque corrélatif au point précisément que le dire qui me vient est ma propre parole. L'autorité n'est pas quelque part où un regard viendrait la chercher comme une idole ou qu'il assumerait comme un logos. Non seulement hors toute intuition, mais hors toute thématization, fût-elle celle d'un symbolisme »¹¹⁹. Réponse précédant l'écoute de l'autre, combien c'est paradoxal!

« La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage »¹²⁰. En d'autres termes, elle ne répond pas à ce qui se rend visible sur horizon de monde. Fondamentalement, « la parole tranche sur la vision »¹²¹. Dans la connaissance et la vision, l'idée de l'Infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, ne peut pas se produire. Elle se produit comme une manifestation qui ne renvoie pas à un dévoilement, qui ne peut assembler en présent, comme une manifestation anarchique. Nous devons donc descendre du niveau de la conscience et du savoir afin de comprendre le paradoxe que l'Infini dessine. Il s'agit du psychisme du sujet qui se déroule « vers le *prophétisme*, vers l'inspiration, vers une spiritualité où le Même ne se confirme pas, ne s'installe pas, mais où l'Autre *agite* le Même. Dans le prophétisme ou dans l'inspiration, l'Autre n'est pas *dans* le Même selon la structure de la compréhension, mais l'Autre agite le Même jusqu'à la fission de son noyau ; il y a ici non-coïncidence [...], et cette non-coïncidence est fission et débordement¹²² »¹²³. C'est la manière dont l'Infini se passe dans le témoignage

¹¹⁸ *EI*, p. 111.

¹¹⁹ *AE*, pp. 234~235.

¹²⁰ *TI*, p. 235.

¹²¹ *TI*, p. 212.

¹²² Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase. C'est comme la présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, comme la présence débordante qui s'effectue comme une position en face du Même. Cf. *TI*, p. 213.

¹²³ *DMT*, pp. 235~236.

prophétique, « voilà qui rend primordiale l'intrigue de l'Éthique et le langage – irréductible à un acte entre actes »¹²⁴.

L'Infini qui se signifie dans le témoignage est « le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots, en thèmes s'égalant aux mots et dissimulant, dans le Dit, l'ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire »¹²⁵. Dans la mesure où la structure originale du langage éprouve l'idée de l'Infini, ou un être qui dépasse son ideatum infiniment, et annonce une relation métaphysique dans l'éthique, « l'Infini parle par le témoignage que je rends de lui : dans ma sincérité, dans mon Dire sans dit, dans mon dire préoriginnaire qui se dit dans la bouche de celui-là même qui reçoit le témoignage »¹²⁶. Dans ce cas-là, il serait possible qu'il se dise un mot unique – « au nom de Dieu »¹²⁷ – que l'on ne peut en parler comme d'un nom. « Le mot Dieu qui tient son sens du témoignage, du “me voici” et du dire, dit le incommensurable au dit, dit le dire qui est la signification de toute signification et dont tout mot, verbe être y compris, reçoit son sens. Dans les limites d'un mot et de son présent, le mot Dieu dit alors l'infini qui les excèdent toutes et nom qui n'est ni propre ni commun, signifiant au delà de l'affirmation et de la négation puisqu'il signifie au delà de l'être, il échappe aux règles logico-grammaticales qui commandent l'enchaînement des vocables et des significations. Présent dans une phrase comme ne pouvant y être, le mot Dieu y dit ce qu'aucune phrase ne saurait dire ou contenir, s'en absente avant de s'y présenter – c'est l'énigme même – et ne peut par conséquent dire ce qu'il dit sans déjà toujours le dédire »¹²⁸. Dieu n'est ni substance ni présence, mais Dieu se manifeste sans se manifester. Autrement dit, Dieu se présente sans s'épuiser dans une phénoménalité. Selon cette modalité de l'énigme, « si Dieu parle en l'homme au lieu de se figer en une entité métaphysique, cela signifie que le Dire de l'Infini qui inspire l'homme en l'ordonnant au prochain et en le vouant à l'altérité, n'est pas différent du Dire même de l'homme qui répond à autrui dans la responsabilité »¹²⁹.

¹²⁴ *AE*, p. 235.

¹²⁵ *AE*, p. 236.

¹²⁶ *AE*, p. 237.

¹²⁷ *AE*, p. 237.

¹²⁸ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, op. cit., p. 210.

¹²⁹ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 231.

Mais, le mot indicible et le dire non-ontologique ne se prêtent-ils pas en fin de compte au dit ontologique? Nous avons déjà dit l'indicible dans un thème. « La philosophie revendique une coïncidence entre sa pensée et l'être où elle se tient. Cette coïncidence signifie pour la pensée qu'elle n'a pas à penser au-delà de ce qui tient à l'acte d'être ni à s'aventurer vers ce qui modifierait sa préalable appartenance au processus d'être »¹³⁰. Cependant, Dieu est absolument un au-delà de l'être pour entrer dans la philosophie. Malgré cela, sans faire appel à la philosophie, il n'y a pas de possibilité de remonter à un sens qui ne se dirait plus en termes d'être ni d'étant. Dieu peut-il avoir sons sens hors de la recherche de Dieu?¹³¹ L'œuvre de la philosophie consiste à « tout en montrant l'en deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration ; et à garder, malgré la réduction, sous les espèces de l'ambiguïté – sous les espèces de l'expression dia-chronique, le *Dit* dont le Dire est, tour à tour, affirmation et rétractation – l'écho du *Dit* réduit »¹³² – « Réduction toujours à tenter à cause de la trace de sincérité que les mots eux-mêmes portent et qu'ils tiennent du Dire en tant que témoignage, même quand le Dit dissimule le Dire dans la corrélation qui s'instaure entre le Dire et le Dit »¹³³. Dans la mesure où la signification elle-même se montre, en dépit de la thématization de la philosophie, l'au-delà de l'être est une subversion de l'être, un désintéressement. Cela exprime aussi la transcendance qui va du Même à l'Autre. Il y a la façon dont l'Infini peut signifier sans perdre son sens transcendant. L'Infini que la pensée ne saurait contenir évoque une pensée qui est plus qu'une pensée qu'on peut penser. Il ne cesse donc de réveiller le Même en donnant la signifiante. On entend « par-delà l'intelligibilité de l'immanence et de l'identité, par-delà la conscience du présent et de l'être, [...] une signifiante qui serait une *autre rationalité* et qui serait rationalité de la transcendance »¹³⁴. C'est comme la diachronie du temps, comme l'ambiguïté.

¹³⁰ *DMT*, p. 238.

¹³¹ « Sans Dieu, point de témoin absolu. Point de témoin absolu qu'on prenne à témoin dans le témoignage. Mais avec Dieu, un Dieu présent, l'existence d'un tiers(*terstis, testis*) absolu, toute attestation devient superflue, insignifiante ou secondaire. L'attestation, c'est-à-dire aussi le testament. Dans l'irrépressible prise à témoin, Dieu resterait alors un *nom du témoin*, il serait *appelé* comme témoin, ainsi *nommé*, même si parfois le nommé de ce nom demeure imprononçable, indéterminable, en somme innommable dans son nom même ; et même s'il doit demeurer absent, inexistant, et surtout, à tous les sens de ce mot, improductible ». Jacques Derrida, *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 45.

¹³² *AE*, p. 75.

¹³³ *AE*, p. 237.

¹³⁴ *DMT*, p. 239.

« L'Enigme de l'Infini dont le Dire en moi, responsabilité où personne ne m'assiste, se fait contestation de l'Infini, mais contestation par laquelle tout m'incombe à moi, par laquelle, par conséquent, se produit mon entrée dans les desseins de l'Infini »¹³⁵. Mon entrée n'est pas pour le fini dans l'Infini, mais pour l'Infini dans le fini. Cet Infini me met en question, en appelle à ma responsabilité. Si l'Infini est donc en rapport avec le fini dans le témoignage, l'Infini m'éveille en dénoyant tout ce qui s'identifie. « C'est là la "spiritualité de l'âme" – mais d'une âme sans cesse réveillée dans son état, dans son *état d'âme*. Il y a là passivité de l'inspiration, passivité sans assomption, ou subjectivité d'un sujet dégrisé de sa persévérance dans l'être »¹³⁶. La mise en moi de l'extériorité de l'Infini déborde l'obligation d'adopter tout ce qui pénètre du dehors. C'est ainsi une signification renvoyant à un passé immémorial, à un passé antérieur à tout présent et qui, en quelque sorte, n'aurait jamais été présent. « Ce passé sans commune mesure avec le présent indique donc une diachronie du temps par opposition à la synchronisation qu'effectue la conscience, laquelle rassemble toute éternité dans la présence de l'être où tout commence et tout finit »¹³⁷. Le Dire me lie à la responsabilité pour autrui par cette diachronie qui n'a jamais été présente. Il s'agit de devenir un sujet responsable en se situant dans le Dire. Le Dire comme témoignage de l'Infini me fait infiniment ouvrir mon cœur vers l'autre sans reposer sur une préalable connaissance. « C'est par l'approche, par l'un-pour-l'autre du Dire, relatés par le Dit, que le Dit reste équivoque insurmontable, sans se refusant à la simultanéité, n'entrant pas dans l'être, ne composant pas un tout »¹³⁸. Le sentiment infini de l'Infini creuse sans cesse mon cœur jusque je me dépends, me vise de mon être. En même temps, mon cœur ne cesse de se forger pour porter la misère de l'autre, pour porter la responsabilité que l'autre peut avoir de moi. C'est la profondeur de l'Infini où « échoue tout processus d'investissement et où sautent les verrous qui ferment les arrières de l'intériorité. Mise sans recueillement dévastant son lieu comme un feu dévorant, catastrophant le lieu »¹³⁹. Dans la mesure où j'ai la vocation prophétique de l'homme responsable, mon dire n'est déjà et toujours que pour l'autre.

¹³⁵ *AE*, p. 240.

¹³⁶ *DMT*, p. 243.

¹³⁷ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 235.

¹³⁸ *AE*, p. 263.

¹³⁹ *DMT*, p. 254.

VI. L'écriture des deux pouces et la communication

De nos jours, on peut se parler par téléphone portable sans face-à-face direct. Depuis l'apparition des téléphones portables, quel que soit l'endroit où les interlocuteurs se trouvent, il leur est possible d'être, par la transmission de textes, de voix, d'images, dans au moins un autre endroit à la fois. « Un espace sans distance et un temps sans délais se superposent peu à peu à l'espace-temps "classique" de chaque "branché" »¹⁴⁰. Les interlocuteurs peuvent communiquer de leurs places respectives avec le numéro composé. Pour parler ou écouter, le concept de l'ancien espace des concentrations se dilue. Grâce à la facilité du contact à distance par le téléphone portable, il n'y a plus à demander la rencontre inéluctablement directe pour le dialogue. On peut décrocher le téléphone portable dans le confort de la prise de distance toujours possible. Mais, contrairement au dépassement des limites spatiales, le téléphone portable doit encore supposer la simultanéité temporelle entre des interlocuteurs. Cependant, le fait est que même les limites du temps ont tendance à s'annuler. Pour éviter la coïncidence du temps, les hommes écrivent, des deux pouces¹⁴¹, un sms (short message service) sur l'écran du portable. Désormais, ce n'est pas la peine qu'ils répondent instantanément au message reçu. Ils peuvent répondre selon leur humeur. L'urgence ne relève jamais de destinataire, car il ne sent pas l'interpellation.

Le langage écrit remplace-t-il la parole? La parole émet la voix, la nuance, le ton du sujet parlant. Mais, l'écriture au pouce des messages élimine ces particularités, et néologise afin de taper plus vite. Cela peut être confondu avec un brouhaha de bavardage. Néanmoins, si cette écriture confuse et chaotique est la vague nécessaire à l'ère numérique, dans cette écriture nouvelle, nous devrions distinguer le langage de la relation originelle du pour-l'autre. « Platon maintient la différence entre l'ordre objectif de la vérité, celui sans doute qui s'établit dans les écrits, impersonnellement et la raison *dans* un être vivant »¹⁴². Le discours vivant et animé sait à qui il s'adresse, il « n'est donc pas déroulement d'une logique interne préfabriquée, mais constitution de vérité dans une lutte

¹⁴⁰ Francis Jauréguiberry, *Les branchés du portable*, Paris, PUF, 2003, p. 10.

¹⁴¹ Cf. Michel Serres, *Petite poucette*, Paris, Le Pommier, 2012. Dans ce livre, Michel Serre a baptisé un nouvel humain Petite Poucette et Petit Poucet. En somme, il habite dans le monde virtuel. Par téléphone mobile, il accède à toutes personnes ; par GPS, en tous lieux ; par la Toile, à tout le savoir. Il peut aussi se nommer *Homo communicans*.

¹⁴² *TI*, p. 70.

entre penseurs, avec tous les aléas de la liberté »¹⁴³. Le discours fait œuvre de logos, mais il fait aussi œuvre d'appel au secours, à l'aide adressé à autrui. Et c'est par un langage éthique qui est introduit dans les textes.

Le langage éthique n'est pas découvert dans une pure information, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il est découvert dans une expérience morale spéciale. Il se comprend au sens de l'approche qui tranche sur la structure cognitive du langage. Cela signifie mon ouverture au langage éthique. L'ouverture qui ne s'ouvre pas à moi-même, est un appel qui m'oblige au langage éthique, c'est-à-dire, c'est une interpellation. Mais alors que la parole implique l'interpellé comme présent, le mot écrit n'est-il pas comme la convocation tardive d'un passé? Si le langage doit fonctionner comme communication, le langage déjà écrit n'est-il pas celui qui se détache de la communication? La parole écrite n'est-elle pas la privation de la parole? « le Dire, d'en deçà de l'être, se fait dictée et expire – ou abdique – en faible et en écriture »¹⁴⁴. La parole comme expression manifeste la présence de l'être, la communication originelle¹⁴⁵ serait intégralement référence à la manifestation de l'être. Au cas où il faudrait insister sur la communication à autrui, « dans la mesure où cette manifestation originelle d'Autrui a déjà eu lieu, dans la mesure où un étant s'est *présenté* et s'est porté secours, tous les signes autres que les signes verbaux peuvent servir de langage. Par contre la parole elle-même ne trouve pas toujours l'accueil qu'il convient de réserver à la parole »¹⁴⁶. Par exemple, l'écriture du poète témoigne de l'autre en révélant l'autre avec les mots les plus purs. C'est en quelque sorte une écriture qui prouve « que le langage demeure à l'écoute du Dire qui l'habite et que le Dit ose *dire* l'Infini »¹⁴⁷. Comme si le langage le plus innocent pouvait décrire la barbarie la plus brutale. Comme si le visage révélé à la situation la plus inhumaine exigeait « une description ne se coulant que dans le langage éthique »¹⁴⁸.

¹⁴³ *TI*, p. 70.

¹⁴⁴ *AE*, p. 75.

¹⁴⁵ C'est « une communication de l'un à l'Autre et de l'Autre à l'un sans que les deux relations aient le même sens ; contrairement à la réversibilité de la voie à double sens ouverte à la circulation des informations et où le sens est indifférent ». *AE*, p. 188. n° 1.

¹⁴⁶ *TI*, p. 199.

¹⁴⁷ Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique de Levinas*, op. cit., p. 161.

¹⁴⁸ *AE*, p. 150.

On fonde en général un dialogue sur une parole empirique. Mais, c'est une communication dans le Dit. Elle ressemblerait à un jeu entre les interlocuteurs qui échangent des balles sur une table de ping-pong. On devrait donc remarquer l'envers du décor de la communication hors le Dit qui interrompt le jeu. « Eidétiquement : elle[la communication] n'est possible que dans le sacrifice qui est l'approche de celui dont on est responsable. La communication avec autrui ne peut être transcendante que comme vie dangereuse »¹⁴⁹. « Cette référence à l'interlocuteur perce d'une façon permanente le texte que le discours prétend tisser en thématissant et en enveloppant toutes choses. En totalisant l'être, le discours comme Discours apporte ainsi un démenti à la prétention même de la totalisation. Retournement qui ressemble à celui que met en évidence la réfutation du scepticisme. Dans l'écrit certes le dire se fait pur dit, simultanéité du dire et de ses conditions. Le discours interrompu rattrapant ses propres ruptures, c'est le livre. Mais les livres ont leur destin [...]. Ils s'interrompent et en appellent à d'autres livres et s'interprètent en fin de compte dans un dire distinct du dit »¹⁵⁰.

Il ne faut pas permettre conférer un privilège triomphant au Dit. Mais si c'est permis, le Dit, sans réduction au Dire, ne resterait que dans le mouvement vers une compréhension mutuelle qui n'annule pas la présence de l'abîme entre les interlocuteurs. L'écrit sous forme imprimée, par exemple le livre, demeure-t-il enfermé en lui-même? Chaque feuillet du livre dédit le déjà Dit. C'est la possibilité de témoigner de l'Infini par le Dit lui-même. On écrit le message des deux pouces dans le format-page, sur le portable sans craindre de se dédire du Dit. De surcroît, le premier mot que l'on s'adresse sur l'écran n'est-il pas « Bonjour », « Salut », « Ça va? » ? Inquiétude sur l'autre précédant le moi-même. Il y a certainement un chaos confus de voix dans des messages. Tout le monde veut parler avec tout le monde en réseaux rassemblé sur le portable. Mais, le mobile facilement accessible dans la poche distend des liens étroits avec les autres. Cependant, pourvu que l'on s'efforce d'entendre l'écho du langage éthique, l'écran devient fenêtre. « Entendre une voix qui vous parle est *ipso facto* accepter l'obligation à l'égard de celui qui parle »¹⁵¹. On voit déjà le visage sous la forme nouvelle sur le portable ; 

¹⁴⁹ *AE*, p. 190.

¹⁵⁰ *AE*, pp. 264~265.

¹⁵¹ Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, pp. 104~105.

**Quatrième partie : Croisement de Levinas et de
la pensée orientale**

Chapitre 1 : L'amour universel de Mozi et la fraternité de Levinas dans le domaine politique

I. Mozi¹ : contre la guerre

La Chine antique a été divisée en principautés rivales. À cette époque, le pouvoir politique et le contrôle économique étaient une seule et même chose. Ceux qui possédaient la terre en étaient les maîtres, ils étaient aussi les maîtres du peuple qui y habitait. Ils montraient très souvent le désir d'étendre leur territoire. Il y avait surtout beaucoup d'attaques d'un grand État contre un petit. C'était la guerre qui n'a pas de raison. C'était le pillage plutôt que la guerre. « Il n'y a pas de guerres justes mentionnées dans les *Printemps et automnes*. De plus valable que d'autres, oui, dit Mencius. Quant aux expéditions punitives appelées *zheng*, c'était des campagnes de supérieurs contre des subordonnées ; le terme ne s'applique pas entre pays ennemis »². Les dirigeants de l'époque pensaient sans éprouver de remords, que la guerre d'agression était naturelle. Sur ce point Mozi les critiquait et il déterminait qu'elle n'est rien d'autre que l'action sauvage. « Mozi dit au prince Wen de Lu Yang : Si un seigneur avait attaqué les états voisins, tué leurs peuples, emmené leurs bœufs et leurs chevaux, leur grain et leurs objets de valeur, un seigneur pourrait pourtant le faire écrire sur le bambou et la soie, graver sur le métal et la pierre et inscrire sous forme de maximes sur la cloche et le tripode afin de le transmettre à la postérité pour dire : "Personne ne possède autant que moi." Est-ce admissible? Le prince Wen de Lu Yang dit : "D'après ce que tu as dit, ce que le monde tient pour certain pourrait bien ne pas être bien, après tout." »³ « Le prince Wen de Lu Yang dit à Mozi : "Il y a une tribu cannibale au sud de Chu. À la naissance du premier

¹ Son nom de famille était Mo et son nom personnel Ti. Il a vécu environ entre les années 479-390 av. J.-C pendant les périodes des Printemps et des Automnes et des Royaumes combattants. Mais, les dates précises de sa vie, naissance et mort, ne nous sont pas connues. Il fut le principal philosophe postérieur à Confucius, il fut le fondateur d'une école, appelée d'après son nom école moïste. Anciennement sa renommée fut aussi grande que celle de Confucius et son enseignement n'exerça pas moins d'influence. La source principale pour l'étude de sa pensée est le livre qui porte son nom, le *Mozi*, recueil en 53 chapitres, qui comprend des écrits de ses successeurs ainsi que de lui-même.

² Mencius, *Mencius*, trad., André LEVY, Paris, Éd. You-Feng, 2003, Livre 7 B, p. 191.

³ Mozi, *Mozi : Œuvres choisies*, trad. de l'anglais par Pierre de Laubier, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, XLIX. La question de Lu, p. 279. (Dorénavant abrégé *Mozi*)

fil, ils le dépècent et le dévorent. Ils disent que c'est de bon augure pour ses frères cadets. S'il a très bon goût, on en offre au chef, et si le chef est content, le père a une récompense. N'est-ce pas une coutume exécrable?" Mozi dit : La coutume est la même en Chine. En quoi est-il différent de tuer le père [au champ de bataille] et de récompenser le fils que de dévorer le fils et de récompenser le père? Si l'on n'observe pas la magnanimité et la rectitude, au nom de quoi condamnerons-nous les barbares qui mangent leurs fils? »⁴.

