



Michel Espagne, Julie Gary et Guangyao Jin (dir.)

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Demopolis

9. Phénoménologie ou antiphénoménologie ?

Une étude du sujet chez Levinas

Mo Weimin

DOI : 10.4000/books.demopolis.2433
Éditeur : Demopolis
Lieu d'édition : Demopolis
Année d'édition : 2017
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020
Collection : Quaero
ISBN électronique : 9782354571672



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

WEIMIN, Mo. 9. *Phénoménologie ou antiphénoménologie ? Une étude du sujet chez Levinas* In : *Conférences chinoises de la rue d'Ulm* [en ligne]. Paris : Demopolis, 2017 (généralisé le 04 octobre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2433>>. ISBN : 9782354571672. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2433>.

Phénoménologie ou antiphénoménologie ?

Une étude du sujet chez Levinas

Mo Weimin

Dans la philosophie occidentale, que ce soit pour l'édification de la métaphysique ou pour le développement de l'éthique, la réflexion sur la notion de sujet a toujours représenté une étape fondatrice. Or, la compréhension du sujet engage directement l'attitude adoptée à l'égard de l'Autre. Pour le dire à grands traits, les philosophes considèrent le sujet soit comme un agent actif et constituant, à qui l'autre se trouve subordonné : c'est le cas de Descartes à Husserl, en passant par Hegel ; soit comme un objet passif et constitué, coexistant dans le monde avec autrui : tel est le point de vue partagé par la plupart des philosophes occidentaux du xx^e siècle, dont Heidegger et le premier Foucault. Quant à Levinas, il a encore « dégradé » la position du sujet, en en faisant un sujet subissant et humilié, entièrement dévoué à autrui, et dont la subjectivité devient alors « passivité plus passive que toute passivité ». La philosophie du sujet éthique chez Levinas suffit à montrer qu'il a aboli les fondements de la phénoménologie husserlienne et ouvert la voie à une pensée singulière et originale, qui se démarque de celles de Hegel, Sartre ou Merleau-Ponty, et lui confère une place prépondérante dans l'histoire philosophique du xx^e siècle.

La crise du sujet phénoménologique

Levinas l'a confié, la lecture des *Recherches Logiques* à la fin de son année de licence à l'université de Strasbourg l'a engagé sans retour sur le chemin de la phénoménologie. En 1928-1929, il passe une année académique à l'université de Fribourg, en Allemagne, pour y suivre les cours de Husserl et débiter sa propre aventure phénoménologique. À la philosophie occidentale de l'époque, la phénoménologie proposait une atmosphère régénérée, offrait de nouvelles possibilités de penser ou de passer d'une idée à une autre. C'est vers Husserl que Levinas s'était d'abord tourné; mais c'est Heidegger qu'il découvrit. Husserl s'avérera décevant à bien des égards: Levinas lui reprochera essentiellement le caractère plat et attendu de sa méthode philosophique, et constatera que nombre de ses notes de cours ne font rien de plus que confirmer certaines idées déjà pressenties et suggérées antérieurement. Malgré l'acuité remarquable dont, certes, Husserl fait preuve dans ses développements, ses suggestions elles-mêmes paraissent sans surprise. Dans ses ouvrages publiés comme dans son enseignement oral, n'importe qui semble être en mesure d'anticiper ce qu'il veut dire. Du point de vue de Levinas, cette incapacité même à évoluer ou à se renouveler ne va pas sans jeter un certain discrédit sur sa philosophie et, au premier chef probablement, sur la théorie de l'intentionnalité et les déterminations qui en résultent quant au *moi pur* et au *sujet transcendantal*: là résiderait l'entrave, la limite au déploiement et à l'approfondissement de la réflexion husserlienne.

Dans ses *Recherches Logiques*, Husserl insiste sur le caractère *intentionnel* de la conscience:

Toute conscience est certes conscience de cette conscience même, mais aussi et surtout de quelque chose d'autre qu'elle, de son corrélat intentionnel, de son *pensé*¹.