« Mo Ti[Mozi] préconise l'amour universel, l'avantage réciproque et il condamne la guerre »⁵. Tchouang-tseu fait un commentaire comme cela sur Mozi. En fait, Mozi fut un prédicateur militant. Lui-même et ses successeurs, sont originaires de la catégorie des chevaliers errants. Ils se donnèrent effectivement une organisation capable d'actions militaires et Mozi fut le premier grand maître de son groupe. Les mohistes ne furent pas sûrement les conseillers de cour comme les confucéens. Ils furent un groupement de guerriers, par là même, ils auraient compris plus tôt l'inutilité de la guerre. Ils venaient aussi du milieu des artisans correspondant à ce que nous appelons les techniciens. « Dans le *Mot-seu*[Mozi] même, rien moins que neuf chapitres traitent des tactiques de la guerre défensive et des techniques de construction d'instruments pour défendre les remparts des villes »⁶. Voici une histoire intéressante concernant la défense militaire. « Gong Shu ban⁷ avait achevé la construction d'échelles de nuages pour Chu et s'appretait à s'en servir pour attaquer Song. En l'apprenant, Mozi quitta Qi. Après dix jours et dix nuits de marche, il arriva à Ying. Il vit Gong Shu Ban. Celui-ci lui demande ce qu'il lui voulait. Mozi dit : Quelqu'un, dans le nord, m'a humilié. Je voudrais que tu le tues. Gong Shu Ban fut mécontent. Mozi insista, lui offrant dix *jin*. À la fin, Gong Shu Ban dit : "Mon principe est incompatible avec le meurtre de quelqu'un." Sur quoi Mozi se leva, s'inclina deux fois et déclara : Laisse-moi maintenant m'expliquer. Quand j'étais dans le nord, j'ai appris que tu fabriquais des échelles en vue d'attaquer Song. Mais de quoi Sont est-il coupable? L'état de Jing a des terres à revendre mais manque de population. On ne peut pas qualifier de judicieuse la destruction de ce qui est rare en vue de se battre pour ce

⁴ *Mozi*, XLIX. La question de Lu, pp. 279~280.

⁵ Tchouang-tseu, *Tchouang-tseu : Œuvre complète*, traduit du chinois, préfacé et annoté par Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2011, XXXIII. p. 370.

⁶ Fong Yeon-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, trad., Guillaume Dunstheimer, Aix-en-Provence, Le Mail, 1992, p. 70.

⁷ Il fut un célèbre inventeur de mécaniques.

qu'on a déjà en quantité. Puisque Song est innocent, on ne peut dire qu'il est magnanime de l'attaquer. On ne peut qualifier de loyale l'omission d'un effort en accord avec ce qu'on sait. On ne peut qualifier d'efficace un effort qui n'aboutit pas. On peut dire que défendre un principe qui interdit le meurtre de quelques-uns mais autorise celui d'un grand nombre ne dénote pas une compréhension des catégories fondamentales. Gong Shu Ban se laissa convaincre. Mozi alla plus loin : Pourquoi alors ne pas arrêter cela? Gong Shu Ban dit que c'était impossible car il avait déjà donné sa promesse au seigneur. Mozi dit : Pourquoi alors ne pas me présenter au seigneur? Gong Shu Ban accepta. Devant le seigneur, Mozi dit : Imagine un homme qui, délaissant son élégant attelage, désire voler la chaise à porteur vermoulue de son voisin ; délaissant ses broderies et ses ornements, désire voler la tunique courte de son voisin ; délaissant sa viande et son grain, désire voler la vannure de son voisin. Quelle sorte d'homme serait-ce? Le seigneur dit qu'il devait souffrir de kleptomanie. Mozi poursuivit : Le territoire de Jing s'étend sur cinq mille *lis* carrés tandis que celui de Song n'en fait que cinq cents, c'est le même contraste qu'entre l'attelage élégant et la chaise à porteurs vermoulue. Jing possède Yun Meng, qui est plein de rhinocéros et de cerfs. Les poissons, les tortues et les crocodiles ne sont nulle part aussi nombreux dans l'empire que dans le Yangzi et la Han. Tandis qu'on dit que Song ne possède même pas de faisans, de lapins ni de renards. C'est le même contraste qu'entre la viande et le grain et la vannure. À Jing poussent de hauts pins, sapins, cèdres et camphriers. Tandis que Song n'a pas de grands arbres du tout. C'est le même contraste qu'entre les broderies et les ornements et la tunique courte. Quand tes ministres et tes généraux se mettent en route pour attaquer Song, il me semble qu'on peut faire la même comparaison. Je vois, mon seigneur, que tu violeras la rectitude sans profit. Le seigneur dit : "Tout cela est fort bon. Mais Gong Shu Ban m'a déjà fabriqué les échelles de nuages, et je dois m'emparer de Song." Et il se tourna vers Gong Shu Ban. Mozi défit sa ceinture, avec laquelle il figura une cité, et se servit comme arme d'un petit bâton. Gong Shu Ban dressa neuf machines de siège différentes. Mozi les repoussa neuf fois. Lorsque Gong Shu Ban fut à bout de machines de siège, la défense de Mozi était loin d'être épuisée. Gong Shu Ban montra de l'embarras et déclara : "Je sais comment t'abattre, mais je ne veux pas le dire." Mozi dit aussi : je sais comment tu peux m'abattre, mais je ne veux pas le dire. Le seigneur de Chu demanda de quoi il s'agissait. Mozi répondit : L'idée de Gong Shuze est simplement de me faire assassiner. Après mon assassinat, Song serait

incapable de se défendre. Et elle serait exposée à tes attaques. Cependant, mes disciples Qin Hua Li et d'autres au nombre de trois cents, déjà armés de mes équipements de défense, attendent les bandits de Chu sur les murs de la cité. Malgré mon assassinat, tu ne peux épuiser ma défense. Le seigneur de Chu dit : «Eh bien! alors, renonçons à attaquer Song’’ »⁸.

« Etre victorieux dans tous les combats n'est pas le fin du fin ; soumettre l'ennemi sans croiser le fer, voilà le fin du fin »⁹. Y-a-t-il une guerre juste? Si la guerre est inévitable, le mieux, c'est de subjuguier l'ennemi sans faire une bataille. Si la guerre produit des profits, serait-ce une conduite en accord avec la bonne voie? La guerre tourmente la population, disperse le peuple. Elle empêche les belligérants de produire des biens utiles. Elle ruine même le vainqueur. « Est-ce dans l'intention de bénir le peuple? Mais en le massacrant on donne au peuple une bien maigre bénédiction. Et quand on calcule la dépense, qui est la racine des calamités dans la vie, on découvre que les biens d'innombrables personnes sont épuisés. Ce n'est donc pas non plus une bénédiction pour le peuple ici-bas »¹⁰. Mozi a aussi dit que la guerre dévie de la voie du Ciel¹¹. Par exemple, si l'État entre en guerre, l'État ne serait pas fidèle à la mission confiée et le peuple négligerait ses métiers. « En pénétrant dans cet état[un état innocent] ils[les souverains et les seigneurs] fauchent les champs de grain et coupent les arbres et les bois ; ils renversent les murs intérieur et extérieur de la cité et comblent les fossés et les douves ; ils s'emparent des animaux de sacrifice pour les abattre et mettent le feu au temple des ancêtres ; ils tuent et massacrent le peuple et exterminent les vieillards et les faibles ; ils emportent les trésors et les objets précieux. On encourage les soldats à marcher en leur disant : «Connaître la mort est la gloire suprême, tuer beaucoup de gens est la suivante, recevoir une blessure est la dernière. Mais si vous essayiez de quitter votre poste et tentiez

⁸ *Mozi*, L. Gong Shu, pp. 289~291.

⁹ Sun Tzu, *L'art de la guerre*, trad., Jean Lévi, Paris, Pluriel, 2005, III. Combattre l'ennemi dans ses plans, p. 59.

¹⁰ *Mozi*, XIX. Condamnation de la guerre offensive(III), p. 139.

¹¹ « au lieu de devenir [...] l'objet d'une réflexion théologique, cette notion de voie du Ciel, en se laissant progressivement dépersonnaliser, en vient à évoquer le *facteur absolu*, d'«engendrement-transformation», dont l'influx ne cesse de traverser la matérialité et de renouveler la vie (à l'instar du cours des astres, des saisons). Au lieu donc de s'approfondir en conscience, le Ciel des Chinois est perçu sous l'angle de la régulation – comme un principe d'harmonisation continue : c'est parce qu'il ne dévie jamais de son cours que le cours du Ciel jamais ne se bloque ni ne s'épuise, et qu'il ne cesse d'innover ». François Jullien, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995, p. 63.

de désert, vous mériteriez la mort sans rémission.’’ Ainsi les soldats sont-ils tenus par la peur. Or s’emparer d’un état et détruire une armée, violenter et tourmenter le peuple et réduire à néant par le chaos les aspirations des sages, est-ce dans l’intention de bénir le Ciel? Mais c’est pour faire le siège de villes qui appartiennent au Ciel que le peuple du Ciel s’est rassemblé. C’est afin d’assassiner des hommes du Ciel, de déposséder les esprits de leurs autels, de ruiner les états et de tuer les animaux de sacrifice. Ce n’est donc pas une bénédiction pour le Ciel d’en haut »¹². Mozi était rigoureusement opposé à toute guerre d’agression, car cette guerre ne procure pas des bienfaits au peuple et en plus elle n’obéit pas au plan du Ciel. La guerre est la cause du désordre dans le monde. Mozi a donc établi la volonté du Ciel comme la règle de la rectitude afin de déclarer que la guerre est ignoble et injuste. « Qu’en est-il quand la force est le fondement du gouvernement? Le grand attaque le petit, le fort dépouille le faible, le grand nombre opprime le petit nombre, l’intelligent trompe l’ignorant, le grand méprise l’humble, le riche se moque du pauvre et le jeune vole le vieux. Et les états de l’empire se ruinent les uns les autres par l’eau, le feu, le poison et les armes. Un tel régime n’est pas agréable au Ciel d’en haut, aux esprits dans la sphère intermédiaire ni au peuple ici-bas. N’étant favorable à aucun des trois, il n’est favorable à personne. Il est l’ennemi du Ciel. Celui qui le met en pratique est mauvais, pusillanime, malveillant, faux, déloyal, froid et ingrat, et on recherche tous ces noms peu flatteurs pour les lui attribuer. Pourquoi cela? Parce qu’une telle conduite est en opposition avec la volonté du Ciel. Mozi a désormais établi la volonté du Ciel comme norme, tout comme le charron se sert de son compas et le charpentier se sert de son équerre peuvent vérifier que les objets sont ronds ou carrés. De même, avec la volonté du Ciel comme norme, Mozi peut dire que les gentilshommes du monde sont loin de la rectitude »¹³. Pour Mozi, le Ciel surveille continuellement les activités des hommes, et spécialement celles de ceux qui gouvernent le peuple et de plus il punit de calamités les personnes qui désobéissent à sa volonté, et il récompense de bonne fortune ceux qui lui obéissent. « Celui qui obéit à la volonté du Ciel en aimant universellement et en faisant le bien à autrui obtient des récompenses. Celui qui résiste à la volonté du Ciel en se

¹² *Mozi*, XIX. Condamnation de la guerre offensive(III), p. 138.

¹³ *Mozi*, XXVIII. La volonté du Ciel(III), p. 189.

montrant partial et inamical et faisant du mal à autrui encourt le châtement »¹⁴. Bonheur et malheur sont donc les récompenses et les châtements que décerne le Ciel.

Le Ciel devient de plus en plus tout-puissant, omniscient et essentiellement moral. Mozi mesure le principe du monde et de la vie avec cette volonté du Ciel. Il sait particulièrement que le Ciel aime tendrement les hommes, que le Ciel aime uniformément et non pas partialement tout le peuple. « Je sais que le Ciel aime le peuple du monde entier. [...] Dans tous les pays du monde et parmi tous les peuples qui vivent de grain, le meurtre d'un individu innocent entraîne une calamité. Qui est-ce qui assassine l'innocent? C'est l'homme. Qui est-ce qui envoie la calamité? C'est le Ciel. Si vraiment le Ciel n'aimait pas le peuple, pourquoi le Ciel enverrait-il des calamités pour le meurtre de l'innocent? En outre, le Ciel aime le peuple tendrement, le Ciel aime le peuple dans sa totalité. Et il est possible de le savoir »¹⁵. Mozi s'appuie la norme du Ciel pour réparer le désordre résultant d'un mauvais gouvernement, car le Ciel est le plus magnanime. Dans un monde livré à la cruauté, la venue d'un souverain magnanime est ardemment attendue, mais un tel souverain est rare. Et comme le souverain appartient aux classes sociales les plus élevées, c'est à la seule norme du Ciel qu'il doit obéir. « Rien de moins que l'obéissance au Ciel. Le Ciel est universel et impartial dans ses actes, généreux et inépuisable dans ses bénédictions, constant et inlassable dans ses préceptes. Et, ainsi, quand les rois-sages eurent accepté le Ciel comme modèle, ils mesurèrent tous leurs actes et leurs entreprises à l'aune du Ciel. Ce que le Ciel désirait, ils le menaient à bien, ce que le Ciel abominait, ils s'en abstenaient. Mais qu'est-ce donc que le Ciel désire, et qu'est-ce qu'il abomine? Le Ciel désire assurément voir les hommes s'entraider et s'aimer les uns les autres, et abomine les voir se haïr et se faire du mal. Comment savons-nous que le Ciel désire voir les hommes s'entraider et s'aimer les uns les autres, et abomine les voir se haïr et se faire du mal? Parce qu'il aime tous les hommes sans exception, et leur fait du bien. Comment savons-nous qu'il aime tous les hommes sans exception, et leur fait du bien? Parce qu'il exige tout et qu'il accepte des offrandes de tous »¹⁶.

¹⁴ *Mozi*, XXVI. La volonté du Ciel(I), p. 173.

¹⁵ *Mozi*, XXVIII. La volonté du Ciel(III), p. 187.

¹⁶ *Mozi*, IV. De la nécessité de normes, p. 40.

Mozi vit que la guerre est l'acmé du désordre social. Sur ce point, il faut éviter la guerre. Mozi voulait donc rechercher la cause fondamentale du désordre et c'était parce que les hommes ne se mettent pas aux ordres de Ciel. En d'autres termes, c'était parce que les hommes ne s'aiment pas. C'est comme si le médecin recherchait la cause de la maladie avant de prendre soin d'un patient, Mozi trouva la cause du désordre avant de le maîtriser. Mais, l'absence de l'amour mutuel peut-elle vraiment être la cause essentielle de la guerre? Au contraire, s'il y a l'amour mutuel, la guerre n'éclate-t-elle jamais?

II. L'amour universel¹⁷ de Mozi

« Supposons que nous essayions de repérer la cause du désordre ; nous découvririons qu'elle réside dans l'absence d'amour mutuel. Ce qu'on appelle désordre est seulement le manque de piété filiale de la part du ministre et du fils à l'égard de l'empereur et du père. Comme il s'aime lui-même au lieu d'aimer son père, le fils se favorise lui-même au détriment de son père. Comme il s'aime lui-même au lieu d'aimer son frère aîné, le frère cadet se favorise lui-même au détriment de son frère aîné. Comme il s'aime lui-même au lieu d'aimer son empereur, le ministre se favorise lui-même au détriment de son empereur. Et c'est ce qu'on appelle le désordre. Quand le père ne manifeste aucune affection envers le fils, que le frère aîné ne manifeste aucune affection envers le frère cadet et que l'empereur ne manifeste aucune affection envers le ministre, c'est aussi ce qu'on appelle le désordre. Quand le père n'aime que lui-même au lieu d'aimer son fils, il se favorise lui-même au détriment de son fils. Quand le frère aîné n'aime que lui-même au lieu d'aimer son frère cadet, il se favorise lui-même au détriment de son frère cadet. Quand l'empereur n'aime que lui-même au lieu d'aimer son ministre, il se favorise lui-même au détriment de son ministre, et la raison de tout cela est l'absence d'amour mutuel. Cela est vrai même parmi les voleurs et les malfaiteurs. Comme il n'aime que sa propre famille au lieu d'aimer les autres familles, le voleur lèse les autres familles au profit de sa propre

¹⁷ Le mot chinois : 兼愛 est différemment traduit selon traducteur en français : 1) l'amour universel (Pierre de Laubier), 2) l'égal amour de tous les hommes (François Jullien), 3) l'amour-qui-embrasse-tous (Guillaume Dunstheimer). Je suis ici « l'amour universel » de la traduction de Pierre de Laubier.

famille. Comme il n'aime que sa propre personne au lieu d'aimer autrui, le malfaiteur fait violence à autrui à son propre profit. Et la raison de tout cela est l'absence d'amour. C'est encore vrai dans les troubles réciproques entre les maisons des ministres et les invasions réciproques entre les états des seigneurs féodaux. Comme il n'aime que sa propre maison au lieu d'aimer les autres, le ministre cherche noise aux autres maisons au profit de la sienne. Comme il n'aime que son propre état au lieu d'aimer les autres, le seigneur féodal attaque les autres états au profit du sien. Ces exemples montrent comment le désordre s'accroît à travers le monde. Et en recherchant les causes, nous découvrons qu'elles découlent toutes d'une absence d'amour mutuel »¹⁸.

Mozi s'oppose à l'affection partielle, celle qui se limite à l'entourage immédiat et prône « l'égal amour de tous les hommes »¹⁹. Parce que l'amour universel apporte la paix à tous les hommes la paix. « Si chacun à travers le monde pratique l'amour universel – les états ne s'attaquant pas entre eux ; les maisons ne se cherchant pas noise les uns aux autres ; les voleurs et les malfaiteurs disparaissant ; l'empereur et les ministres, les pères et les fils faisant preuve d'affection et de piété filiale – si tout cela advient, l'ordre régnera de par le monde. [...] Alors, quand il y a l'amour universel à travers le monde, l'ordre règne de par le monde, et quand il y a la haine universelle à travers le monde, le désordre règne de par le monde. Voilà pourquoi Mozi tentait à convaincre le peuple d'aimer autrui »²⁰. Au fond ce qui est le plus important et le plus original chez Mozi, c'est « l'amour-qui-embrasse-tous »²¹. « On se plaît d'ordinaire à appeler la doctrine de l'amour universel. On la présente comme une pure doctrine morale »²².

Mozi exige qu'il faille remplacer la partialité de la discrimination par l'universalité, car celui qui s'en tient à la doctrine de l'amour universel aimera son prochain comme soi-même. Cela est aussi appliqué au profit pour tous les hommes. « Ayant découvert que de l'amour universel résultent les plus grands bienfaits pour le monde et que de la partialité en proviennent les plus grands calamités, Mozi a déclaré la partialité mauvaise et l'universalité bonne. Quand on essaiera de dispenser et de multiplier les bienfaits pour le

¹⁸ *Mozi*, XIV. L'amour universel(I), pp. 105~106.

¹⁹ François Jullien, *Un sage est sans idée : Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, p. 37.

²⁰ *Mozi*, XIV. L'amour universel(I), p. 107.

²¹ Fong Yeon-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 72.

²² Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, reproduction, 2010, p. 404.

monde en se réglant sur l'amour universel, alors des oreilles attentives et des yeux vifs se mettront au service les uns des autres, alors les membres trouveront la force de travailler les uns pour les autres et ceux qui connaissent le *dao* ne se laisseront pas d'instruire les autres. Ainsi les vieillards et ceux qui n'ont ni femme ni enfants auront-ils le réconfort et le nécessaire pour leurs vieux jours, et les jeunes, les faibles et les orphelins recevront-ils des soins et des admonitions pour leur éducation. Quand on adopte pour règle l'amour universel, tels sont les bienfaits qui en découlent »²³. L'intérêt pour le pays et le peuple est la norme selon laquelle Mozi détermine toutes les valeurs. Cette norme est employée par Mozi pour prouver le caractère désirable de l'amour universel. « Mozi a dit : Le but de l'homme magnanime est de dispenser des bienfaits au monde et d'en supprimer les calamités. Mais de toutes les calamités habituelles, quelle est la plus importante? L'attaque des petits états par les grands, le trouble des petites maisons par les grandes, l'oppression du faible par le fort, l'abus du petit nombre par le grand nombre, la tromperie de l'ingénu par le rusé, le mépris de l'humble par le grand : telles sont les plaies de l'empire. Et encore le manque d'attention de la part du souverain, le manque de loyauté de la part du sujet, le manque d'affection de la part du père, le manque de piété de la part du fils : telles sont encore les plaies de l'empire. Et enfin le tort réciproque et le mal que les hommes sans scrupules se font les uns aux autres par les armes, le poison, l'eau et le feu, telles sont encore les plaies de l'empire. Quand nous en venons à examiner la cause de toutes ces calamités, nous nous demandons d'où elles proviennent. Sont-elles nées de l'amour d'autrui et du bien fait à autrui? Bien entendu, nous répondrons non. Nous dirons qu'elles sont nées de la haine d'autrui et du tort fait à autrui. Si nous devons classer un par un ceux qui haïssent autrui et font du tort à autrui, est-ce que nous les trouverions universels ou partiaux? Nous les dirons bien entendu partiaux. Et, puisque la partialité réciproque est la cause des plus grandes calamités de l'empire, la partialité est mauvaise. Mozi continuait : Quiconque critique autrui doit avoir quelque chose à proposer à la place. Critiquer sans proposer est comme tenter d'arrêter le flot par le flot et d'éteindre le feu par le feu. C'est assurément sans valeur. Mozi a dit : Il faut remplacer la partialité par l'universalité. Mais comment faire pour que l'universalité remplace la partialité? Maintenant, si chacun considérait l'état des autres comme son propre état, qui attaquerait l'état des autres? On considère autrui comme soi-même. Si chacun considérait la capitale

²³ *Mozi*, XVI. L'amour universel(III), pp. 116~117.

des autres comme sa propre capitale, qui attaquerait la capitale des autres? On considère le bien d'autrui comme le sien. Si chacun considérait la maison des autres comme sa propre maison, qui troublerait la maison des autres? On considère le bien d'autrui comme le sien. Or quand les états et les cités ne s'attaquent pas et ne s'emparent pas les uns des autres, est-ce une calamité ou un bienfait pour le monde? C'est bien entendu un bienfait. Quand nous en venons à examiner la cause de quelques bienfaits, nous nous demandons d'où ils proviennent. Sont-ils nés de la haine d'autrui et du tort fait à autrui? Bien entendu, nous répondrons non. Nous dirons qu'ils sont nés de l'amour d'autrui et du bien fait à autrui. Si nous devons classer un par un ceux qui aiment autrui et font du bien à autrui, est-ce que nous les trouverions universels ou partiels? Nous les dirons bien entendu universels. Et, puisque l'amour universel est la cause des plus grands bienfaits à travers le monde, Mozi proclame que l'amour universel est bon »²⁴.

Si chacun dans le monde agit selon la norme de l'amour universel, tout le monde retirerait des bénéfices de la pratique de l'amour universel. C'est la raison pour laquelle Mozi espère amener le monde entier à pratiquer sa doctrine de l'amour universel. Mais, n'est-ce pas l'action d'une sorte, d'un certain investissement qui me paie en retour? Mozi ne dit pas que l'amour universel cherche son profit comme but. « Car le tort de l'homme intéressé est qu'il aspire directement au succès temporel : le posant comme but, il doit forcer la situation pour s'en approcher, n'est jamais sûr d'y arriver et ce succès, obtenu de force et de façon ponctuelle, reste précaire et de peu de portée »²⁵. La pratique de l'amour universel ne peut pas être influencée par le profit immédiat. L'amour universel, en réalité, est dévouement au monde. Il peut donc être difficile que je mette personnellement cet amour en pratique dans le monde. Pourtant, Mozi dit que c'est plus difficile de ne pas le pratiquer. « Mozi a dit : C'est simplement parce que les gentilshommes de par le monde ne reconnaissent pas ce qui est bénéfique pour le monde, ni ne comprennent ce qui est calamiteux. Certes, assiéger une cité, combattre sur les champs de bataille ou illustrer son nom au prix de sa vie, voilà des choses que les hommes trouvent difficiles. Pourtant, lorsque le supérieur l'y encourage, la multitude peut les faire. De plus, l'amour universel et l'entraide en sont fort différents. Quiconque aime autrui

²⁴ *Mozi*, XVI. L'amour universel(III), pp. 115~116.

²⁵ François Jullien, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, op. cit., p. 164.

est aimé en retour ; quiconque fait le bien à autrui reçoit des bienfaits en retour ; quiconque hait autrui est haï en retour ; quiconque fait du tort à autrui reçoit des torts en retour. Alors, où réside la difficulté? Simplement, en ce que le souverain néglige de l'incarner dans son gouvernement et tout un chacun dans sa conduite »²⁶. S'il est très excellent que l'amour devienne universel, même si c'est une chose presque impossible, nous devons la rendre possible, n'est-ce pas? S'il y a quelque chose de louable, ce serait sûrement utile.

Les anciens sages-rois ont mis eux-mêmes en pratique l'amour universel. « Quand Yu travaillait à maîtriser le déluge, il fit creuser la rivière de l'Ouest et la rivière de You Dou dans l'ouest en vue de permettre l'écoulement de l'eau des rivières de Chu, de Sun et de Huang. Dans le nord, il fit élever un barrage en travers des rivières de Yuan et de Gu en vue de remplir le bassin de Hou Zhi Di et la rivière de Hu Chi. On se servit du mont Di Zhu comme ligne de partage des eaux et on creusa un tunnel à travers le mont Long Men. On fit tout cela pour le bien-être des peuples à l'ouest du Fleuve et diverses tribus barbares du nord, les Yen, les Dai, les Hu, les He. Dans l'est, il fit drainer la grande Plaine et édifier des levées le long de la rivière de Meng Zhu. On en divisa le cours en neuf canaux en vue de réguler les flots dans l'est pour le bien-être des habitants du district de Ji. Dans le sud, il fit aménager les rivières du Yangzi, de la Han, du Huai et du Ru. Celles-ci coulaient vers l'est et se jetaient dans les Cinq Lacs. On fit ceci pour le bien-être des peuples de Jing, Chu, Gan, Yue et des barbares du sud. Yu avait accompli tout cela. Donc, on peut rendre l'amour universel dans les conduites²⁷. Quand le roi Wen gouvernait le pays de l'Ouest, il rayonnait comme le soleil et la lune sur les quatre régions aussi bien que sur le pays de l'Ouest. Il ne laissait pas un grand état opprimer un petit état, il ne laissait pas la multitude opprimer un homme seul, il ne laissait pas l'homme influent et fort s'emparer du grain et du bétail des paysans. Le Ciel lui accordait sa bénédiction. Et, par conséquent, le vieillard sans enfant avait le nécessaire pour ses vieux jours, l'homme solitaire et dépourvu de frère avait la possibilité de se joindre à la société des hommes et l'éducation des orphelins était prise en charge. Wen parvint à accomplir tout cela. On peut donc faire

²⁶ *Mozi*, XV. L'amour universel(II), p. 111.

²⁷ Le roi Yu, pour remédier au déluge, restait sur les lieux des années sans rentrer chez lui. Pour mettre fin au déluge et creuser des rivières, il a vécu huit années hors de chez lui, et trois fois il est passé devant la porte de sa maison n'a pas pris le temps d'entrer. « Yu s'estimait aussi responsable d'une personne qui se noyait que s'il l'avait lui-même noyée ». Mencius, *Mencius*, op. cit., Livre 4 B, p. 125.

passer l'amour universel dans sa conduite »²⁸. Ils se sacrifièrent entièrement jusqu'à l'extrême de l'altruisme. Mais n'ont-ils pas déjà été des hommes supérieurs? Les semailles n'ont rien à voir avec la bonne moisson. Quand les semailles sont mal faites, cela ne sert à rien de travailler pour faire de bonnes moissons. « C'est pourquoi les hommes supérieurs sont chaque jour plus énergiques dans l'accomplissement de leur devoir, mais plus modérés dans leur désirs et plus majestueux dans leur apparence. C'est le comportement de l'homme supérieur qui rend l'individu incorruptible dans le dénuement et juste dans la richesse ; qui incite l'homme à aimer les vivants et à pleurer les morts. Une même personnalité ne peut incarner ces quatre qualités de conduite, à moins d'être hypocrite. Dans son esprit, il n'y a rien au-dessus de l'amour ; dans son comportement, il n'y a rien au-dessus du respect ; et dans ses paroles, il n'y a rien au-dessus de la distinction. Quand on adopte un tel comportement au point de le répandre dans ses quatre membres et d'en imprégner sa chair, et qu'on le garde jusqu'à l'âge auquel les cheveux blanchissent et tombent, on est vraiment un sage. La sagesse de celui dont les desseins ne sont pas fermes manque d'envergure. Les actes de celui qui ne tient pas ses promesses manquent d'efficacité. Celui qui n'est pas prêt à partager son bien avec les autres ne mérite pas qu'on le prenne pour ami. Et celui qui ne reste pas ferme sur les principes et n'a ni connaissances étendues ni jugement pénétrant ne mérite pas qu'on le prenne pour compagnon. Tout comme un tronc faible n'a que de petites branches, le simple courage sans culture finit par être inutile. Et tout comme d'une source impure s'écoule un cours d'eau trouble, un comportement infidèle ternit une réputation. Car la réputation ne jaillit pas du néant, pas plus que les éloges ne sont prodigués sans raison. La réputation naît du succès, ce n'est pas par l'hypocrisie qu'on l'obtient. On ne l'écouterait pas, celui qui parle beaucoup mais est lent à l'action, même s'il est plein de discernement. Il n'accomplira rien, celui qui est capable mais se vante de ses exploits, même s'il prend de la peine. Le sage voit tout clairement dans son esprit mais parle simplement, et il est capable mais ne se vante pas de ses actes. Et, ainsi, on chante ses louanges de par le monde. Dans les discours, ce n'est pas à la volubilité mais à la pertinence qu'il faudrait tendre. Le manque de sagesse et l'absence de pénétration, qui produisent la dissipation dans le caractère, sont exactement le contraire de ce à quoi il faudrait tendre. Toute vertu qui ne jaillit pas du cœur ne demeure pas, et tout acte dont on

²⁸ *Mozi*, XV. L'amour universel(II), pp. 112~113.

ne fait pas vraiment sienne la réussite ne dure pas. Il n'y a pas de raccourci pour obtenir une réputation et l'on n'obtient pas les éloges par un tour de passe-passe. L'homme supérieur ne considère son corps que comme le véhicule de sa personnalité »²⁹.

Personne ne vaut l'homme supérieur, mais n'importe qui pourrait devenir homme supérieur. Mozi a particulièrement cherché le modèle de l'homme supérieur parmi les anciens sages-rois. C'est à cause de la teinture. À l'époque, l'autorité du chef d'un État était absolue. Le peuple ne pouvait donc que respecter son autorité et obéir à sa volonté. Il prenait exemple sur le chef, et la conduite du chef reflétait la vie du peuple. C'est la raison pour laquelle il est important que le chef pratique d'abord l'amour universel. « Mozi, qui regardait un teinturier au travail, soupira en disant : Ce qu'on teint en bleu devient bleu, ce qu'on teint en jaune devient jaune. Quand on met la soie dans une teinture différente, sa couleur devient différente elle aussi. Quand on l'a mise dans cinq bains, elle a changé cinq fois de couleur. C'est pourquoi il faut prendre grand soin lorsqu'on teint. Ce n'est pas seulement vrai pour la teinture de la soie ; même un pays change de couleur selon les influences qu'il subit »³⁰. « Comment donc les souverains peuvent-ils obtenir la sûreté? Ils peuvent l'obtenir en suivant le droit chemin. Et quand on subit une bonne influence, on suit tout naturellement le droit chemin. C'est pourquoi les souverains capables mettent un grand soin dans le choix des hommes, tandis qu'ils peuvent prendre moins de soin à s'occuper eux-mêmes du gouvernement. Les incapables, au contraire, épuisent leur corps et dépensent leur énergie, poussent leur esprit à bout et se torturent l'esprit, ce qui n'aboutit qu'à mettre leurs états en péril et à attirer sur eux de plus grandes humiliations. [...] Les individus, et pas seulement les états, subissent des influences. Celui qui n'a pour amis que ceux qui aiment la magnanimité et la droiture, et qui sont prudents et respectueux, verra à coup sûr sa famille devenir plus prospère, sa personne plus paisible et son nom plus honoré chaque jour ; et, dans ses fonctions officielles, il aura les compétences requises. [...] Celui qui n'a pour amis que ceux qui sont fiers et querelleurs et qui n'ont que l'apparence de l'amitié, verra fatalement sa famille tomber dans la gêne,

²⁹ *Mozi*, II. Se cultiver, pp. 31~33.

³⁰ *Mozi*, III. À propos de la teinture, p. 35.

sa personne courir plus de danger et son nom plus déshonoré chaque jour, et il sera indigne d'exercer une charge »³¹.

Imaginons la propagation de cet amour dans le monde par la pratique de l'amour universel d'un homme. Même si nous ne pouvons pas deviner la vitesse de cette propagation, ce résultat serait tout au bout positif. Nous pourrions aussi imaginer le cas contraire. Il faut donc choisir avec soin de quelle couleur on veut être teint. Mais si nous suivons la norme qui discerne le juste de l'injuste, ce choix n'est pas difficile. Ce qui est juste, c'est pour Mozi la pratique de l'amour universel, et ce qui est injuste, c'est la discrimination. En outre, si nous prenons l'amour universel comme norme, les avantages en découlent naturellement. Tel est le monde idéal que Mozi veut édifier, et ce n'est possible que par la pratique de l'amour universel.

III. L'amour universel de Mozi et la fraternité de Levinas dans le domaine politique

« Mozi a dit : Aux débuts de la vie humaine, quand il n'y avait encore ni lois ni gouvernement, la coutume était "à chacun selon son idée". De ce fait, chaque homme avait sa propre idée, deux hommes avaient deux idées différentes et dix hommes avaient dix idées différents : autant d'hommes, autant d'idées. Comme tout le monde approuvait son propre point de vue et désapprouvait les points de vue des autres, des désaccords mutuels apparurent parmi les hommes. [...] C'est pourquoi (le Ciel) choisit dans le monde l'homme vertueux et le couronna empereur »³². Le souverain a été désigné pour sauver le peuple du désordre, car, avant la création d'un État organisé, les hommes vivaient dans l'état de nature dont Hobbes a parlé. Selon Mozi, la nécessité de l'État provient de la régulation interne des désaccords. C'est l'antithèse de la pensée de Levinas, car l'État, pour lui, sort de la limitation de la charité. Cependant, Mozi n'a pas dit que

³¹ *Mozi*, III. À propos de la teinture, pp. 36~37.

³² *Mozi*, XI. L'identification au supérieur, p. 81.

l'État est pour régir les masses humaines. L'État ne réunit que les conditions qui peuvent être égalitaires et justes.

La Chine antique « n'a pas connu – ni même conçu – d'autre organisation politique que la royauté »³³. Le peuple n'avait pas d'autre choix. Il n'a pas donc osé de penser le gouvernement en termes de tyrannie à renverser. Il n'a voulu que le gouvernement répare le désordre. Ainsi, l'autorité du souverain dont Mozi pense était absolue, et c'était l'inévitable conclusion de sa théorie sur l'origine de l'État. En revanche, dans le système politique de la hiérarchie rigoureuse de ce temps-là, sa doctrine de l'amour universel a plutôt mérité une critique. « L'égalité entre les positions sociales n'assurerait pas un ordre universel, une égale répartition du pouvoir n'assurerait pas l'unité, le fait que tous se valent empêcherait d'obéir. Il y a le ciel et la terre, il y a une hiérarchie entre le haut et le bas et lorsqu'un roi clairvoyant accède au trône, il fonde son gouvernement en instaurant des règles. Deux nobles ne peuvent être au service l'un de l'autre ni deux roturiers se commander l'un l'autre, tel est l'ordre de la nature »³⁴. « Qu'un Mozi ait à charge le monde entier ou seulement même une principauté, la population diminuerait, les fonctionnaires se feraient rares, toutes les tâches deviendraient de plus en plus difficiles et fatigantes. Les fonctionnaires étant à la même enseigne que le peuple, exposés comme lui aux mêmes difficultés et aux mêmes fatigues, ils ne jouiraient plus d'aucun prestige et cette absence de prestige enlèverait toute portée aux châtements »³⁵.

« Tous les pays du monde, grands ou petits, sont les cités du Ciel, et tous les hommes, jeunes ou vieux, grands ou humbles, sont ses sujets »³⁶. « Les dignitaires ne peuvent jouir d'honneurs constants ni le peuple rester dans une perpétuelle humilité »³⁷. Le Ciel ne fait pas la différence entre le pauvre et le riche, le grand et l'humble, celui qui est proche et celui qui est loin. C'est-à-dire, tous les hommes égaux sous le Ciel. Le Ciel promet seulement les hommes plus vertueux pour faire observer le principe d'identification au supérieur. Mozi crut que le gouvernement du principe d'identification au supérieur a de

³³ François Jullien, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, op. cit., p. 137.

³⁴ Xunzi, *Écrits de Maître Xun*, trad., Ivan P. Kamenarović, Paris, Les Belles Lettres, 2016, IX. De l'administration royale, pp. 93-94.

³⁵ *Ibid.*, X. De la prospérité des pays, p. 122.

³⁶ *Mozi*, IV. De la nécessité de normes, p. 40.

³⁷ *Mozi*, VIII. La promotion des gens vertueux(I), p. 59.

bons résultats. « C'est pourquoi Mozi a dit : Quiconque ordonne à son peuple de s'identifier avec son supérieur doit l'aimer tendrement. Car le peuple n'obéit pas aux ordres si ceux-ci ne sont pas donnés avec amour et exécutés dans la confiance. Faites-lui espérer des richesses et des distinctions, faites-lui craindre de justes châtements. C'est pourquoi Mozi a dit : Si les rois, les ducs et les grands personnages de par le monde veulent sincèrement pratiquer la magnanimité et l'équité et être des hommes supérieurs, s'ils veulent d'une part suivre les traces des sages-rois et contribuer d'autre part au bien-être du peuple, ils ne peuvent se passer d'examiner et de comprendre le principe d'identification au supérieur. L'identification au supérieur est vraiment le fondement du gouvernement et l'essence de l'ordre »³⁸. L'identification au supérieur se présente en fait sous la forme d'un État totalitaire. Mais, elle n'est pas pesée pour le compte du supérieur même. Le supérieur unifie les normes pour présider à l'organisation de la pluralité humaine. Il subit plutôt sa propre inégalité pour pratiquer l'amour universel. Il est celui qui arrive le premier pour le peuple qui souffre, et il prend soin de son peuple d'abord et ensuite de soi. « C'est pourquoi quand il trouvera son peuple souffrant de faim, il le nourrira, et quand il le trouvera souffrant de froid il le vêtira. Dans la maladie il le soignera et à sa mort il l'entertera »³⁹. « Le roi, c'est celui qui tient table ouverte : c'est celui qui nourrit les hommes. La table où s'exposent les pains devant l'Eternel symbolise la pensée permanente que le pouvoir politique [...] voue à la faim des hommes... Pas à la fin des temps, à la faim des hommes affamés ; [...] Penser à la faim des hommes est la fonction première du politique »⁴⁰.

Schématiquement, le supérieur de Mozi pourrait être substitué au sujet de Levinas et le peuple à l'autre. Le sujet est assigné par l'autre, et le supérieur est élu par la volonté du Ciel et du peuple. Mais le sujet et l'autre est la relation à deux, le supérieur est d'emblée en relation avec la multiplicité comme peuple. Selon le point de vue de Levinas, c'est la transition directe à la multiplicité, à la politique sans la référence à la relation éthique. Mais sa charge est de maintenir l'ordre des choses, et de favoriser leur évolution. Le supérieur ne peut s'abstenir d'être soucieux de sa charge. Sa charge est portée par le

³⁸ *Mozi*, XIII. L'identification au supérieur(III), p. 101.

³⁹ *Mozi*, XVI. L'amour universel(III), pp. 118~119.

⁴⁰ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 34.

surplus de ses devoirs sur ses droits. Cette charge est donc le souci du monde, la responsabilité du monde. Elle le rend suffisamment moral, vertueux. Par conséquent, le déploiement et la pratique de sa moralité est sa politique. Et c'est naturel que la conscience soucieuse infiltre la politique. « Quel est alors le chemin qui conduit à pratiquer la vertu? Que celui qui a la force soit attentif à aider les autres, que celui qui a la richesse s'efforce de la partager avec autrui, que celui qui possède le *dao* l'enseigne à autrui avec persuasion. De cette manière, ceux qui ont faim seront rassasiés, ceux qui ont froid seront vêtus, ceux qui ont peur seront rassurés. [...] c'est procurer la vie en abondance »⁴¹.

L'amour de Mozi conduit-il à la négation des parents ou du fils? Parce que Mozi a dit qu'on doit s'occuper des parents ou du fils de nos amis comme on s'occuperait des miens. L'amour universel dépasse la relation biologique, donc il devrait être pensé au-delà du concept biologique. « Ce sentiment que l'autre n'est pas simplement quelqu'un que j'ai rencontré, mais qu'en un sens il est prolongement de moi-même, de mon *ego*, que ses possibilités sont les miennes »⁴². L'amour universel ne commence pas à partir de la famille. Il ressemble à l'appel à la fraternité de Levinas. « Il s'agit alors de lier le pluralisme de la famille à l'ordre politique »⁴³. « Wu Maze dit à Mozi : « Je diffère de toi. Je ne puis aimer universellement : j'aime mieux le peuple de Zou que le peuple de Chu, le peuple de Lu mieux que le peuple de Zou, les habitants de mon district mieux que le peuple de Lu, les membres de ma famille mieux que les habitants de mon district, et moi-même mieux que mes parents. Cela en fonction de leur proximité avec moi. Quand on me frappe, je ressens de la douleur. Quand on les frappe, leur douleur ne s'étend pas à moi. Pourquoi devrais-je résister à ce qui ne me cause pas de douleur mais ne pas résister à ce qui me cause de la douleur? C'est pourquoi je préférerais les voir mourir pour mon bien plutôt que de me faire tuer pour leur bien. » Mozi dit : Ce point de vue qui est le tien doit-il rester secret ou être révélé aux autres? Wu Maze répondit : « Pourquoi garderais-je mon opinion pour moi? Bien entendu, je le dirai aux autres. » Mozi dit : Alors, si quelqu'un

⁴¹ *Mozi*, X. La promotion des gens vertueux(III), p. 76.

⁴² Emmanuel Levinas et al., « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », in *Philosophie* n°112, 2011, p. 22.

⁴³ Simon Critchley, « Cinq problèmes de la conception Lévinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément, Paris, PUF, 2007, pp. 310~311.

est content de toi, il y aura quelqu'un qui désirera te tuer pour son propre bien. Si dix personnes sont contentes de toi, il y aura dix personnes qui désireront te tuer pour leur propre bien. Si le monde entier est content de toi, le monde entier désirera te tuer pour son propre bien. Si quelqu'un est mécontent de toi, il y aura quelqu'un qui désirera te tuer en tant que propagateur d'une mauvaise doctrine. Si dix personnes sont mécontentes de toi, il y aura dix personnes qui désireront te tuer en tant que propagateur d'une doctrine vicieuse. Si le monde entier est mécontent de toi, le monde entier désirera te tuer en tant que propagateur d'une doctrine vicieuse. Ainsi donc, ceux qui sont contents de toi désirent te tuer et ceux qui sont mécontents de toi désirent te tuer eux aussi »⁴⁴.