La conscience est une pensée se projetant vers quelque chose qui se montre en elle; c'est là le chemin du sujet à l'objet. Dans le même temps, la théorie de l'intentionnalité husserlienne comprend également un chemin de l'objet au sujet:

1. Emmanuel Levinas: « Hors sujet », in LEVINAS Emmanuel 1987, p. 226.

On nous dira dans la phénoménologie husserlienne que la façon scientifique ou philosophique de connaître, consiste à étudier la constitution des articulations objectives de l'être — choses, valeurs, corrélats de l'affectivité et de la volonté — *dans* la concrétude de la pensée ou de la vie noético-noématique de la conscience (épurée de toute contamination préalable par l'objectif affirmé prématurément) dans la pensée recherchée ou atteinte, sous le titre de conscience pure ou transcendante, dans une opération appelée *réduction phénoménologique*².

Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie I*, l'intentionnalité noético-noématique mise en valeur par la phénoménologie transcendante est la concrétude du phénomène. Or, le « phénomène » a précisément son origine dans le « moi pur », et cette origine est primordiale dans la phénoménologie transcendante :

L'intention de la pensée noético-noématique est l'intention d'un moi qui, pas plus que l'objet, n'est prélevé « sur le corps » du psychisme de la conscience et qui se maintient unique et, ainsi, absolu, sans relation à rien d'autre, en soi tout en vivant actuellement ou activement dans les actes de conscience qui « procèdent de lui ». Aucune réduction n'a prise sur lui, il est en soi et pour soi indescriptible, moi pur et rien de plus³.

Levinas s'étonne de l'identité d'unique ou de monade du moi pur husserlien. Pour Husserl, cette unicité du moi pur ne provient pas de sa différence, mais est au contraire la raison de celle-ci. D'où vient dès lors cette unicité du moi pur husserlien ? Assurément, sa signification n'est pas constituée, à son tour, dans un sujet plus absolu encore que l'absolu constitué :

Le moi pur, sujet de la conscience transcendante où se constitue le monde, est lui-même *hors sujet* : soi sans réflexion — unicité s'identifiant comme incessant éveil⁴.

Husserl critique l'ego du *Cogito* cartésien, découvert et certain à l'horizon du monde, et par conséquent insuffisamment pur à ses yeux. C'est pourquoi l'ego cartésien devient, dans la réduction

2. *Ibid.*, p. 229.

3. *Ibid.*, p. 230.

4. *Ibid.*, p. 233.

phénoménologique de Husserl, le moi pur, qui aura dès lors le statut exceptionnel d'un moi transcendant dans l'immanence même de l'intentionnalité. Ce statut exceptionnel du moi pur signifie qu'il est indescriptible, et se situe à l'extérieur du sujet.

La position comme moi transcendantal dans son unicité d'absolu garantit la vérité de l'être dans l'apparaître. Mais d'où provient au juste cette unicité? Levinas considère qu'elle remonte à la relation éthique, antérieure à la connaissance des structures du phénomène :

En face de l'autre homme qu'un homme peut certes aborder comme présence et qu'il aborde ainsi dans les sciences humaines, le pensant ne s'était-il pas déjà exposé — par-delà la présence d'autrui, éclairée sans ambages comme visible — à la nudité sans défense du visage, apanage ou misère de l'humain? Ne s'était-il pas exposé à la misère de la nudité, mais aussi à la solitude du visage et dès lors à l'impératif catégorique d'assumer la responsabilité de cette misère⁵?

L'homme est doté d'une unicité d'irremplaçable et d'élu par Dieu, unicité dans laquelle il porte la responsabilité de l'autre. Autrement dit, Levinas substitue à l'unicité du moi pur du sujet connaissant husserlien l'unicité du moi d'un sujet éthique. Il veut que nous nous placions en vigilance face au caractère indescriptible du « moi pur » de la constitution transcendantale, retrouvé par la réduction phénoménologique. En somme, Levinas veut se débarrasser de l'ultime position d'ancrage de la philosophie transcendantale husserlienne.