Le moi-même bien aimé, en quelque sorte, ce n'est rien d'autre que *conatus*. Mozi avertit que le *modus vivendi* par le *conatus* risque la mort. Je pourrais activement ou passivement prendre part à la mort des autres pour mon bien. Mais je ne me sacrifierais pas pour leur bien. Si tous les hommes font comme cela, la querelle est bien prévisible. Mozi a donc trouvé comment faire du bien au monde. Il a préalablement considéré que si le monde envisagé comme un tout reçoit un avantage, chaque individu dans le monde en est également avantage. Cela fait figure de la philosophie utilitaire pour le bien public. Pourtant, il ne fait jamais simplement appel à des avantages intéressés, et il n'a pas conçu les individus sous la forme d'un tout. Mozi identifia le bien avec l'utile. On peut dire que l'utilité est l'essence du bien. Autrement dit, nous sommes responsables des causes du bien que nous faisons en éliminant le nuisible et en procurant l'utile. L'utilité n'introduit pas une discrimination entre les parents proches et lointains et entre les grands et les humbles. Par exemple, « si, portant son enfant tout en puisant à la fontaine, une femme laissait tomber l'enfant à l'eau, elle ferait bien sûr tout pour l'en retirer »⁴⁵. L'utilité se range toujours du côté de la vie et non pas de la mort, du côté de la santé et non pas de la maladie, du côté de la bonne récolte et non pas de la mauvaise récolte, car elle se montre comme ce qu'il nous convient d'obtenir. Donc, quelle qu'elle soit, l'utilité fait sauver un homme en difficulté. L'amour universel, c'est que je dois prendre soin de l'autre comme de moi-même. En fait, mon amour pour moi-même ne s'épuise pas. Par conséquent, mon amour pour un autre serait aussi inépuisable. L'utilité serait jugée par l'urgence et l'importance des choses. Cependant, l'amour universel ne change pas d'intensité selon

⁴⁴ *Mozi*, XLVI. Geng Zhu, pp. 250~251.

⁴⁵ *Mozi*, V. Les sept causes de sollicitude, p. 44.

les situations. C'est comme si une fraternité de tous les hommes n'existait que dans la proximité. « Il faut prendre en compte tous les autres, résister à l'un pour sauver l'autre, choisir entre eux et les considérer comme égaux »⁴⁶. L'amour universel n'exige pas seulement de moi la pratique pour un autre, mais pour tous les autres.

Tout homme qui possède la bonté est de ceux qui pratiquent l'amour universel. J'aime un homme comme mon propre enfant. Qu'un homme aime quelqu'un ne signifie pas qu'il aime les hommes en général. Le nombre des hommes dans le monde est infini, comment alors est-il possible de les aimer tous? « L'infini est incompatible avec l'amour universel ». Il y avait, à l'époque, l'objection comme cela. Pour cela, les moïstes postérieurs usèrent de leur dialectique pour essayer de réfuter cette objection. « Dans le second "canon", se trouve cette affirmation : "L'infinité n'est pas incompatible avec ce qui embrasse tous. On en donne la justification sous la rubrique « plein ou non ». (Ch. 40.) La seconde "Explication du Canon" développe cette affirmation comme suit : "L'infinité (Objection) : Si le sud a une limite, il peut être inclus *in toto* [c'était une croyance commune dans la Chine ancienne que le Sud n'avait pas de limite]. S'il n'a pas de limite, il ne peut pas être inclus *in toto*. Il est impossible de savoir s'il a une limite ou non, et, par suite, il est impossible de savoir s'il peut être inclus ou non. Il est impossible de savoir si les hommes remplissent cet [espace] ou non et, par suite, il est impossible de savoir s'ils peuvent être inclus *in toto* ou non. Ceci étant, il est erroné de soutenir que tous les hommes peuvent être inclus dans notre amour." (Réponse) : "Si les hommes ne remplissent pas l'illimité, alors [le nombre d'] hommes a une limite, et il n'y a pas de difficulté pour inclure tout être qui est limité [en nombre]. Mais si les hommes remplissent ce qui est illimité, alors ce qui est [supposé] illimité est limité, et alors il n'y a pas de difficultés pour inclure ce qui est limité." (Ch. 43) »⁴⁷.

L'amour universel est l'amour qui embrasse tous les hommes. Donc, s'il y a le manque d'amour pour un seul homme, la doctrine de l'amour universel est-elle invalidée? Par un exemple extrême, si je tue l'usurpateur ou le persécuteur cruel, n'est-ce-pas que je ne suis pas l'enseignement de Mozi? « "Tuer un bandit est tuer un homme" est l'autre objection majeure contre les moïstes, parce qu'il est incompatible avec l'amour égal et universel de

⁴⁶ Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 110.

⁴⁷ Fong Yeon-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 140.

tous les hommes, de tuer un homme. La réponse des “Illustrations mineures” à cette objection est la suivante : “Un cheval blanc est un cheval. Monter un cheval blanc est monter un cheval. Monter un cheval noir est monter un cheval. Houo [nom d’une personne] est un homme. Aimer Houo est aimer un homme. Tsang [nom d’une personne] est un homme. Aimer Tsang est aimer un homme. Ceci est affirmer ce qui est vrai. Mais les parents de Houo sont des hommes. Cependant, quand Houo sert ses parents, il ne sert pas les hommes. Son frère cadet est un bel homme. Cependant, quand il aime son frère cadet, il n’aime pas les beaux hommes. Une voiture est faite de bois, mais aller en voiture n’est pas chevaucher du bois. Une barque est en bois, mais aller en barque n’est pas aller sur du bois. Un bandit est un homme, mais le fait qu’il y ait beaucoup d’hommes, et le fait qu’il n’y ait pas de bandits ne signifie pas qu’il n’y ait pas d’hommes. Comment expliquer cela? Haïr l’existence de beaucoup de bandits n’est pas haïr l’existence de beaucoup d’hommes. Souhaiter qu’il n’y ait pas de bandits n’est pas souhaiter qu’il n’y ait pas d’hommes. D’ordinaire, on est d’accord là-dessus. Dans ces conditions, bien qu’un homme-bandit soit un homme, aimer les bandits n’est pas aimer les hommes. De même tuer un homme-bandit n’est pas tuer un homme. Il n’y a aucune difficulté dans ces propositions.” (Ch. 45.) »⁴⁸.

Mozi a personnellement ouvert le chemin à pratiquer sa maxime de l’amour universel. Mais, même si la dialectique citée ci-dessus est celle des moïstes postérieurs, Mozi aurait adopté une attitude rigoureuse que dessine la justice avant la sentence dans une politique qui supporte la justice. Il n’aurait donc pas donné la qualification de l’homme en général au coupable devant un cours de justice étant donné que la rigueur raisonnable de la justice exclut « toute acception du visage »⁴⁹. Cependant, la cause suffisante de la mauvaise action, selon Mozi, n’était-elle pas l’insuffisance de la pratique de l’amour universel? Mozi reconsidérerait probablement les fondements de sa propre doctrine qui ne s’étend pas largement aux autres. Et il se consacrerait davantage à la pratique de l’amour universel en arrosant la justice de l’amour universel.

⁴⁸ Fong Yeon~Lan, *Précis d’histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., pp. 140~141.

⁴⁹ Emmanuel Levinas, « L’Autre, Utopie et justice », in *Entre nous : Essai sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 261.

Mozi et Levinas ont un décalage de l'espace-temps incomparable. C'est donc impossible que nous les considérions d'emblée sur le même plan. Il est naturel de différer la pensée de deux penseurs, en plus, il n'est même pas facile de les confronter simplement. Mais, malgré cela, ces deux penseurs ont condamné la guerre, et ils ont souligné la consommation du soi-même pour l'autre, pour les autres. « Mo-tseu tire en effet une morale d'une remarquable élévation. Chez lui, l'altruisme [...] devient l'amour universel poussé jusqu'au sacrifice de soi-même : “Tuer un homme pour sauver le monde, ce n'est pas agir pour le bien du monde. S'immoler soi-même pour le bien du monde, voilà qui est bien agir!” (Ch. 44.) »⁵⁰. Il faut avant tout contribuer au bien-être de l'autre. Leur philosophie commence par leurs intentions « pour le peu d'humanité qui orne la terre »⁵¹ inhumaine, désordonnée. Et ils ont inventé chacun la fraternité et l'amour universel pour appliquer la politique en tant que bon fonctionnement de la société. Ainsi, l'œuvre de l'État se modèle sur la fraternité, l'amour universel sur la base de la proximité. Nous pouvons imaginer un monde idéal qu'ils ont voulu réaliser. Leur utopie ne serait pas différente sans doute de la nôtre.

⁵⁰ René Grousset, *Histoire de la Chine : Des origines à la Second Guerre mondiale*, Paris, Payot & Rivages, 2017, pp. 31~32.

⁵¹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 283.

Chapitre 2 : L'apparition contemporaine de Nim et l'Autre

I. La naissance de Nim par le totalitarisme

« Nim » tout simplement, ce n'est pas Nim.

Tout ce qui est inséparable, voilà Nim.

Si tous les êtres vivants sont Nim de Bouddha, la philosophie est Nim de Kant.

Si Nim de la rose, c'est la pluie de printemps, Nim de Mazzini, c'est l'Italie.

Nim, non seulement je l'aime, il m'aime.

Si le lien d'amour est liberté, Nim aussi est liberté. Mais vous, aux doux nom de la liberté, ne vous imposez-vous pas une permanente astreinte? Pour toi aussi, Nim existe-t-il ? Si oui, ce n'est pas Nim. C'est ton ombre.

Inséparable de l'agneau qui erre après avoir perdu son chemin en revenant de la prairie à l'heure du crépuscule, j'écris ces poèmes.

« Mots superflus »¹

Qui est Nim? Quel est Nim? Nim, c'est grammaticalement le suffixe honorifique que l'on met après un titre ou une fonction professionnelle ou sociale en coréen. Ou c'est l'appellation la plus respectueuse indiquant une personne. Mais pour ce poète², Nim exprime l'amour, le bouddha, les êtres humains, la patrie, le peuple, la vérité, sinon ce serait tout ce que l'on cherche, tout ce que l'on espère, tout ce que l'on veut toucher du doigt. Nim ne se limite donc pas à une seule signification. Même si nous limitons Nim à une seule expression, c'est poétique, religieux, post-colonial, philosophique, social. Ce nom, Nim, fait apparaître la conception de l'univers cosmique qui engendre un nouveau monde harmonieux où s'entrecroisent indéfiniment la diversité de la communion humaine. En ce sens, quand ce nom s'exprime sous le vocable « Silence », ce silence n'est pas

¹ Han Yong Un, *Le silence de Nim*, traduit par KIM Hyeon-ju et Pierre MESINI, Marseille, Éditions Autres Temps, 1996, p. 23. (Dorénavant abrégé *SDN*)

² Han Yong Un (1879~1944), son pseudonyme est Manhae. Il faisait de solides études de chinois classique dès son jeune âge. À 18 ans, il s'engageait dans une jacquerie populaire de paysans réduits à la misère. Mais la jacquerie a été matée, il s'est exilé à Vladivostok. Et à 24 ans en 1904, il revenait au pays natal, l'année suivante, il a devenu bonze. Le premier mars 1919, avec d'autres indépendantistes, il proclamait « la déclaration d'Indépendance ». Et il a été emprisonné à cause de cela. Par la suite, il résistait continuellement à l'oppression de l'impérialisme japonais. Mais avant le 15 Août 1945 de la libération du pays natal, il a mort en 1944. Même s'il n'a pas vu l'indépendance de ses propres yeux, son œuvre, *Le silence de Nim*, transmis jusqu'à nos jours est encore récité par ses descendants qui habitent le pays indépendant.

simple absence de bruit, mais elle serait un nouveau cri qui retentit à nos oreilles. Pour comprendre cela, il faudrait trouver le sens profond caché sous le langage du « Silence ». Et pour cela, nous allons d'abord suivre les traces de l'auteur, étudier la situation historique de ce temps-là.

Han Yong Un a vécu l'une des périodes les plus noires de l'histoire de son pays : celle de l'annexion de la Corée par le Japon (1910-1945). À cette époque, la Corée a été ruinée sous l'occupation japonaise. « Cette époque ne montrait que des choix contradictoires. Les hommes, opprimés par le poids de la différence démesurée entre l'influence étrangère et la compétence du peuple, étaient engloutis dans le sentiment douloureux de l'impuissance, ne pouvant ni se retirer ni reconstruire la réalité. Il semblait que la Corée fût irrémédiablement vouée à la déchéance et abandonnée à l'invasion de l'obscurité. Or, démunis de moyens, que pouvions-nous faire si l'équilibre des forces du monde réel était ainsi fait? La position de Han Yong-un écartelé entre l'exigence absolue de sauver la nation et le sentiment d'impuissance extrême était d'autant plus tragique que sa condition personnelle l'a amené à s'enfermer dans le dilemme d'un peuple ruiné comme le sien »³. Sa volonté de réforme sociale a été démoralisée en raison de grandes persécutions. Il a donc voulu renoncer à la vie mondaine en devenant bonze. Contre l'abrogation complète du système traditionnel coréen, en s'opposant à l'identification commandée par le pouvoir japonais, il aurait peut-être choisi la vie de la résistance silencieuse dans un temple bouddhiste au cœur de la montagne. « Ayant constaté l'impossibilité de réaliser la vérité dans la situation politique réelle, Han Yong-un se convertit au bouddhisme pour rompre tout lien avec la société. Or, la position finale à laquelle il aboutit n'est pas la voie du bouddhisme absolu c'est-à-dire le sentier quittant complètement le monde ; il a pris « la position bouddhiste qui ne consiste pas à sortir du monde après l'avoir abandonné, mais à s'engager dans le monde tout en étant bonze. » Il cherche la vérité du Bouddha dans le monde et non pas hors du monde. Non point que le monde lui offre cette possibilité, mais il s'en détourne paradoxalement. La vérité du Bouddha en ce monde est démontrée seulement par l'absence et la négation. Cette conception de la vérité atteinte par la seule voie de la négation et du paradoxe fait partie de la tradition bouddhiste. Mais si la compréhension du bouddhisme de Han Yong-un prend cette forme, c'est qu'elle

³ KIM Uchang, *Le Roman Coréen : Essai de littérature et de philosophie*, traduits du coréen et annotés John et Genevière T. Park, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998, p. 85.

correspond au motif fondamental de sa vie. En tout cas, conscient du fait que “s’engager dans le monde tout en étant bonze” n’est pas une solution pour le peuple et la société, il attribue le caractère métaphysique le plus haut à la situation dans laquelle il ne peut s’empêcher de revendiquer Han Yong-un se convertit au bouddhisme pour rompre tout lien avec la société la justice »⁴.

Han Yong Un qui se convertit au bouddhisme pour rompre tout lien avec la société n’a pas finalement pu être indifférent à l’exigence de l’esprit du temps⁵. Autrement dit, il n’a pas pu laisser le peuple gémissant sous le joug du totalitarisme.

Moi, j’ai entendu une révélation d’un moine.
“Toi, ligoté par les chaînes de l’amour, n’en accepte pas la souffrance.
Tranche le lien de l’amour! Alors ton cœur goûtera la joie!”

Ce maître Zen est-il à ce point stupide!
Etre ligoté par les liens de l’amour, certes cela fait mal!
Mais cela veut dire qu’il ignore que mourir d’avoir tranché les liens de
l’amour est encore plus douloureux.
Lier très fort le joug de l’amour revient à délier.
La délivrance, donc, s’obtient à partir du joug.
Ô Nim, de peur que le lien d’amour par lequel vous me tenez ne se relâche,
ce lien qui me fait vous aimer je l’ai doublé.

« Révélation d’un maître Zen »⁶

Il fut emprisonné derrière les barreaux pendant trois ans (01/03/1919~21/12/1921) en tant que cheville ouvrière du mouvement pour l’indépendance. Mais, malgré sa peine injuste de trois ans infligée par le pénal japonais, il s’est inquiété de ce que le militarisme japonais du régime totalitaire fasse autant du mal au peuple japonais. Selon l’enseignement du Bouddha, il a libéré son esprit des attachements grossiers envers la famille et les proches, de l’apathie pour les étrangers et de l’hostilité à l’égard des ennemis. Aucune des relations ne possède un caractère stable. Il n’avait donc aucune raison de se montrer partial envers n’importe quel être. Il n’avait qu’une compassion, un amour impartiaux envers tous les

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ Le bouddhisme orthodoxe du Petit Véhicule préconise la retraite totale pour méditer dans la solitude. En revanche, selon le bouddhisme du Grand Véhicule, l’adepte doit vivre au milieu de ses semblables pour leur rendre service.

⁶ *SDN*, p. 74.

êtres pour parcourir la voie. S'il a voulu l'accès à la voie au travers de l'hymne à Nim, ce serait pour tous les êtres souffrants par la guerre.

Ô Nim, vous êtes d'un grain d'or au moins cent fois travaillé!
Recevez l'amour du ciel, au point que les racines du mûrier deviennent coraux.
Ô Nim, ô amour, ô premiers pas des rayons du matin!

Ô Nim, vous savez bien que la justice est lourde et l'or, léger.
Dans le champ inculte du mendiant, semez la graine du bonheur.
Ô Nim, ô amour, ô chuchotements cachés du vieux paulownia!

Ô Nim, vous aimez le printemps, la lumière et la paix.
Soyez Bodhisattva de miséricorde semant des larmes au cœur du faible.
Ô Nim, ô amour, ô brise printanière sur une mer de glace!

« L'éloge »⁷

Le recueil de 88 poésies de HAN Yong Un tourne autour de Nim. Et l'auteur projette sur ce Nim l'esprit de liberté, d'égalitarisme, de vérité, et de salvation. Nim est à la fois le départ et la fin de toutes les relations dans ce recueil. Mais malgré cela, nous avons du mal à rencontrer Nim. Parce que Nim n'indique pas un objet placé à un endroit. « Penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire plus ou mieux que penser »⁸. Et il est aussi représenté de façon énigmatique. C'est concrètement par l'absence et la négation. Le titre lui-même du *Silence de Nim* présente la vérité qui n'existe que par l'absence. Nous pourrions les voir à travers l'intégralité du *Silence de Nim*. Nim revêt aussi les formes les plus diverses. Le poète voit surtout les formes variables de l'être dans les phénomènes naturels. Mais je peux seulement le sentir, en revanche, il m'inspire. Comme il n'est pas d'objet de la connaissance ou de la conscience, il n'est pas saisi. Quand on appelle « amour » l'amour, c'est comme il n'est plus l'amour.

Dans un ciel même sans vent, les feuilles de paulownias tombent doucement en ondulant...
De qui sont-elles les empreintes?
À la fin de la lourde saison des pluies, à travers la brèche ouverte dans des nuages noirs et menaçants poussés par le vent du couchant, le bleu du ciel fait des clins d'œil...
De qui est-il le visage?
L'insaisissable parfum passant sur la mousse verte accrochée au tronc d'un vieil arbre

⁷ SDN, p. 82.

⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 41. (Dorénavant abrégé *TI*)

sans fleurs puis frôlant le ciel serein par-dessus une vieille tour...
 De qui est-il l'haleine?
 Venu d'on ne sait où, le ruisseau qui fait chanter les galets et court en mince filet de vallon en vallon... De qui est-il le chante?
 D'un talon léger, tel la fleur de lotus qui foule une mer sans fin, d'une main fine, telle une pierre précieuse qui caresse un ciel infini, le couchant apprête le jour qui tombe...
 De qui est-il poème?
 La cendre qui reste du feu se mue à nouveau en huile. Mon cœur, lui, brûle sans pouvoir se consumer... De qui est-il la lampe fragile qui veille sur la nuit?

« Impossible de savoir »⁹

Par rapport au bouddhisme, Nim, en tant que tel, pourrait être interprété comme le processus allant en quête de la voie de l'Éveil. Selon le bouddhisme *Zen*, la nature de Bouddha est donnée à tous. Mais l'homme ordinaire ignore ce fait, donc pour obtenir l'Éveil, il faut parcourir un chemin au bout duquel il redécouvre cet inconcevable et inexprimable état d'Éveil dans lequel disparaissent la distinction sujet-objet et les notions de perte et d'obtention. Et pour ce chemin, nous pourrions nous référer à la métaphore du dressage du bœuf comme illustration du chemin vers l'Éveil que les maîtres du *Zen* s'en sont servi pour instruire et inspirer leurs disciples, c'est-à-dire aux *dix tableaux du dressage du bœuf*¹⁰. Le processus de la recherche de Nim correspondrait

⁹ *SDN*, p. 27.

¹⁰ « 1. **La recherche du bœuf : l'être humain erre dans la forêt la corde à la main.** Le bouvier recherche la satisfaction véritable dans la vie, mais il ne parvient pas à la trouver aux endroits banals habituels, à savoir la carrière, les relations, la famille et les objets matériels. Comme on ne lui a pas encore expliqué la possibilité de prendre conscience de sa nature véritable, il ne sait pas exactement où il faut qu'il cherche.

2. **La vision d'empreintes : l'être humain suit les empreintes du bœuf.** On lui a présenté l'enseignement du Zen, et lui au moins sait où regarder pour trouver sa véritable nature. Il est sur la piste par la pratique de la méditation, mais il n'a pas vu le bœuf de ses propres yeux.

3. **Le bœuf est aperçu : l'être humain entrevoit l'arrière-train du bœuf.** Il a eu sa première vision directe, ou *kensho*, enfin! Maintenant il est sûr que le bœuf de la vraie nature est partout et qu'il s'exprime en toute chose. Mais cette prise de conscience glisse rapidement à l'arrière-plan et il se trouve encore bien loin d'en faire son compagnon de tous les instants.

4. **La capture du bœuf : l'être humain tient attaché par une corde le bœuf qui résiste.** Le bouvier est conscient de sa véritable nature à tout moment et dans chaque situation ; il n'en est jamais séparé, ne serait-ce qu'un seul instant. Mais son esprit continue à être turbulent et indiscipliné, et il doit se concentrer pour éviter de se laisser distraire.

5. **Le dressage du bœuf : l'être humain mène le bœuf docile à la corde.** Finalement, l'esprit se calme et toute trace de doute disparaît. Le bouvier est installé dans son vécu de la nature véritable, au point que les pensées ne le distraient plus parce qu'il se rend compte que comme tout autre chose dans l'univers, il n'est qu'une expression de sa nature fondamentale.

6. **Le retour sur le dos du bœuf : l'être humain, qui joue de la flûte, est assis sur le dos du bœuf :** maintenant lui-même et sa nature véritable sont en harmonie totale, comme un cheval et son cavalier. Il n'est plus besoin de lutter pour résister à la tentation ni à la distraction parce qu'il est parfaitement en paix, uni de façon indissoluble à sa source essentielle.

ontologiquement aux étapes du premier tableau au sixième tableau des *dix tableaux du dressage du bœuf*. L'union parfaite entre moi et Nim, ce serait un tout indivisible. Je ferais l'expérience de ce que moi et Nim ne sommes qu'un. Nim s'attacherait au moi et vice versa. Il ne faut donc pas dépendre la cause et les conditions. Mais de ce point de vue, il semble que Nim soit proprement l'existence inhérente du moi comme s'il existait par mon pouvoir propre. Strictement parlant, Nim n'est pas réduit au moi. Nim se démarque de moi comme objet de l'amour qui ne devient pas nous. Mais, il n'y a ni ma parole, ni mon mot qui peuvent définir Nim, car il est absolument autre que moi. Nim est l'être de l'amour. « Il ne s'agit pas [...] d'un autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité en lui »¹¹.

Dire du visage de Nim qu'il est "joli" n'est pas le mot qui convient.
C'est que le mot joli se dit d'un visage humain.
Nim, lui, sa beauté est au-delà de ce qui peut être dit d'une réalité humaine.

Comment la nature a envoyé, comme homme, un aussi joli Nim,
quelque idée que j'en aie, je ne puis le savoir.
Je vois. C'est qu'il n'est rien dans la nature qui puisse être son partenaire.

Une fleur de lotus telles les lèvres de Nim, où existe-t-elle?
Ou une gemme, blanche comme la chair de Nim, où existe-t-elle?
À-t-on vu une ride sur un lac de printemps, telle la lueur du regard de Nim?

7. **Le bœuf oublié : l'être humain est assis dans sa chaumière au lever du soleil.** Enfin le bœuf de la véritable nature a disparu parce que le bouvier le personnifie complètement sans séparation. Ce bœuf a été une métaphore bien pratique à amener chez soi. Finalement, pourtant, le bouvier et le bœuf ne font qu'un! Comme il n'y a rien d'autre à chercher, le bouvier est parfaitement à l'aise, il vit la vie au fur et à mesure qu'elle se déroule. T

8. **Le soi et le bœuf oubliés tous les deux : un cercle vide.** Les dernières traces d'un soi séparé sont tombées et avec elles les derniers vestiges de la prise de conscience ont disparu. Même la pensée "je suis éveillé" ou "je suis la personnification de la nature de bouddha" ne peut plus se produire. L'être humain est alors, simultanément, complètement normal et complètement libre de tout attachement et de toute identification.

9. **Le retour à la source : la nature resplendissante sans l'observateur.** Après avoir fusionné avec sa source, l'être humain voit tout dans toute sa diversité (douloureuse et plaisante, belle et laide) comme l'expression parfaite de cette source. Il n'a plus besoin de résister ni de changer quoi que ce soit : il ne fait qu'un avec la vie, telle qu'elle se présente.

10. **L'entrée dans le monde avec des mains secourables : le bodhisattva heureux et ventru avec un sac sur l'épaule.** Sans la moindre trace d'un soi séparé à éveiller ou pouvant être la victime d'illusions, la distinction entre les deux se dissout dans une activité spontanée pleine de compassion. Maintenant, le bodhisattva se déplace librement à travers le monde comme l'eau à travers l'eau, sans la moindre résistance, en répondant joyeusement aux situations telles qu'elles se présentent, en apportant son aide là où c'est approprié et bien sûr en suscitant l'Éveil des autres ». Jonathan Landaw et Stephan Bodian, *Le Bouddhisme pour les nuls*, Paris, First, 2007, pp. 248~249.

¹¹ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini : Dialogues avec Philippe Nemo*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2011, pp. 57~58. (Dorénavant abrégé *EI*)

Un parfum, tel le sourire de Nim, dans la lumière d'un matin, l'a-t-on goûté?
Une mélodie céleste, voilà l'écho de la chanson de Nim.
De belles étoiles, voilà la manifestation de l'éclat du regard de Nim.
Ah, ah! Moi, je suis l'ombre de Nim.
Nim, excepté son ombre, on ne peut rien lui comparer.
Dire du visage de Nim qu'il est joli, n'est pas le mot qui convient.

« Le visage de Nim »¹²

II. L'altérité de Nim comme féminin, comme avenir

Nous ne pouvons pas savoir qui est Nim. Parce que Nim ne se dévoile peu à peu que par l'absence et la négation. Le poète ne montre pas en quoi consiste le fondement de Nim. Il semble que Nim joue à cache-cache avec nous. Mais nous pouvons suffisamment sentir son existence par sa pudeur, son mystère.

Surprise par le bruit des pas vifs de Nim, le léger assoupissement se brise.
Sans pouvoir vaincre des cils alourdis, j'ai ouvert la fenêtre et jeté un œil dehors.
Une averse poussée par le vent d'est passe au détour de la montagne.
L'onde sonore, laissée par le bruit de la pluie sur les feuilles du bananier devant la cour,
joue à la balançoire.
Dans le bref instant où sentiment et raison se heurtent, démon à visage humain et
ange de brutalité, à l'instant même d'apparaître, s'évanouissent.

Dans l'air de la chanson de Nim qui décape, le rêve tristounet d'un petit singe,
dans son premier sommeil, s'est brisé au bruit d'une fleur qui choit.
La fleur perlée de la flamme d'une lampe veille, solitaire, sur une nuit qui se meurt.
Impuissante à vaincre son propre poids, elle baisse doucement.
Un pitoyable esprit, embrasé par un feu de folie, explore un nouveau monde,
depuis le pâle nord du désespoir.

Ô fleur du désert, à pleine lune de la dernière nuit du mois, à visage de Nim!
Même si elles ne sont pas la rose sur le point d'éclorre, mes lèvres chastes,
comme une gemme blanche brute, n'ont même pas pu atteindre ces lèvres baignant
dans un sourire.
Contre la fenêtre écrasée sous la lueur d'une lune immobile,
l'ombre d'un chat lustrant son poil monte et descend.

¹² SDN, p. 76.

Ah, ah! Est-ce Bouddha? Est-ce Satan? La vie est-elle poussière? Le rêve, d'or?
Ô petit oiseau! Ô petit oiseau qui s'endort sur la branche fragile agitée par le vent!

« ? »¹³

La façon dont Nim est présenté rappelle le féminin de Levinas. Levinas dit que le féminin demeure absolument autre, il a « un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière ». « Le féminin est dans l'existence un événement différent de celui de la transcendance spatiale ou de l'expression qui vont vers la lumière. C'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur. Aussi cette altérité du féminin ne consiste-t-elle pas en une simple extériorité d'objet. Elle n'est pas faite non plus d'une opposition de volontés. L'autre n'est pas un être que nous rencontrons, qui nous menace ou qui veut s'emparer de nous. Le fait d'être réfractaire à notre pouvoir n'est pas une puissance plus grande que la nôtre. C'est l'altérité qui fait toute sa puissance. Son mystère constitue son altérité »¹⁴. Nim ne montre jamais en personne sa propre figure. Il n'est partiellement connu qu'à travers plusieurs marques laissées au moment de partir. La séparation est le mode fondamental de la présence de Nim. Ce dont je suis capable, c'est donc seulement l'attente¹⁵. Je l'attends toujours pour collecter ses fugitives marques laissées, pour les assembler. Mais

¹³ *SDN*, pp. 61~62.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994(5^{ème} édition), pp. 79~80. (Dorénavant abrégé *TA*)

¹⁵ « *La barque et le passager*

Moi, je suis la barque
Vous, le passager.

Vous me foulez de vos pieds boueux.
Moi, je vous prends dans mes bras et je travers l'eau.
Moi, quand je vous prends dans mes bras, que l'eau soit profonde ou non,
le courant rapide, je traverse.

Même quand vous ne venez pas, moi, exposée à tous les vents,
bravant la neige mouillée, depuis la nuit jusqu'au jour, je vous attends.
Vous, une fois l'eau traversée, sans vous retourner, vous vous en allez, n'est-ce pas?
Mais, sans savoir quand, je sais seulement que vous viendrez.
Moi, en vous attendant, jour après jour, je m'use.

Moi, je suis la barque
Vous, le passager

», *SDN*, p. 41.

que je l'attende, « ce n'est pas que j'en aie l'intention, c'est que j'y suis poussée »¹⁶. C'est précisément la patience, car « elle est attendue sans attendre, sans intention d'attente »¹⁷. En plus, la séparation, c'est l'événement dont je comprends l'extériorité.

Nim s'en est allé. Ah, ah! Nim tant aimé s'en allé.
Par le sentir qui fend la lueur bleuâtre de la montagne et mène au bois d'érables,
il s'en est enfin allé.
Brillante et forte comme un bouton d'or, la vieille promesse, se muant en cristaux de glace,
s'est envolée dans la brise d'un soupir.
Le souvenir du premier "baiser" brûlant bouleverse le cours de ma destinée puis recule :
il s'est évanoui.
Moi, à la parole parfumée de Nim, je me suis fait sourd ; et à votre visage semblable à une
fleur, je me suis fait aveugle.
L'amour aussi est chose humaine. Dès la rencontre, non qu'on ne s'inquiète de la
séparation et qu'on n'y prenne garde, tout adieu n'en reste pas moins inattendu.
Et le cœur surpris se brise dans un sanglot neuf.
Mais, sachant que ce qui finit par faire de l'adieu une source de larmes inutiles brise
délibérément l'amour, j'ai changé la puissance incontrôlée de la tristesse, et je l'ai versée
sur la tête d'un espoir nouveau.
De la même façon qu'au moment de la rencontre nous appréhendons le départ, lorsque
nous nous quittons, nous croyons aux retrouvailles.
Ah, ah! Nim s'en est allé, certes, mais ce n'est pas moi qui l'ai laissé partir!
Une chanson d'amour, impuissante à contenir sa mélodie, enveloppe de toute part
le silence de Nim.

« Le silence de Nim »¹⁸

Nim dépasse toute expression verbale à travers le sens profond caché sous le langage du *Silence*, d'ailleurs le langage risque d'être factice du fait de l'extériorité de Nim. Ce qui me lie à Nim n'est pas le langage. C'est « langage sans enseignement, langage silencieux, entente sans mots, expression dans le secret »¹⁹. Nim ne se révèle paradoxalement que par la séparation. Je ne peux donc sentir son amour qu'à travers la douleur de la séparation. Pour le poète, l'amour n'est pas l'union, mais la séparation. C'est en d'autres termes la négation de l'union. « L'absence pure ne se réalise que par la force de la négation du poète. La douleur [...] est celle de l'être humain qui doit vivre

¹⁶ *SDN*, p. 39.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 159.
(Dorénavant abrégé *DMT*)

¹⁸ *SDN*, p. 25.

¹⁹ *TI*, p. 166.

dans le monde de la négation »²⁰. Mais, cette douleur fait l'hypostase. Cela devient aussi un moment qui refait l'hypostase. La séparation rompt le cramponnement à l'être dans le procès de la référence à soi. Je recule par rapport à moi-même, attends sa révélation de la transcendance par rapport à Nim. En dépit de la séparation, Nim est à jamais enchaîné à moi. La séparation n'est pas à la lettre la séparation, mais en quelque façon le retournement.

L'adieu est création de beauté.

La beauté de l'adieu n'est ni dans l'or impalpable du matin,

ni dans la soie noire sans maille de la nuit, ni dans la vie éternelle sans mort,

ni même dans la fleur bleue du ciel qui ne fane pas.

Ô Nim, hors l'adieu, je ne peux à nouveau vivre de rire après être mort de pleurer.

Oh, oh, L'adieu!

La beauté est création de l'adieu.

« L'adieu : création de beauté »²¹

La relation avec Nim est « comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, [...] non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir »²². Il y a donc la dimension du temps entre moi et Nim. Cette dimension du temps serait la promesse de m'enrichir. Étant donné la situation historique du poète, la promesse serait pour un futur meilleur. Il croit que l'enchaînement ontologique à soi du présent peut se dénouer par Nim. C'est-à-dire, il voit l'espoir dans la souffrance même du présent. Nous découvrirons à plusieurs endroits du Silence de Nim la promesse que l'oppression du présent se changera en espoir, volonté de l'avenir.

Après votre départ, moi, je ne puis vous oublier.

La raison me concerne plus que vous.

Pour moi, parce que sans terre à labourer et à planter, il n'est pas de moisson!

N'ayant pas de quoi préparer le souper, j'allai chez le voisin emprunter millet ou pommes de terre ; le maître de céans m'a dit : « Pour le mendiant, pas de dignité.

Pour un homme sans dignité, pas de vie. T'aider est un péché. »

Lorsque je sortis après avoir entendu cela, je vous ai vu au milieu de mes larmes qui coulaient à flots.

²⁰ KIM Uchang, *Le Roman Coréen : Essai de littérature et de philosophie*, op. cit., p. 88.

²¹ *SDN*, p. 26.

²² *TA*, p. 82.

Pour moi, il n'est pas même de maison, et, pour d'autres raisons, pas d'état civil.
Il y avait un général qui, pour m'outrager, me disait : "Celui qui n'a pas d'état civil n'a aucun droit humain. Quelle intégrité pour toi qui es sans droits?"
Après m'être opposé à lui, à l'instant même où une forte colère contre l'autre le cédait à ma tristesse, je vous ai vu.
Ah, ah! Je sais que toute la morale, l'éthique, la loi, étaient la fumée du sacrifice offert au glaive et à l'or.
Accueillerai-je l'amour de toujours? Ecrirai-je à l'encre sur la première page de l'humanité?
Boirai-je du vin? Tandis que j'hésitais, je vous ai vu.

« Je vous ai vu »²³

Lorsque je vous ai vu dans l'humiliation, ce que j'ai vu serait l'esprit de protestation et l'inverse de la colère, de la tristesse. Et aussi, ce que l'homme sans dignité voit, « c'est l'ordre moral en tant que norme qui revendique la dignité humaine, indifféremment par la propriété ou par le droit. L'homme sans personnalité "vous" voit en tant qu'être fondamental qui le rassure. [...] nous voyons que la position de l'absence est transmuée en position de l'être plein, transmutation dialectique généralisée dans les deux dernières phrases »²⁴. Si la morale et la loi ne sont que le masque de la puissance de la violence et de l'économie, toute l'histoire humaine serait niée, serait supprimée dès la première page. Mais, il est encore tôt pour nier radicalement le champ historique, pour s'abandonner au désespoir. À travers Nim, le poète voit la source du bien absolu assurant la vie, ouvrant le nouveau temps. Il voit aussi la possibilité de sortir de la clôture de l'identité de soi. Tout cela est l'avenir au-delà de mon propre être. Et cet avenir est ce qui m'est imparti vers quelque chose qui ne m'est pas imparti et qui cependant est de moi. Ce n'est pas la mort, mais la rencontre avec Nim.

De par le monde, les chemins aussi sont nombreux.
En montagne, chemins de pierres. En mer, chemins maritimes.
Au firmament, chemins des étoiles et de la lune.
Au bord du fleuve, le pêcheur laisse l'empreinte de ses pas sur le sable.
Dans les champs, la femme qui cueille des plantes potagères, foule l'herbe parfumée.
Le méchant suit le chemin du mal.
L'homme droit, pour une juste cause, foule le fil de l'épée.
Le soleil qui tombe sur la montagne de l'ouest foule la lueur empourprée.
La rosée limpide d'un matin de printemps joue au toboggan sur la crête des fleurs.

²³ SDN, p. 66.

²⁴ KIM Uchang, *Le Roman Coréen : Essai de littérature et de philosophie*, op. cit., p. 90.

Mais en ce monde, je n'ai pas de chemin, excepté deux :
Soit, le chemin qui me fait me nicher dans le cœur de Nim.
Soit, celui qui me fait me jeter dans les bras de la mort.
En effet, s'il s'avère impossible de me jeter dans les bras de Nim,
l'autre chemin est plus dangereux et douloureux que le chemin de la mort.
Ah, ah! Mon chemin, qui l'a ouvert?
Ah, ah! De par le monde, Nim seul peut ouvrir mon chemin.
Pourtant, si c'est Nim qui a ouvert mon chemin, pourquoi a-t-il ouvert le chemin de la mort?

« Mon chemin »²⁵

III. La rencontre avec Nim à travers le sens lévinassien

Je ne peux pas me sauver par moi-même, tout seul. Ma vie est le chemin de Nim. Ce chemin autre que celui de la mort peut donner la liberté humaine en moi. C'est, au sens lévinassien, la liberté qui consiste à se faire pardonner mon être par l'altérité. Mais l'altérité ne se trouve pas dans le sujet qui lui-même. « Cette altérité ne me vient que d'autrui »²⁶. « L'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité »²⁷. Donc, moi et l'être aimé ne sont pas dans la collectivité d'être ensemble, ils ne sont pas réciproques. L'altérité ne me vient que de la part de l'être aimé. « Nous ne trouvons pas au sujet les moyens de son salut. Il ne peut venir que d'ailleurs, quand tout dans le sujet est ici »²⁸. Mais comment puis-je connaître le chemin de l'altérité? Il est d'abord impossible de le connaître par l'intermédiaire, par la médiation. Il faut d'emblée assumer l'autre, même s'il n'est pas dû à mon initiative. Par conséquent, il faut la rencontre directe comme la situation du face-à-face.

Moi, une nuit, j'ai fait un rêve éveillé :
« Mon Nim, où est-il? Je vais aller le voir. Ô glaive, ouvrez-moi le chemin qui mène à Nim.

²⁵ *SDN*, p. 32.

²⁶ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 160. (Dorénavant abrégé *EE*)

²⁷ *TI*, p. 211.

²⁸ *EE*, p. 159.

- Ce chemin que tu veux prendre, c'est celui par lequel ton Nim se propose de venir.
Si je te le procure, Nim ne pourra venir
 - Que je m'y engage seulement, sans que Nim ne vienne, cela suffit.
 - Si je te procure le chemin par lequel ton Nim se propose de venir, ton Nim viendra par un autre chemin. Ainsi, te mettrais-tu en route, tu ne pourrais le rencontrer.
 - Dans ce cas, prends ce chemin et porte-le à mon Nim.
 - Il en va pour ton Nim comme pour toi! À chacun son propre chemin.
 - Alors que faire pour rencontrer Nim qui m'a quitté?
 - Livre-toi, toi-même, à la route que tu voudrais suivre. Puis marche, sans répit.
 - Je voudrais bien, mais ce chemin est parsemé de tant de cols, de tant de torrents...
le suivre est impossible.”
- Alors le glaive me dit : “Dans ce cas, je vais te faire étreindre ton Nim tout contre toi.”
Et il me fit enlacer mon Nim.
Moi, j'étreignis mon Nim de toutes mes forces.
Mais à l'instant même, mes bras heurtèrent ma poitrine à m'en faire mal.
Le vide tranché par mes deux bras les a fait se rejoindre derrière moi.

« Rêve éveillé »²⁹

La relation avec l'altérité, n'est-ce pas la relation « avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là avec ce qui peut ne pas être qui n'est pas là quand tout est là »³⁰? L'union avec Nim est donc impossible. Je ne suis que son chemin. Cela signifie paradoxalement que le chemin que j'ai ouvert est celui par lequel vient Nim. Mon ouverture vers Nim est la condition de la rencontre avec lui. Ma direction de marche à l'invisible introduit une dimension de la transcendance. Nim serait la transcendance plutôt que le vide au bout de ce chemin. Certes, la voie humaine peut être d'un côté celle qui ne mène à nulle part, car on ne peut rien embrasser. Mais d'un autre côté elle peut être interprétée comme l'espoir qui transcende.

Nim est, comme l'Autre de Levinas, l'invisible, l'incontenable et le non-thématisable. C'est « une transcendance infinie »³¹. Nim est plus qu'une pensée qu'on peut penser. Donc, la relation avec Nim ne concerne pas la connaissance. Il demeure infiniment étranger. La relation avec lui commence par mon réveil par lui, non pas par mon approche envers lui. Quand il frappe sur mes parois, les qualités qu'il m'a essentiellement manifesté ne sont pas la force, la charité, la beauté. Elles peuvent plutôt être la vulnérabilité et la

²⁹ *SDN*, p. 46.

³⁰ *TA*, p. 81.