Si le moi pur de la réduction transcendantale chez Husserl requiert notre vigilance, quelle sera alors la position de Levinas face à la théorie de l'intersubjectivité développée par Merleau-Ponty? La réduction phénoménologique de Husserl cerne les champs de l'irréductible qui tous appartiennent au contexte noétique, à son étoffe, à la chair même du « je pense » et à son absolu. Le corps est la chair incarnant la pensée, la chair est le corps se constituant dans la pensée. D'après Merleau-Ponty, entre la Nature transcendante et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes, il existe incontestablement un entre-deux, plus originel que chacun d'eux. Cet entre-deux, c'est l'incarnation: c'est à travers l'incarnation

5. Emmanuel Levinas: « Hors sujet », in LEVINAS Emmanuel, 1987, p. 236.

originelle de l'esprit que la Nature révèle sa signification dans la Culture, c'est-à-dire dans les mouvements signifiants, ou culturels, du corps humain, allant du geste à la science, en passant par le langage, l'art, la poésie. En raison d'une certaine ambiguïté du charnel ou du mental dans la sensibilité, le contenu sensible a besoin d'un accord intersubjectif, afin que s'opère le passage des qualités sensibles attachées à la subjectivité charnelle, vers la condition de qualités objectives du réel.

Les *Idées II*, publiées après la mort de Husserl, avaient quitté le style de la philosophie transcendantale des *Idées I*, pour accentuer l'idée que la relation entre moi et autrui devait reposer sur cette structure charnelle de la sensibilité. L'autre et moi-même sommes coprésents comme éléments d'une seule intercorporéité. « Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées. » On peut dire que c'est la communauté « esthésiologique » qui fonde l'intersubjectivité. Toutefois, Levinas ne peut accepter la théorie merleau-pontienne de l'intersubjectivité fondée sur l'intercorporéité.

Selon Levinas, cette théorie exige que la *connaissance* d'un alter ego vienne rompre l'isolement égologique. Même les valeurs que revêt l'alter ego et qu'on lui attribue reposent sur un savoir préalable. Dès lors, une question se pose :

Dans la poignée de main que la phénoménologie essaie de comprendre à partir de la connaissance mutuelle — fût-elle double toucher —, l'essentiel, débordant le connaître, ne réside-t-il pas dans la confiance, le dévouement et la paix — et avec une part de don, allant de moi à l'autre, et une certaine indifférence aux compensations dans la réciprocité et ainsi avec gratuité éthique — que la poignée de main instaure et qu'elle signifie, sans être le simple code qui en transmet l'information⁶ ?

La *séparation radicale* entre deux mains qui précisément n'appartiennent pas au même corps, ni à une intercorporéité hypothétique, ne permet-elle pas d'instaurer une telle relation éthique ? Cette radicale séparation entre deux mains nous semble

6. *Ibid.*, p. 139. Voir aussi « De l'intersubjectivité : notes sur Merleau-Ponty », in LEVINAS Emmanuel 1987, p. 151.

signifiée non seulement dans la nudité du visage éclairant la face de l'autre, mais aussi dans l'expressivité de son être sensible tout entier, et même dans la main serrée.

Dans le visage, autrui est abordé selon sa différence ineffaçable dans la responsabilité éthique; et la socialité, en tant que possibilité humaine d'approcher l'autre, absolument autre, est *signifiée* — c'est-à-dire commandée — à partir de ce visage. Levinas veut nous dire qu'une poignée de mains fondée sur une communauté « esthésiologique » et dotée d'une signification de connaissance ne permet pas d'établir un lien social: seule la *non-in-différence* ou amour des hommes les uns pour les autres, émanant d'un commandement divin et passant par le visage de l'autre, peut instaurer ce lien. Cette non-in-différence à l'autre accentue la différence de celui-ci en tant qu'étranger dans la responsabilité morale.