³¹ *DMT*, p. 157.

fragilité immédiate, extrême. En ce sens, cela peut également s'appliquer à l'amour, à l'entre deux amours. L'amour n'est pas effectivement sans raison. Mais cette raison n'est pas visée par une vision. J'aime Nim, mais en fait il m'aimait immémorialement. Il me renvoie à un passé immémorial, m'instruit de l'élection anachronique. Je ne peux qu'aimer son amour. C'est ma réponse à son appel.

Votre visage est l'étoile paisible d'un ciel de printemps...
Ce n'est pas qu'il n'existe de visage semblable à une demi-lune qui se lèverait
à travers l'échancrure d'un nuage.
Alors, quand je n'aime que les jolis visages, pourquoi vais-je broder aux coins de mon
oreiller les étoiles et non la lune?

Votre cœur est un jade pur, sans défaut...
Ce n'est pas qu'il n'existe de cœur beau, lumineux, solide comme une pierre précieuse.
Alors, quand je n'aime que les beaux cœurs, pourquoi vais-je fabriquer ma bague
avec un jade et non avec une pierre précieuse?

Votre poème est un saule semblable à des veines d'or qui bourgeonnent à nouveau
lors des pluies de printemps...
Ce n'est pas qu'il n'existe de poème semblable au lys qui lève et fleurit sur une mer
d'immondices.
Alors, quand je n'aime que les belles phrases, pourquoi vais-je chanter le saule,
et non la fleur?

Lorsque les gens du monde entier ne m'aimaient pas, vous seul m'avez aimée.
Moi, j'aime votre "amour".

« J'aime "l'amour" »³²

Son amour était déjà en moi. J'ai été aimé avant de l'aimer. Ceci ressemble évidemment à mon élection par le Bien chez Levinas. Levinas dit que j'ai été désigné avec le Bien avant de l'avoir choisi. « Comme s'il y avait dans le moi, toujours irréductible à la présence, un passé en deçà de tout passé, un passé absolu et irréprésentable »³³. Le Bien élit le sujet avant tout choix, et cette élection est celle de la responsabilité du moi. Pour HAN Yong Un, l'amour de Nim m'élit identiquement au lieu de tous les hommes, cet amour était avant tous les amours de la terre. Je ne peux pas

³² *SDN*, p. 109.

³³ *DMT*, p. 207.

dérober son amour et mon unicité se maintient par cet amour. « Il y a donc au fond de moi une susception pré-originale, une passivité antérieure à toute réceptivité – un passé qui ne fut jamais présent »³⁴. Son amour m’assigne, et je dois répondre à son assignation sans refuser. Parce que je suis obsédé par Nim. Cependant, de ce fait même, ma liberté se limite. Mon unicité ne se peut que par son obsession. L’amour qui doit aimer son amour est donc antérieur à la liberté. « Dans l’accueil d’Autrui, j’accueille le Très-Haut auquel ma liberté se subordonne »³⁵. Même si je ne le veux pas, j’aborde l’amour dont j’ai à répondre. Si l’amour pour Nim n’est pas de choix arbitraire, il semble qu’un heurt est inévitable entre la liberté et l’amour. Mais, selon Levinas, il y a la compossibilité. Il se produit évidemment la finitude ou la limitation dans une région de liberté. Mais cette liberté limitée ou finie n’affecte pas dans son vouloir, « car le vouloir qu’elle anime veut sur fond de passivité plus passive que toute passivité, de passivité non assumable. Elle est finie parce qu’elle est relation avec un autre ; elle reste liberté, parce que cet autre est autrui. Elle consiste à faire ce que l’on a la vocation de faire, à faire ce que personne d’autre que moi ne peut faire. Ainsi, limitée par autrui, elle reste liberté. Car elle vient d’une hétéronomie qui est inspiration »³⁶. Je ne me dépense librement que pour lui. J’obéis de bon cœur à lui. Même si cela signifie une inégalité, c’est la façon de transformer en amour pour Nim l’amour donné par lui depuis un temps immémorial. C’est la gratuité sans l’équilibre des comptes. L’obéissance de mon amour pour Nim éveille plutôt l’élévation en moi : « Sujétion et élévation s’élevant dans la patience *au-dessus* de la non-liberté. Sujétion de l’allégresse »³⁷.

Les autres disent qu’ils aiment la liberté, mais moi j’ai un faible pour l’obéissance.
Ce n’est pas que j’ignore la liberté, mais je désire seulement vous obéir. À vous.
Où il y a désir d’obéir, l’obéissance est douce, plus encore que la belle liberté.
Ça, c’est mon bonheur.

Mais, si vous me dites : ‘‘Obéis à un autre’’, à cela seul je ne puis obéir.
C’est que, si je voulais obéir à un autre, je ne pourrais vous obéir.

« Obéissance »³⁸

³⁴ *DMT*, p. 207.

³⁵ *TI*, p. 335.

³⁶ *DMT*, p. 209.

³⁷ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 200. (Dorénavant abrégé *AE*)

³⁸ *SDN*, p. 68.

Non pour prêcher, sous l'effet de l'influence spontanée, comme cette obéissance va de soi! Elle découle d'une adhésion véritable, est en plus illimitée. J'ai un privilège par mon obéissance à Nim. Ce privilège n'a le sens que dans la relation avec lui, et c'est mon entrée dans sa proximité. Je me livre dans la proximité. Selon Levinas, cette façon de se livrer « se dit dans le mot *otage*. Lequel veut dire *substitution* »³⁹. On peut aussi trouver le sens de cette substitution dans le poème de HAN Yong Un. « Cependant, à cause de vous, je ne déteste pas vieillir, ni même tomber malade ou encore, mourir. Que vous me donniez la vie, que vous me donniez la mort, ne faites que selon votre bon vouloir. Moi, autrement dit, je suis vous. »⁴⁰ Ma présence à moi-même est dès le début défaite dans l'amour avec Nim. Je suis dès le départ otage de la substitution supportant l'ensemble en tant qu'êtres humains d'un monde composé en sauvant les autres, en aimant les autres, en accueillant les autres. En ce sens, être moi ne consiste pas à devenir un être libre. Cela consiste à se substituer aux souffrants jusqu'à la mort. « Admettons pour un instant le moi libre, capable de se décider à la solidarité avec les autres. Du moins reconnaîtra-t-on que cette liberté n'a aucun délai pour assumer ce poids urgent et que, par conséquent, elle est comme comprimée ou défaite sous la souffrance. Dans l'impossibilité de se dérober à l'appel du prochain, dans l'impossibilité de s'éloigner – on s'approche d'autrui, peut-être, dans la contingence, mais désormais on n'est pas libre de s'éloigner de lui – l'assomption de la souffrance et de la faute d'autrui ne déborde en rien la passivité : elle est passion. Cette condition ou incondition d'otage sera donc au moins une modalité essentielle de la liberté, la première, et non pas un accident empirique de la liberté, par elle-même superbe, du Moi »⁴¹.

Celui qui obéit arrête de persévérer dans son être. Et il est obsédé par celui qui assigne. L'obsession suggère « la passivité absolue d'un *soi* qui n'a jamais eu à s'écarter de soi pour rentrer ensuite dans ses limites et pour s'identifier en se reconnaissant dans son passé »⁴². Dans la passivité, je suis assigné comme unicité irremplaçable. C'est-à-dire, je ne suis que pour Nim comme si j'étais possédé par lui. Par lui et pour lui, je l'ai en moi. Ce psychisme qui signifie l'altérité en moi me qualifie dans l'assignation. Même si mon

³⁹ *DMT*, p. 211.

⁴⁰ « S'il ne s'agissait de vous... », *SDN*, p. 45.

⁴¹ *AE*, p. 203.

⁴² *AE*, p. 180.

geste pour lui est malhabile, c'est moi qui s'approche en premier lieu de lui. « Moi non interchangeable, je suis moi dans la seule mesure où je suis responsable. Je puis me substituer à tous, mais nul ne peut se substituer à moi. Telle est mon identité inaliénable de sujet »⁴³. Quand il m'appelle, je me mets à sa place. « Oui, oui! J'arrive, j'arrive tout de suite ».

Oui, oui! J'arrive, j'arrive tout de suite.
Mince alors! En voulant allumer la lanterne, j'ai fixé la bougie à l'envers!
Que faire? Ces gens vont en rire.
Ô Nim! Moi, je suis si occupée. Nim me reproche d'être paresseuse. Flûte!
Vois un peu ça! "Le fait d'être pressé est signe de paresse", dit-il.
À entendre les reproches de Nim, qu'y a-t-il de déplaisant? Je ne crains qu'une seule chose :
la corde du *keomun'go* de Nim perdrait-elle de sa vivacité?

Ô Nim, ce qui forme l'ombre de l'orme en franchissant une mer sans même un ciel,
ce n'est pas la clarté de la lune, mais la lumière qui point.
Sur son perchoir, le coq agite ses ailes.
À l'écurie, le cheval attaché piaffe.
Oui, oui! J'arrive, j'arrive tout de suite.

« Le dernier stade de l'amour »⁴⁴

Dans le dernier poème du *Silence de Nim*, HAN Yong Un n'oublie pas de demander « aux lecteurs ». « Lecteurs, moi, j'ai honte de paraître un poète à vos yeux. Lorsque vous lirez mes poèmes, je sais que vous me plaindrez et que vous vous plaindrez vous-même. Moi, mes poèmes, je n'ai pas envie de les faire lire jusqu'à vos descendants. À ce moment-là, je ne sais si lire mes poèmes ne reviendrait pas à écraser dans ses mains des fleurs de chrysanthèmes séchées et à les porter à ses narines, tout en étant assis dans un massif de fleurs d'un printemps bien tardif »⁴⁵. Il leur parle de la négation de la valeur de son recueil poétique tout entier, car il s'inquiète de limiter son poème au langage poétique. Le contenu de la dialectique de la négation dans *Le silence de Nim* déborde sans cesse le cadre politique, religieux, social, philosophique et même poétique. Autrement dit, il est transcendant à toute classification conventionnelle des domaines de la pensée. Cette transcendance s'incarne à travers Nim. Alors, le poème pour Nim a-t-il pour but de

⁴³ *EI*, pp. 97-98.

⁴⁴ *SDN*, p. 126.

⁴⁵ « Aux lecteurs », *SDN*, p. 127.

poursuivre l'idéal de la personnalité parfaite? HAN Yong Un pense sans aucun doute au personnalisme intègre. Mais, ce n'est pas l'idéal humaniste qui aspire à la réforme de l'homme dans tous ses aspects. C'est un idéal qui parvient à répondre à une exigence métaphysique qui vise plus haut que l'être par un élan. « À partir de l'exigence du bien parfait, la réalité doit être niée de façon absolue. La justice et la vérité sont chez lui comprises jusqu'au bout comme le principe de la négation. Mais il est convaincu que l'essence de l'homme est originellement et radicalement éthique, que le monde est aussi plein de lumière et qu'une telle figure originelle est seulement cachée. Ce que le juste fait dans la société injuste, c'est de devenir le témoin de cette lumière cachée »⁴⁶. L'humanité de l'humain apparaît sous la forme d'absence en témoignant l'absence de l'humanité dans le monde. Ce n'est rien d'autre que l'amour. Et pour Levinas, c'est le dés-interessement.

Levinas et HAN Yong Un ont passé leur vie contemporaine pendant des temps obscurs. Ils ont la crainte de l'autre homme plutôt que la peur sous l'oppression du totalitarisme. Ils remarquent donc la faiblesse, la timidité et la honte plutôt que le frisson. Parce qu'elles nous mènent à la passivité, à l'obsession pour la résonance de l'humanité. Au lieu d'une lutte contre la violence, « il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et [...] être patient soi-même, sans demander la patience aux autres ; et, pour cela, admettre une différence entre soi et les autres. Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être - ce qui permettra, peut-être, de penser cette différence entre moi et l'autre, cette inégalité, dans un sens absolument opposé à l'opposition »⁴⁷. Ils voient aussi la nouveauté par l'Autre, Nim. La nouveauté, pour Levinas, signifie *l'autrement qu'être* de la transcendance, de la signification. Et pour HAN Yong Un, la nouveauté signifie l'amour qui s'en va pour revenir dans le futur. Je pense que tous les deux se réservent la possibilité de faire une histoire nouvelle comme fondement de l'espoir. La guerre ne sert jamais la vie ou l'espoir. Mais sur les décombres de la guerre, l'espoir renaît. Bien qu'il n'y eût pas de contact direct entre Levinas et HAN Yong Un, il semble qu'ils visent à la même chose : la vie vraiment humaine, la vie qui s'éveille à l'autre homme. Même si leur langage et leur terme philosophique sont différents, leurs pensées se ressemblent l'un à l'autre comme les différents gènes d'une même famille. En tout état

⁴⁶ KIM Uchang, *Le Roman Coréen : Essai de littérature et de philosophie*, op. cit., pp. 105~106.

⁴⁷ *AE*, p. 272.

de cause, leur pensée s'est produite à l'époque la plus malheureuse de toute notre histoire. Et nous sentons maintenant combien est grande l'influence de leur pensée de notre temps non malheureux. HAN Yong Un a anticipé la fin du malheur et a pressenti qu'avec elle sa poésie deviendrait comme une fleur hors de saison. Mais, son anticipation est correcte, son pressentiment est faux. La pensée de Levinas, de HAN Yong Un, même si elle est comme une fleur hors de saison, ne perd pas à tout jamais son parfum.

Conclusion

Jusqu'au jour de ma mort devant le Ciel
Que je n'aie le moindre soupçon de honte...
Moi qui ai toujours été sensible
Au seul bruissement même du vent dans le feuillage !
D'un cœur qui chante les étoiles
Je dois aimer tout ce qui va mourant
Et parcourir
Le chemin qui m'est donné.

Cette nuit encore les étoiles se laissent caresser par le vent.

YUN Tong-ju¹, « Poème-Préface »²

En dépit de la mort par la persécution provoquée par un persécuteur, puis-je aimer le persécuteur? Un jeune homme squelettique, qui est sur le point de faire l'expérience de la mort, dans une réalité pire que le cauchemar, a déclaré que si une croix lui était réservée, comme pour Jésus-Christ ; il serait bienheureux de souffrir, « inclinant la tête sous le ciel qui s'obscurcit Il versera[Je verserai] silencieusement le[mon] sang formant comme une fleur »³. La guerre déversait de la violence dans l'âme de tout le monde. Dans la situation où le monde est la proie des flammes et où les hommes meurent comme des fourmis, les origines de l'univers, les secrets de la nature et la nature de l'homme sont un problème marginal. La guerre a fait comprendre à l'homme que le fait d'être en vie en est plus violent que la guerre elle-même. Même si une personne l'a poussé dans un état le plus déplorable, il n'a pas de haine envers cette personne. Tout le monde quitte ce monde, et devant la mort le malfaiteur devient plus brutal pour étouffer sa culpabilité. Le

¹ YUN Tong-ju[YUN Dong-ju](1917~1945) est l'un des poètes les plus connus et les plus respectés en Corée. En 1944, il est jugé et condamné à deux ans d'emprisonnement au pénitencier de Fukuoka, pour violation de la clause V de la loi de maintien de la sécurité prohibant toute activité à visée indépendantiste. À la prison de Fukuoka, il recevait quotidiennement une piqûre, puis il était d'une très grande maigreur. Son père et son cousin remarquaient une cinquantaine de Coréens alignés devant l'infirmerie, dans l'attente de recevoir des perfusions. Un jeune gardien japonais a déclaré que YUN Tong-ju, au moment de mourir avait poussé un grand cri dont il n'avait pas compris le sens. Le décès fut enregistré comme ayant eu lieu à 3h 36 du matin le 26 février 1945. Il avait 28ans. Le 15 août, le Japon est vaincu et la Corée accède à l'indépendance.

² YUN Tong-ju, *Ciel, Vent, Etoiles et Poèmes*, trad., KIM Hyeon-ju et Pierre MESINI, Marseille, Autres Temps, 1997, p. 29.

³ « La croix », *Ibid.*, p. 127.

persécuteur se punirait sans doute lui-même. Il se ruine l'âme en détruisant les autres. Il se détourne de l'humanité et laisse sa haine et sa rage s'exprimer. Cependant, ce serait très difficile de voir de ses propres yeux que tout homme est impuissant face à la douleur. S'il y a une chose qu'on ne doit jamais oublier, c'est qu'il était un homme blessé, brisé. Donc, ce jeune homme aimait tout être au seuil de la mort, en chantant les étoiles.

« Le persécuté est susceptible de répondre du persécuteur »⁴? Dans l'affirmative, comment passe-t-il de « l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur »⁵? En fait, il n'y a pas de raison valable pour que je doive prendre la responsabilité du persécuteur. Mais, je ne puis rien affirmer que je dégage toute responsabilité du persécuteur. La responsabilité pour l'autre se place dès l'origine là où se perd le privilège de la question. Malgré cela, si nous soulevons la question ; pourquoi je suis responsable du persécuteur?, nous pourrions trouver la réponse dans la phrase susmentionnée : il est aussi « un homme blessé, brisé », et je suis responsable « de l'effet de la persécution et du persécuteur même où s'abîme le persécuteur »⁶ en tant qu'il est mortel. Il existe une responsabilité d'un mortel pour un autre mortel, je ne suis cendre et poussière responsable que d'une étoile mais les étoiles innombrables scintillantes dans le ciel nocturne comptent aussi. Tant que je suis cendre et poussière, je demeure quelqu'un qui pense à la sauvegarde de l'autre sous l'incessante menace de ma mortalité.

Au sens large, la responsabilité pour l'autre, qui m'incombe, « ressort directement du fait d'avoir été persécuté et outragé par cet Autrui. Il y a, d'entrée de jeu, de la violence dans la relation : je suis interpellé par l'autre contre ma volonté, et ma responsabilité pour Autrui émerge de cet assujettissement même »⁷. Devant la mort de l'autre, l'injonction de ne pas être indifférent à l'autre me retient. Parce que la mort de l'autre, « comme possibilité sans substitution possible »⁸, est l'évènement qui m'affecte et auquel je ne puis demeurer insensible. Cet évènement exceptionnel en tant que rapport purement émotionnel me réduit en responsabilité. En effet, la mort de l'autre m'émeut toujours

⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2013, p. 175. (Dorénavant abrégé *AE*)

⁵ *AE*, p. 176.

⁶ *AE*, p. 121.

⁷ Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, trad., Gildas Le Dem, Paris, Fayard, 2013, p. 92.

⁸ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 1995, p. 49. (Dorénavant abrégé *DMT*)

même quand cet autre n'est pas un proche, même quand il s'agit d'un inconnu, comme si j'en étais coupable. C'est-à-dire « la mort de l'autre est cela même qui m'affecte dans ma plus profonde et ma plus incessible intimité de répondant »⁹, et aussi elle « se glisse déjà dans les replis de ce qui m'est le plus propre, le plus intime et le plus proche, comme un phénomène incontournable face à la question de la mort en général, comme si la mort de l'autre faisait déjà partie intégrante de toute compréhension anticipative de ma propre mort »¹⁰. Levinas a donc pensé que la mort de l'autre est non seulement mon affaire, mais qu'elle est plus importante que ma propre mort. « C'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort. Ce qui se montre dans une proposition plus acceptable : “Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel”’. La mort de l'autre, c'est là la mort première »¹¹. En outre, je suis tenu de ne pas être indifférent à la mort de l'autre, c'est aussi à cause de sa « voix qui commande »¹² adressée à moi. Autrement dit, l'autre m'interpelle jusque dans son mourir afin que je ne puisse demeurer indifférent à sa mort. L'autre en appelle à moi, et il paraît évident que sa mort me concerne par excellence. « Comme si, l'un parmi d'autres, je me trouvais – précisément *je* ou *moi* – celui qui, assigné, a entendu l'impératif à titre de destinataire exclusif, comme si vers moi seulement, vers moi avant tout, cet impératif allait : comme si moi, désormais élu et unique, j'avais à répondre de la mort et par conséquent de la vie d'autrui »¹³.

L'appel que l'autre m'adresse en guise de convocation à la responsabilité fait la relation d'unique à unique. C'est-à-dire l'autre est un qui se place sous ma responsabilité, et je m'individue dans la responsabilité que j'ai de lui. J'ai donc à répondre de l'autre en tant qu'il en appelle à moi, en tant qu'il sollicite mon assistance et mon secours. Cependant, si la responsabilité s'empare de moi avant tout choix, autant dire qu'elle me persécute, me prend en otage. Dans ce cas, la mort de l'autre devient-elle vraiment mon affaire? La responsabilité qui s'impose contre mon gré n'est-elle pas déjà une violence? Pourquoi devrais-je, dès le commencement, supporter cette persécution violente? Ces questions seraient à elles-mêmes leurs propres réponses. « Le passage au plan éthique est

⁹ Etienne Feron, *Phénoménologie de la mort : Sur les traces de Levinas*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹ *DMT*, p. 53.

¹² Emmanuel Levinas, *Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 170. (Dorénavant abrégé *EN*)

¹³ *EN*, p. 213.

ce qui constitue la réponse à cette(ces) question(s). La version du Même vers l'Infini qui n'est ni visée ni vision, c'est la *question*, question qui est aussi réponse »¹⁴. S'il s'agit du rapport à l'autre, il faut se nouer en tant que responsabilité. C'est-à-dire, pour que j'existe dans la socialité avec l'autre, je dois constituer le rapport à l'autre dans la responsabilité. Mais cela suppose le face-à-face, ensuite de cela je me permets d'assumer la condition d'otage afin d'être responsable de l'autre. C'est en tant que non-conscient, et « le non-conscient est compris comme le non-volontaire de la persécution, laquelle en tant que persécution, interrompt toute justification, toute apologie, tout logos »¹⁵. La persécution n'a ni conscience, ni raison précise, ni principe. Donc, je ne suis pas persécuté pour une raison précise, par un autre sujet. Je ne suis persécuté que par l'appel, l'injonction, le visage de l'autre sans raison, avant toute volonté.

« Être soi, autrement qu'être, se dés-intéresser [...] – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité pour l'autre »¹⁶. Je suis responsable, même de la faute de mes persécuteurs. La persécution du sujet devenu otage de l'autre, cela revient à subir l'ultime persécution, et le souffrir pour l'autre devient un souffrir absolu pour l'autre. Mais, nous pouvons inversement penser que, si je ne suis pas pris en otage, il n'y a pas de responsabilité. Au moment de la persécution, au moment où l'autre prend ma place, me la dérobe, me prend en otage, je suis d'emblée atteint et touché. Je ne demeure donc plus intact. La persécution ne me laisse pas intact. « Quelque chose d'“autre” vient à ma place, et je ne peux plus comprendre ma place que comme une place déjà occupée par un autre. L'autre n'est pas “là-bas”, au-delà de moi, mais me constitue fondamentalement. À vrai dire, l'autre ne me constitue pas seulement – il m'*interrompt*, installe l'interruption au cœur de l'être que je suis pour moi-même »¹⁷. Si je suis interrompu par l'autre, c'est parce qu'il ressort de moi, et je suis nulle part sans lui. En d'autres termes, la responsabilité comme relation constitue la structure fondamentale de la subjectivité, et cette responsabilité naît de la persécution. Je suis persécuté par l'autre dans la mesure où je suis lié à l'autre. Ce qui me persécute, c'est une exigence éthique. Cette exigence m'obsède, me persécute depuis

¹⁴ *DMT*, p. 133.

¹⁵ *AE*, p. 193. n° 1.

¹⁶ *AE*, pp. 185~186.

¹⁷ Judith Butler, *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, op. cit., p. 93.

qu'elle s'adresse à moi. Mais « si je n'étais pas persécuté par l'exigence qui m'est adressée, alors je ne saurais en aucune façon ce que signifie la responsabilité »¹⁸.

Lorsque je suis influencé par l'autre, j'ai une responsabilité. Celui qui agit sur moi me traite de manière unilatérale, me persécute. Mais cela inaugure l'idée que j'ai de moi, c'est-à-dire la formation du sujet. Dès l'origine, je ne suis pas indépendant de l'autre, et ma formation n'est que dans une relation qui définit la responsabilité. Autrement dit, je me présente en apparaissant comme moi accusatif qui est livré à l'autre. « Qui prend en fin de compte sur soi la souffrance des autres, sinon l'être qui dit "Moi" ? »¹⁹ Je suis impliqué dans une relation de responsabilité à cause de la condition d'être sous l'emprise de l'autre. Quel que soit l'autre, quoi que fasse l'autre, autant qu'il ait un visage, il peut me demander l'exigence éthique ; même s'il est un homme qui me brutalise. Parce qu'il possède un visage auquel je ne peux qu'être sensible. « Ce serait une façon de saisir la difficulté de continuer à se comporter moralement à l'égard de ceux qui nous blessent. Néanmoins, pour Levinas, l'exigence est encore plus forte : "C'est précisément l'Autre qui me persécute qui possède un visage." Qui plus est, ce visage me regarde, m'individuant par son interpellation »²⁰.

« Être persécuté, être coupable sans avoir commis de faute, n'est pas péché originel, mais l'envers d'une responsabilité universelle – d'une responsabilité pour l'Autre – plus ancienne que tout péché »²¹. Je n'ai pas commis de faute contre l'autre, je n'ai pas maltraité l'autre. Pourquoi je suis pourtant coupable? La culpabilité sert évidemment de motif pour être persécuté. Mais de quoi ai-je été accusé? La cause de sa propre souffrance n'est-elle pas en lui-même? Même si je n'ai rien fait, je peux toujours être en cause du fait que je ne fais rien²². C'est « [l']accusation sans fondement, certes, antérieure à tout

¹⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 4^{ème} édition, 2006, p. 120. (Dorénavant abrégé *DL*)

²⁰ Judith Butler, *Le récit de soi*, trad., Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, 2007, p. 93.

²¹ *DL*, p. 290.

²² « La persécution ramène le moi à soi, à l'accusatif absolu où s'impute au Moi une faute qu'il n'a ni 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

mouvement de volonté, [l']accusation obsessionnelle et persécutrice »²³. L'autre en tant qu'autrui peut m'accuser jusqu'à la persécution à cause de l'indifférence de ma responsabilité. C'est de ma faute si l'autre est misérable. Parce que je n'ai pas répondu à l'appel et au cri, à la souffrance et à la détresse de l'autre. Ma survie serait au détriment de quelqu'un d'autre, mon action ou inaction pourrait expliquer la mort des autres. Sa misère que l'autre me fait entendre aurait donc été l'épreuve que je dois à chaque fois subir comme la mienne. Sous cet angle, l'autre est ma victime et je lui fais tort par le seul fait que j'existe. Il est trop faible, vulnérable. Ce fait me réveille de l'état d'indifférence où je me trouvais jusqu'à maintenant, et ensuite il est naturel que le sentiment de culpabilité naisse dans ma conscience. Sans que le sentiment de culpabilité se rapporte à une faute précise que je pourrais ramener dans le présent par une réminiscence, il fait pénétrer en moi la responsabilité pour ne pas être indifférent à la misère de l'autre. Et à mon insu, j'assume des engagements que j'aurais pris par une réminiscence. La conception de la responsabilité inclut donc une idée de culpabilité. La responsabilité ne se distingue pas de la culpabilité, les deux sont essentiellement liés. La responsabilité, antérieure à ma liberté, surgit d'une faute que je n'ai jamais commise, d'une culpabilité – sans faute et sans dette – accusée d'occuper l'aire de l'être dans mon innocence. La responsabilité qui me place dans la non-indifférence va jusqu'à la substitution à l'autre et jusqu'à souffrir. C'est « [la] responsabilité pour l'outrage même que l'autre – qui en tant qu'autre, m'exclut – m'inflige, pour la persécution dont, avant toute intention, il me persécute »²⁴.

Seul le persécuté peut entendre l'appel de l'autre, c'est-à-dire je suis le seul qui répond. Je ne peux décliner la responsabilité, car il est impossible que le moi persécuté se replie sur lui-même. En ce sens, la persécution implique l'indéclinabilité à laquelle je ne suis pas permis de me dérober. « Plus je reviens à Moi, plus je me dépouille – sous l'effet du traumatisme de la persécution – de ma liberté de sujet constitué, volontaire, impérialiste – plus je me découvre responsable »²⁵. Le traumatisme de la persécution édifie plutôt la subjectivité dans « une fermeté plus ferme et plus profonde que celle de la volonté qui

de 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. n° 1.

²³ *AE*, pp. 174~175.

²⁴ *AE*, p. 258.

²⁵ *AE*, pp. 177~178.

est encore tergiversation »²⁶. En dépit de cette extravagance de la persécution relative au moi responsable par l'autre, « la force immense de la pensée de Levinas s'y tient – en ce qu'il nous aura montré que ce qui est “le plus naturel”, vivre et laisser mourir, est le plus problématique, la source la plus vive de nos questionnements et de nos tourments. En sa mienneté même, en son insigne “à chaque fois”, l'être, cet être dont il y va pour l'existant que je suis, n'est jamais sa propre raison d'être »²⁷. Une responsabilité pour l'autre dans le supporter, jusqu'à la substitution la plus radicale, son malheur ou sa fin, c'est là ma raison d'être.

Ontologiquement, la persécution peut en réponse conduire à la vengeance proportionnelle à la persécution. Si c'est comme cela, nous ne nous libérerions pas des chaînes indéfinies de la rancune. Levinas était au courant de cela, donc il élucidait le sens pré-ontologique de la persécution, soit la structure pré-ontologique du sujet persécuté. Mais même si nous avons bien compris son élucidation, malgré le moment inassumable de l'éthique de la persécution, pouvons-nous pratiquement suivre la démesure de l'éthique de la persécution? « S'exposer à l'insoutenable de l'éthique de la persécution invite déjà à s'écarter de cet excès inassumable, à se faire *sujet* en lui étant infidèle [...]. À l'obsession de l'autre je ne peux pas [...] me plier *définitivement* »²⁸. « Ainsi sommes-nous de ceux qui pensent qu'on ne peut pas suivre Lévinas *jusqu'au bout* (de son itinéraire), jusque dans la radicalité exclusive d'une éthique de la persécution. En ce sens, nous lui sommes infidèles »²⁹.

« La vie sociale est essentiellement pratique »³⁰. Si une philosophie n'est pas pratique, nous ne pourrions l'appliquer à notre vie de tous les jours. Notre philosophie et notre vie quotidienne ne pourraient pas être dissociées. La philosophie devrait être telle que les gens ordinaires puissent l'utiliser. Mais est-il vraiment possible de pratiquer la responsabilité infinie envers l'autre sans persévérer dans notre être? N'est-ce pas hyperbolique? N'est-ce pas une injonction qui m'incombe mais qui n'est pas praticable,

²⁶ *AE*, p. 178.

²⁷ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p. 21.

²⁸ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 2^e tirage, pp. 80-81.

²⁹ *Ibid.*, p. 82.

³⁰ Karl Marx, *Marx 1845 : Les « thèse » sur Feuerbach*, trad., et commentaire, Pierre Macherey, Paris, Édition Amsterdam, 2008, Thèse 8, p. 171.

universalisable? Une responsabilité supérieure allant jusqu'à la substitution à l'autre, jusqu'à « la susception du don ultime de mourir pour autrui »³¹, ce n'est possible que pour les héros, les martyrs ou les saints. Nous serions donc embarrassés dans une responsabilité qui dépasse notre capacité, qui nous est en quelque sorte absurde. En plus, la responsabilité n'est-elle pas relative à l'assomption d'une action accomplie dans un monde social où importent les conséquences? « En effet, notre époque est celle d'une perpétuelle banalisation de l'«éthique». De toute part, pour commander à l'individu des «valeurs» ou pour instituer dans tel ou tel domaine du «vivre ensemble» des règles de conduites, nous ne cessons de nous réclamer l'«éthique». En somme, l'«éthique» aujourd'hui ne se réduirait qu'à la pratique de résoudre des dilemmes moraux en s'interrogeant sur les besoins de l'autre afin d'y répondre concrètement par une prise en charge mesurée à l'aune de leur satisfaction. Il s'agirait donc aujourd'hui de nommer «éthique» l'élaboration d'une pratique où l'efficacité s'évaluerait par la capacité de solutionner telle ou telle situation moralement problématique »³². Pour Levinas, l'éthique s'évade notoirement de l'universalité de la loi morale, ne se réduit jamais à un mode d'emploi contextualisant selon l'évolution de la pensée. Il a en revanche voulu chercher un sens de l'éthique non-programmatique afin d'assigner le titre de philosophie première à l'éthique. Il aurait pris en considération toutes les réactions, toutes les références en fonction de son éthique qui paraît injuste. Pourtant il maintient l'idée d'une sujétion du sujet éveillé en une responsabilité infinie du pour l'autre. Parce que, dit Levinas, « Cet *injustement* est un élément essentiel de la responsabilité. [...] Il y a par conséquent, dans la définition de la responsabilité, des contradictions qui ne sont pas levées, qui sont paradoxales à la coexistence »³³. Que les étants respirent triomphalement, concurremment dans leur espace vital, c'est une usurpation de l'air et de l'oxygène au détriment des autres. Dans notre société en proie aux plus déchirantes haines, il faut donner mon *pneuma* pour que l'autre puisse vivre. Le *pneuma* « ne révèle tout son sens que dans la relation avec autrui [...] qui est responsabilité pour lui, substitution à lui. Ce pneumatisme n'est pas le ne-pas-être, il est dés-intéressement »³⁴. La respiration est la vie. « Elle apporte aux tissus

³¹ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 247.

³² Joseph Cohen, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », in *Cités*, Paris, PUF, 2014/2 – n° 58, p. 48.

³³ Michaël de Saint Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983~1994 suivis de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*, Le Livre de Poche, coll. «biblio», nouvelle édition, 2010. pp. 55~56.

³⁴ *AE*, p. 278.

l'oxygène nécessaire au fonctionnement de l'organisme »³⁵. S'il n'y a donc pas de respiration, l'homme meurt. Au sens biologique, elle est indispensable à tous les hommes. Mais, cette respiration m'est métaphysiquement celle de la responsabilité pour tous les autres invisibles. Si nous comprenons ce fait, on pourrait dire que notre respiration même est une pratique qui met un pied devant l'éthique de la persécution. Donc, nous ne sommes pas complètement infidèles à Levinas.

Qui suis-je? Comment je vais vivre? Vais-je devenir un ambitieux qui blesse beaucoup de gens afin de voir mon rêve se réaliser, qui ne se soucie uniquement que de mon rêve? Vais-je devenir un fainéant qui fuit le monde, attaché à une fausse paix de la non-action? Ai-je pensé que ma façon d'agir fait souffrir d'autres hommes? Bien qu'elle me mette dans une colère, n'ai-je vu aucun moyen de faire quoi que ce soit? Mais même si je ne sais pas vraiment comment aider les autres hommes, même s'il me manque le moyen de le faire, même si je m'évertue à découvrir davantage de voies³⁶ qui me permettraient d'aider, donc même si je ne me comprends moi-même que dans le rapport avec les autres, l'éthique commencerait là. Si l'on ne peut en effet pas isoler le *je* de la pression de la vie sociale, donc si je ne peux plus vivre pour moi-même, selon une façon qui a une signification éthique, je devrais rendre compte du *je* dans les conséquences du fait d'avoir été apparenté aux autres aux niveaux de l'existence. Il y a au moins un autre qui est face à moi. Et je n'ai pas quelque prétexte plausible pour m'opposer au postulat levinassien d'une persécution pré-ontologique réalisée par cet autre. Je ne serais donc compris que dans le cadre de la réponse éthique et la responsabilité pour l'autre. À cause de lui, si « à l'obsession de l'autre, je ne peux échapper *définitivement*, je ne le dois pas »³⁷, plutôt pour lui, si je vois chaque jour ma responsabilité croître, telle sera sans doute notre fidélité à Levinas.

Il y a un enseignement suivant du Talmud : « Celui qui sauve une seule vie sauve le monde entier ». Il faudrait en effet la résignation allant jusqu'à consumer sa vie pour sauver une vie. Ce serait la substitution de ma mort à la mort de l'autre. La réalisation de

³⁵ *AE*, p. 277.

³⁶ « Ce qui fait la "voie" [...] est son caractère *viable* ; elle ne conduit pas vers un but, mais c'est par elle qu'on peut *passer* – qu'on ne cesse de *pouvoir* passer, de sorte qu'on peut toujours avancer (au lieu de s'enliser, de voir son chemin s'obstruer). Elle est la voie praticable ». François Jullien, *Un sage est sans idée : Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2013, pp. 117~118.

³⁷ François-David Sebbah, *Levinas : Ambiguïtés de l'altérité*, op. cit., pp. 80~81.

la substitution à quelqu'un, c'est vraiment trop demander. Parce que la substitution signifie que, même si quelqu'un me met sur la croix, donc alors même que j'aurais envie de le haïr, je ne le peux jamais haïr. Mais comme dit Helen Keller, « Aucun pessimiste n'a jamais découvert le secret des étoiles, navigué vers des terres inconnues ou ouvert un horizon nouveau à l'esprit humain ». Il faut faire pour l'autre avec le plus grand sérieux à partir d'un petit détail. « Il est possible de dégager la rectitude naturelle même à partir d'un détail. Lorsqu'elle est dégagée, elle devient perceptible. Devenant perceptible, elle est plus manifeste. Étant plus manifeste, elle devient claire. Devenue claire, elle met les réalités en mouvement. Étant mises en mouvement, celles-ci changent. En changeant, les réalités se transforment graduellement et continuellement. Seul celui qui possède la rectitude la plus accomplie est en mesure de se transformer graduellement et continuellement »³⁸. Même si ma vie devient précaire, la vie pour l'autre justifie qu'on la parcourt avec ses dangers. C'est « le beau risque à courir, on n'a jamais suffisamment pensé au mot "beau". C'est comme antithétiques de la certitude et, en somme, de la conscience que ces termes prennent leur sens positif et ne sont pas l'expression d'un pis-aller »³⁹.

« Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le transformer »⁴⁰. Tout d'abord, il faut « une inquiétude qui n'épargne pas son propre exercice »⁴¹, ensuite l'exercice devrait être inventé⁴². Il n'y a là aucune compréhension pour moi ou l'autre, car, lorsque l'on agit du point de vue de la compréhension, cette compréhension est toujours séparée. Il faut donc au préalable m'ouvrir vers l'autre, et l'ouverture doit être entière. L'autre ne peut placer sa hauteur, son privilège que dans mon ouverture, et il me transforme en se mêlant le plus intimement à mon existence. C'est-à-dire, l'ouverture devient d'emblée une responsabilité pour l'autre « jusqu'à la substitution- le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à

³⁸ Diana Arghiresco, *De la continuité dynamique dans l'univers confucéen : Lecture néoconfucéenne du Zhonnyong (中庸) ; nouvelle traduction du chinois classique et commentaire herméneutique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 317.

³⁹ *AE*, p. 191.

⁴⁰ Karl Marx, *Marx 1845 : Les « thèse » sur Feuerbach*, op. cit., Thèse 11. p. 219.

⁴¹ Jean-Michel Salanskis, *Levinas vivant : Tome 2, L'humanité de l'homme*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 157.

⁴² « Sujet pris dans le face-à-face avec le visage, [...], mais il me faut inventer, dans le désaisissement, une règle, un "devoir" qui n'est inscrit nulle part ». Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », in *Noesis*, n° 3, automne 1999, p. 96.

l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité »⁴³. Je sais dorénavant que cette responsabilité assumée ne l'est jamais assez, n'est pas complètement remplie. Malgré cela, je n'arrête pas la responsabilité par « une force très douce qui oblige »⁴⁴. Nous nous souvenons que nous sommes l'espèce qui peut tuer la même espèce n'importe quand, en grand nombre, même en temps de paix. Mais, au bout d'« une longue indifférence à la tristesse de tout un monde »⁴⁵, un grand penseur que nous avons lu, et relu nous adresse la responsabilité pour réveiller l'humanité de l'homme. Responsabilité qui serait au-delà de celle d'un autre qui se présente à moi comme une personne singulière, l'idée de cette responsabilité nous imprègne invisiblement, doucement, et ne cesse de pénétrer sans s'user. Elle nous conduirait en fin de compte à la « courbure de l'espace »⁴⁶ entre les êtres humains, à une autre courbure hétéronomique ; je viens de diriger mes pas vers la responsabilité dans l'inquiétude pour le monde, donc ce monde se transformera.

⁴³ *AE*, p. 189.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 22.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, « Paix et proximité », in *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche, coll. « Biblio », 2010, p. 138.

⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, coll. «Biblio», 2009, p. 324.

Bibliographie

1. Ouvrage d'Emmanuel Levinas

A. Livres

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930), Paris, Vrin, 1984.

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme (1934), suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.

De l'évasion (1935), Montpellier, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1998.

De l'existence à l'existant (1947), Paris, Vrin, 1993.

Être juif (1947), suivi d'une *Lettre à Maurice Blanchot*, Paris, Payot & Rivages, 2005.

Le temps et l'autre (1948), Paris, PUF, 1994.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949), édition suivie d'*Essais Nouveaux* (1967), Paris, Vrin, 1994.

Liberté et commandement (1953), préfacé par Pierre Hayat, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 2008.

Totalité et infini : Essai sur l'extériorité (1961), La Haye, Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche, 2009.

Difficile liberté : Essais sur le judaïsme (1963/1976), Paris, Albin Michel, 2006.

Quatre lectures talmudiques (1968), Paris, Minuit, 2005.

Humanisme de l'autre homme (1972), Montpellier, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 2000.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974), Le Haye, Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche, 2013.

Sur Maurice Blanchot (1975), Montpellier, Fata Morgana, 1975.

Dieu, la mort et le temps (1975-1976), Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 2006.

Noms propres (1976), Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2014.

Du sacré au saint : Cinq nouvelles lectures talmudiques (1977), Paris, Minuit, 2011.

L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques, Paris, Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée (1982), Paris, Vrin, 2004.

Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo (1982), Paris, Fayard et Radio-France, Le Livre de Poche, 2011.

Hors sujet (1987), Montpellier, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1997.

À l'heure des nations (1988), Paris, Minuit, 2014.

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

Les imprévus de l'histoire (1994), préfacé par Pierre Hayat, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 2008.

Altérité et transcendance (1995), préfacé par Pierre Hayat, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 2010.

Nouvelles lectures talmudiques (1996), Paris, Minuit, 2005.

De l'unicité, Paris, Rivages poche, 2018.

B. Articles, recensions et entretiens mentionnés

- Emmanuel Levinas, « La substitution », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 66, août 1968, pp. 487~508.
- , « La proximité », in *Archives de Philosophie*, n° 34, octobre 1971, pp. 373~391.
- , « Entretien avec Emmanuel Levinas », in *Entretiens avec Le Monde 1. Philosophies*, Paris, La Découverte / Le Monde, 1984, pp. 138~147.
- , « La vocation de l'autre », in *racismes : L'autre et son visage*, Paris, Cerf, 1988, pp. 91~102.
- , « L'intention, l'événement et l'Autre : Entretien avec C. von Wolzogen », in *Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007/1 – n° 93, pp. 12~32.
- , « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », entretien réalisé par Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley et traduit de l'anglais par Alain David, in *Philosophie*, n° 112, 2011, pp. 12~22.

2. Études consacrées à la philosophie de Levinas

A. Revues et ouvrage collectifs

- Guy Petitdemange et Jacques Rolland, *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*, Paris, Osiris, 1988.
- Jean-Christophe Aeschlimann (dir.), *Répondre d'autrui : Emmanuel Levinas*, Boudry-Neuchâtel (Suisse), Éditions de la Baconnière, 1989.
- Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Cahiers de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Herne, 1991.
- Jean Halpérin et Nelly Hansson (dir.), *Difficile justice : dans la trace d'Emmanuel Léviass : actes du XXXVIe colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 14, « Lévinas et la politique », automne 2002.

Cités, n° 25, « Emmanuel Levinas : Une philosophie de l'évasion », 2006.

Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007.

Cahiers d'Études Lévinassiennes, n° 7, « Le mal », Arcueil-Jérusalem, Verdier, 2008.

Cahiers d'Études Lévinassiennes, n° 8, « Lévinas-Rosenzweig », Arcueil-Jérusalem, Verdier, 2009.

Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011.

Levinas autrement, Louvain-Paris, Peeters, 2012.

Mylène Botbol-Baum et Anne-Marie Roviello (dir.), *Arrachement et évasion : Levinas et Arendt face à l'histoire*, Paris, Vrin, 2013.

B. Livres et articles

ABENSOUR, Miguel, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain : Entre métapolitique et politique. Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Herman, 2012.

———, « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas », in *Difficile justice*, Paris, Albin Michel, 1998. pp. 120~133.

BASTIANI, Flora, *La conversion éthique : Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012.

BOURETZ, Pierre, « Politique et après : une éthique d'adultes », in *Difficile justice*, Paris, Albin Michel, 1988. pp. 134~149.

BENSUSSAN, Gérard, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

———, « Lévinas et la question politique », in *Noesis*, n° 3. Automne 1999. pp. 87~105.

———, « Le lieu et la contrée : Questions de proximité », in *Les temps modernes*, Paris, Gallimard, n° 650, 2008. pp. 202~218.

CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

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

- COHEN, Joseph, « Après Levinas, l'éthique aujourd'hui », in *Cités*, Paris, PUF, 2014/2 - n° 58. pp. 39~60.
- CRITCHLEY, Simon, « Cinq problèmes de la conception lévinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007. pp. 307~321.
- DELHOM, Pascal, « Apories du tiers : les deux niveaux de la justice », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 14, 2002, pp. 57~90.
- DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- ENAUDEAN, Corinne, « Levinas et Arendt : L'autre sens du monde », in *Levinas autrement*, Louvain-Paris, Peeters, 2012. pp. 125~143.
- FERON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- , *Phénoménologie de la mort : Sur les traces de Levinas*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic publishers, 1999.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.
- FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.
- HANSEL, Georges, *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Éditions du Sandre, 2011.
- HANUS, Gilles, « Le mal, entre facticité et théodicée », in *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 7, 2008, pp. 51~64.
- KENNAN, Hagi, *Visage(s) : une autre éthique du regard après Levinas*, tr. fr. par Colette Salem, Paris, Éditions de l'éclat, 2012.
- LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006.
- MALKA, Salomon, *Lire Levinas*, Paris, Cerf, 1984.
- MOATI, Raoul, *Événements Nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012.
- MOSÈS, Stéphane, *Au-delà de la guerre : Trois études sur Levinas*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.
- , « Autour de la question du tiers », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007. pp. 235~244.

- NORDMANN, Sophie, « De Rosenzweig à Levinas : une “révolte victorieuse contre la totalité du monde » », in *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n° 8, 2009, pp. 79~93.
- PETROSINO, Silvano et ROLLAND, Jacques, *La vérité nomade : Introduction à Emmanuel Levinas*, Paris, la Découverte, 1984.
- PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Levinas : Altérité et responsabilité*, Paris, CERF, 1996.
- SAINT-CHERON, Michaël (de), *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994 suivis de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*, Le Livre de Poche, 2010.
- SALANSKI, Jean-Michel, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011.
- , *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Paris, Michalon, 2015.
- TORNAY, Alain, *L'oubli du Bien : La réponse de Levinas*, Genève, Slatkine, 1999.
- PEREZ Félix, *Apprendre à philosopher avec Levinas*, Paris, Ellipses, 2016.
- POIRIÉ, François, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 2006.
- PONZIO, Augusto, *Sujet et Altérité sur Emmanuel Levinas suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- REY, Jean-François, *La mesure de l'homme : L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, Michalon, 2001.
- , *Lévinas : Le passeur de justice*, Paris, Michalon, 2004.
- SCHNELL, Alexander, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2011.
- SEBBAH, François-David, *Levinas : Ambiguïté de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- , *Lévinas et le contemporain : Les préoccupations de l'heure*. Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- , « La Fraternité selon Lévinas », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 14, 2002, pp. 45~55.
- , « C'est la guerre », in *Cités*, n° 25, 2006, pp. 41~54.
- , « Décrire l'être comme guerre », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, 2007, pp. 139~155.

VANNI, Michel, *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

———, « Pour une praxis asymétrique : L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 14, 2002, pp. 21~44.

ZIELINSKI, Agata, *Levinas : La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

C. Répertoire bibliographique

Bibliographie d'Emmanuel Lévinas : 1929-2005, Institut d'Études Lévinassiennes, 2005.

D. Concordance

Cristian Ciocan et Georges Hansel (dir.), *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005.

3. Ouvrages généraux

ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Minima Moralia : Réflexion sur la vie mutilée*, tr. fr. par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Payot & Rivages, 2003.

ALEXIEVITICH, Svetlana, *La guerre n'a pas un visage de femmes*, tr. fr. par Galia Ackerman et Paul Lequesne, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.

Anonyme, *Dhammapada : La voie du Bouddah*, tr. fr., introd. et notes par Le Dong, Paris, Seuil, 2002.

ARENDT, Hannah et JASPERS, Karl, *Correspondance(1926-1969)*, tr. fr. par Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Payot & Rivages, 1995.

ARENDT, Hannah, *La nature du totalitarisme*, tr. fr. par Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990.

———, *Les origines du totalitarisme*, suivi de *Eichmann à Jérusalem*, tr. fr. par Micheline Pouteau, Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, et Patrick Lévy, Paris, Quarto Gallimard, 2006.

———, *Auschwitz et Jérusalem*, tr. fr. par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991.

———, *La philosophie de l'existence et autres essais*, tr. fr. par Anne Damour et Martin

- Ziegler, Paris, Payot & Rivages, 2000.
- , *Condition de l'homme moderne*, tr. fr. par Georges Fradier, Paris, Pocket, 2008.
- , *Essai sur la révolution*, tr. fr. par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
- , *The origins of Totalitarianisme*, New York, Harcourt Brace and Company, 1951.
- ARGHIRESCO, Diana, *De la continuité dynamique dans l'univers confucéen : Lecture néoconfucéenne du Zhonnyong(中庸) : nouvelle traduction du chinois classique et commentaire herméneutique*, Paris, Cerf, 2013.
- BADIOU, Alain, *L'éthique : Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.
- , *Notre mal vient de plus loin : Penser les tueries du 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016.
- BAUMAN, Zigmunt, *Modernité et Holocauste*, tr. fr. par Paule Guivarch, Paris, Cmplex, 2008.
- BENSUSSAN, Gérard, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2000.
- BLANCHOT, Maurice, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.
- BOULANGER, Grégoire, « La guerre et la question du système dans *L'Étoile de la Rédemption* », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n° 29 ; *Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion*, 2011. pp. 97~108.
- BOURGEOIS, Bernard, *Hegel (1770-1831)*, Paris, Ellipses, 1998.
- BRUN, Jean, *La nudité humaine*, Paris, Fayard, 1973.
- BUBER, Martin, *Je et tu*, Paris, Aubier, 2012.
- BUTLER Judith, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, tr. fr. par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éd. Amsterdam, 2005.
- , *Le récit de soi*, tr. fr. par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, PUF, 2007.
- , *Vers la cohabitation : Judéité et critique du sionisme*, tr. fr. par Gildas Le Dem, Paris, Fayard, 2013.
- CASSIRER, Ernst, *Le mythe de l'État*, tr. fr. par Bertrand Vergely, Paris, Gallimard, 1993.
- CHANG Iris, *Le viol de Nankin, 1937 : un des plus grandes massacres du XX^e siècle*, tr.

- fr. par Corinne Marotte, Paris, Payot & Rivages, 2010.
- CHENG, François, *Vide et plein : Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1991.
- COHEN-LEVINAS, Danielle, « La caresse et la guerre : Critique de la Totalité chez Rosenzweig et Levinas », in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011. pp. 78~89.
- DEFOE, Daniel, *Robinson Crusoé*, Le Livre de Poche, 2003.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence* (1967), Paris, Seuil, Points, 2014.
 ———, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1985.
 ———, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
 ———, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
 ———, *Foi et savoir suivi de Le siècle et le Pardon*, Paris, Seuil, 2000.
- EKMAN, Paul et FRIESEN, Wallace V., *Unmasking the face : A guide to recognizing emotions from facial expression*, Malor Books, 2003.
- FONG, Yeon-Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, tr. fr. par Guillaume Dunstheimer, Aix-en-Provence, Le Mail, 1992.
- GAUTHIER, David P., *The Logic of Leviathan : The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon, 1969.
- GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 2010.
- GROSSMAN, Vassili, *Vie et destin*, tr. fr. par Alexis Berelowitch avec la collaboration d'Anne Coldefy-Faucard, Le Livre de Poche, 2010.
- GROUSSET, René, *Histoire de la Chine : Des origines à la Second Guerre Mondiale*, Paris, Payot & Rivages, 2017.
- HABIB, Stéphane, *Levinas et Rosenzweig : Philosophies de la Révélation*, Paris, PUF, 2005.
- HAN, Yong Un, *Le silence de Nim*, tr. fr. par KIM Hyeon-ju et Pierre MESINI, Marseille, Autres Temps, 1996.
- HARARI, Yuval Noah, *Sapiens : Une brève histoire de l'humanité*, tr. fr. par Pierre-Emmanuel Dautat, Paris, Albin Michel, 2015.

- HAYOUN, Maurice-Ruben, *Franz Rosenzweig, une introduction*, Paris, Pocket, 2016.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.
- , *Principes de la philosophie du droit*, tr. fr. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.
- , *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970.
- , *L'esprit du christianisme et son destin*, tr. fr. par Franck Fichbach, Paris, Pocket, 1992.
- , *Cours d'esthétique I*, tr. fr. par Jean-Pierre Lefebvre et Veronika von Schneck, Paris, Aubier, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, tr. ang. par John Macquarrie & Edward Robinson, New York, Harper & Row, 1962.
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001 ; *Être et temps*, tr. fr. par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985 ; *Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Lettre sur humanisme*, tr. fr. par Roger Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1957.
- , *Acheminement vers la parole*, tr. fr. par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, François Fédier, Paris, Gallimard, 1976/1981.
- HERZOG, Annabel, *Penser Autrement la politique : Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997.
- HIRCHBERGER, Johannes, *Abrégé d'histoire de la philosophie occidentale*, adaptation fr. par Philibert Secretan, Éd. Universitaire Fribourg Suisse, 1990.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, tr. fr. par François TRICAUD, Paris, Sirey, 1971.
- , *De la nature humaine*, tr. fr. par Paul Henri Thiry d'Holbach, Paris, Vrin, 1991.
- , *Du citoyen*, tr. fr. par Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010.
- JAUURÉGUIBERRY, Francis, *Les branchés du portable*, Paris, PUF, 2003.
- JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. fr. par Jean Greisch, Paris, CERF, 1990.
- JULLIEN, François, *Fonder la morale : Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1995.
- , *Un sage est sans idée : Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 2013.

- JUNG, Kyung-Ah, *Femmes de réconfort : Esclaves sexuelles de l'armée japonaise*, tr. fr. par Stéphane Couralet, Youn-sill Kim, Éd. Au diable Vauvert et Six pieds sous Terre, 2007.
- KAMINSKI, Pitor, *Mille et un opéras*, Paris, Fayard, 2003.
- KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit, Doctrine de la vertu*, tr. fr. par Alain Renault, Paris, Flammarion, 1994.
- KIM, Uchang, *Le Roman coréen: Essai de littérature et de philosophie*, tr. fr. par John et Geneviève T. Park, Paris, Maisonneuve & Larose, 1998.
- KOHN, Jerome, « Arendt's Concept and Description of Totalitarianism », in *Social Research ; Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism": Fifty Years Later*, vol 69, n°2, Summer 2002. pp. 621~656.
- LANDAW, Jonathan et BODIAN, Stephan, *Le Bouddhisme pour les nuls*, Paris, First, 2007.
- LECONTE, Patrick, *Souffrir*, Paris, Encre Marine, 2012.
- LEVI, Primo, *Si c'est un homme*, tr. fr. par Martine Schruoffeneger, Paris, Pocket, 1990.
 ———, *Les naufragés et les rescapés : Quatre ans après Auschwitz*, tr. fr. par André Maugé, Paris, Gallimard, 1989.
- LYOTARD, Jean-François, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983.
- MAILLARD, Nathalie, *La vulnérabilité : Une nouvelle catégorie morale?*, Genève, Labor et Fides, 2011.
- MARQUET, Jean-François, *Restitution : Études d'Histoire de la Philosophie Allemande*, Paris, Vrin, 2001.
- MARX, Karl, *Marx 1845 : Les « thèse » sur Feuerbach*, tr. fr. par Pierre Macherey, Paris, Amsterdam, 2008.
- MENCIUS, *Mencius*, tr. fr. par André LEVY, Paris, Éd. You-Feng, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976.
 ———, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2006.
- MOSÈS, Stéphane, *Système et Révélation : La philosophie de Franz Rosenzweig*, Verdier,

2016.

MOZI, *Mozi : Œuvres choisies*, tr. fr. par Pierre de Laubier, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Le Livre de Poche, 2000.

PLATON, *La République*, tr. fr. par Robert Baccou, Paris, Flammarion, 1966.

PUTNAM, Hilary, *La philosophie juive comme guide de vie*, tr. fr. Anne Le Goff, Paris, CERF, 2011.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, tr. fr. par Catherine Audard, Paris, Points, 2009.

ROGOZINSKI, Jacob, « De la caresse à la blessure : Outrance de Levinas », in *Les temps modernes*, n° 664, 2011. pp. 119~136.

ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, tr. fr. par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003.

———, *Hegel et l'Etat*, tr. fr. par Gérard Bensussan, Paris, PUF, 1991.

———, « Noyau originaire de l'Étoile de la Rédemption », tr. fr. par J.-L. Schlegel, in *Foil et Savoir : Autour de L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Vrin, 2001.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 2014.

———, « Visages », in *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970.

SCHELEGEL, Jean-Louis, « L'étoile de la rédemption, ou La révélation du prochain », in *Les Cahiers de La nuit Surveillée*, n° 1 ; Franz Rosenzweig, 1982. pp. 50~70.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Premiers écrits (1794~1795)*, tr. fr. par Jean-François Courtine ; avec la collaboration de Marc Kaufmann, Paris, PUF, 1987.

SCHMITT, Carl, *La notion de politique / Théorie du partisan*, tr. fr. par Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, Flammarion, 1992.

SERRES, Michel, *Petite Poucette*, Paris, Le Pommier, 2012.

SIMMEL, Georg, *La tragédie de la culture et autres essais*, tr. fr. par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1988.

SONTAG, Susan, *Devant la douleur des autres*, tr. fr. par Fabienne Durant-Bogaert, Paris,

- Christian Bourgois, 2003.
- SPINOZA, Baruch, *Éthique*, Le Livre de Poche, 2011.
- SUN TZU, *L'art de la guerre*, tr. fr. par Jean Lévi, Paris, Pluriel, 2005.
- TCHOUANG-TESU, *Tchouang-tesu : Œuvre complète*, tr. fr. par Liou Kia-hway, Paris, Gallimard, 2011.
- TOFFLER, Albin et Heidi, *Guerre et contre-guerre : Survivre à l'aube du XXI^e siècle*, tr. fr. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Hachette/Pluriel, 1996.
- WAHL, Jean, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1944.
- WEIL, Eric, *Hegel et l'Etat : Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1994.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Leçons et conversations suivies de conférence sur l'éthique*, tr.fr. par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, 1992.
- XUNZI, *Écrits de Maître Xun*, tr. fr. par Ivan P. Kamenarović, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt : biographie*, tr. fr. par Joël Roman et Étienne Tassin, Paris, Fayard/Pluriel, 2011.
- YUN, Tong-ju, *Ciel, Vent, Etoiles et Poèmes*, tr. fr. par KIM Hyeon-ju et Pierre MESINI, Marseille, Autres Temps, 1997.

Table des matières

Abréviations	3
---------------------------	---

Introduction	4
---------------------------	---

Première partie :

Levinas et la guerre comme le germe de sa pensée

Chapitre 1 – Autrement que Hobbes	23
--	----

I. Conatus	23
-------------------------	----

II. Dasein et la mort	25
------------------------------------	----

III. Hobbes et Paix	27
----------------------------------	----

IV. Autrement que Hobbes	32
---------------------------------------	----

Chapitre 2 – Entre Arendt et Levinas	39
---	----

I. Comprendre le totalitarisme	39
---	----

II. Réfléchir l'hitlérisme	46
---	----

III. Sublimation éthique de la souffrance	50
--	----

IV. Conversion politique de l'action fondée sur la natalité	55
--	----

Chapitre 3 – De Rosenzweig à Levinas	61
---	----

I. L'opposition à l'idée de totalité : autour de la philosophie de Hegel	61
---	----

II. Le projet philosophique de Rosenzweig : à partir de l'intotalisable	70
--	----

III. De Rosenzweig à Levinas : la philosophie de l'extériorité	82
---	----

Deuxième partie :

La responsabilité pour l'autre la justice pour le tiers

Chapitre 1 – Visage contre visage	90
I. L'endroit du visage	90
II. L'approche esthétique du visage	96
III. L'émergence du visage : l'épiphanie	101
Chapitre 2 – Le visage et la responsabilité	110
I. L'appel du visage	110
II. La responsabilité et la substitution	117
III. Le différend sur la responsabilité illimitée	126
Chapitre 3 – La proximité et la subjectivité	138
I. La proximité : l'intrigue qui se noue à l'autre	138
II. La trace de l'autre et l'ubiquité de l'illégité	146
III. La sensibilité et la subjectivité	153
IV. La passivité et la subjectivité	159
V. « Me voici » : une dédicace pour l'autre	164
Chapitre 4 – L'interposition du tiers : la correction de l'asymétrie et la naissance de la justice	168
I. L'entrée du tiers	168
II. De la responsabilité à la justice	173
III. La source de légitimité de la politique et de l'État	179
IV. La fraternité et la structure de la justice comme la possibilité de l'éthique universelle	188

Troisième partie :

Le langage éthique et le dire de la communication

Chapitre 1 – Le langage éthique et le dire de la communication	196
I. Le face-à-face originel du langage	196
II. Le langage : le sensible et la temporalisation	200
III. Le Dire et le Dit	204
IV. Le Dire et le sujet	209
V. Témoignage : donner le cœur	216
VI. L'écriture des deux pouces et la communication	222

Quatrième partie :

Croisement de Levinas et de la pensée orientale

Chapitre 1 – L'amour universel de Mozi et la fraternité de Levinas dans le domaine politique	227
I. Mozi : contre la guerre	227
II. L'amour universel de Mozi	233
III. L'amour universel de Mozi et la fraternité de Levinas dans le domaine politique	240
Chapitre 2 – L'apparition contemporaine de Nim et l'Autre	248
I. La naissance de Nim par le totalitarisme	248
II. L'altérité de Nim comme féminin, comme avenir	254

III. La rencontre avec Nim à travers le sens lévinassien	259
Conclusion	267
Bibliographie	278

Young Geol KIM

Levinas : une éthique asymétrique de l'autre horizontal

Résumé : Une critique sur l'éthique pour l'autre dont Levinas parle est-elle juste? Les recherches que nous présenterons dans cette thèse commencent à partir de cette question. Nous voyons parfois que l'humanité de l'humain se déploie mieux dans la situation inhumaine comme la guerre. C'est, d'après Levinas, se défaire de la condition d'être. Dans la mesure où la relation entre moi et l'autre est asymétrique, non pas réciproque, le sujet vit la vraie vie. Et la vraie vie est pour l'autre, pour supporter tous les autres. La responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe. Le sujet est donc responsable de l'autre sans attendre la réciproque. Il s'agit d'une conversion vers le sujet éthique que Levinas revendique. Le sujet éthique consiste à chercher le sens de la vie dans la relation humaine qui réside dans le questionnement du droit à l'être avant d'avoir à être. C'est finalement pour la vraie paix au-delà de la vraie vie.

MOTS CLÉS : responsabilité, asymétrie, éthique, autre, sujet

Abstract : It is, according to Levinas, dismantling the condition of being. Insofar as the relationship between self and the Other is asymmetrical and not reciprocal, the subject leads a true life. The true life lies in living for the Other and supporting all the Others. The responsibility is exclusively bestowed upon the self. The self is therefore responsible for the Other without anticipating reciprocity. This is the conversion towards the ethical subject that Levinas demands. The ethical self, before it becomes a 'being', has to seek the meaning of life through human relationships questioning the right to 'being'. The purpose of this is for the true life and ultimately the true peace.

Key words : responsibility, asymmetry, ethics, the other, subject