Pour Levinas, l'important est la méthode philosophique promue par Husserl puis remaniée par Heidegger, qui ne reprenait pas à son compte la « réduction transcendantale ». Si Levinas juge Husserl insuffisamment convaincant en raison d'un certain conservatisme, il admire en revanche en Heidegger l'un des plus grands philosophes de l'histoire, et ce en dépit de ses accointances avec le nazisme. On doit à Heidegger une application géniale de l'analyse phénoménologique inventée par Husserl: tout chez lui est inattendu, chaque page de son *Sein und Zeit (Être et Temps)* est innovante et originale. Son analyse de l'affectivité, ses considérations sur le quotidien, sa distinction entre l'être (*das Sein*) et l'étant (*das Seiende*), sa proclamation de la fin de la métaphysique, ou encore sa théorie d'un « il y a » (*es gibt*) empreint d'une générosité mystérieuse, etc. — tout cela est pour Levinas source d'inspiration. Reste que ce dernier soutient en réalité sur l'existence anonyme, sur l'affectivité ou sur la mort, des théories très différentes de celles exprimées par Heidegger.

La naissance du sujet éthique

De l'existence à l'existant traite du processus par lequel advient le sujet éthique. Le sujet éthique prend naissance dans l'être anonyme,

dans l'« il y a ». Cet *il y a* est anonyme. On dit qu'« il y a », impersonnellement, comme on dit qu'« il pleut » ou qu'« il fait nuit » : on ne sait pas « qui » y a ; bien sûr on sait que c'est « le ciel » qui pleut ou s'assombrit, mais le mot « ciel » n'est pas mentionné. Levinas, qui appelle « il y a » cet être anonyme, considère que, quels que soient mes entreprises, mes mouvements, mon repos, *il y a de l'être*. Qu'il soit sans porteur ou sans sujet, ne l'empêche pas d'être. Cette conception de l'*il y a* chez Levinas remonte à ses souvenirs d'enfance, lorsqu'il dormait seul dans une chambre aux rideaux tirés et que, ne pouvant trouver le sommeil, il entendait dans la pièce une espèce de silence « bruissant », comme si l'étoffe des rideaux s'agitait sans bouger. Levinas emploie l'expression « il y a » pour désigner le phénomène de l'être impersonnel, ce qui est « ni néant, ni être⁷ ». L'enfant faisait là une expérience de l'horreur et de l'affolement, qui ne se confondait cependant pas avec une angoisse.

Le concept de *il y a* tel que le formule Levinas se distingue foncièrement du *es gibt* (« il y a ») allemand. Dans ses réflexions tardives sur la question du *es gibt*, Heidegger conçoit celui-ci comme une sorte d'entité généreuse ou de don⁸ : c'est l'existence se manifestant anonymement, se diffusant comme une bonté abondante et bienveillante, riche de tout ce qui existe. Au plus loin de ces connotations, l'*il y a* de Levinas manque d'être, il est d'une indifférence insupportable ; non pas en raison de l'angoisse, mais de l'horreur d'un sans cesse, d'une monotonie dénuée de sens. Pourtant, qu'on se le tienne pour dit : entre 1933 et 1945, aucune générosité ne se manifestait dans le *es gibt* dans la version d'Heidegger !

L'il y a est donc

le bruissement chaotique d'un exister anonyme, qui est l'Existence sans existant et qu'aucune négation n'arrive à surmonter⁹.

Dans *Difficile liberté*, Levinas décrit la peur inspirée par cette obsédante existence anonyme : il ne s'agit pas d'une crainte de la mort, mais d'une lassitude ou d'un dégoût devant l'excès de

7. LEVINAS Emmanuel 1982, p. 38.

8. *Es gibt* en allemand est la forme conjuguée de *geben* « donner ».

9. LEVINAS Emmanuel 1963, p. 407.

soi-même, en quoi elle se distingue de l'angoisse du néant dont parlent Kierkegaard et Heidegger. *L'il y a* est le lieu de la nuit, du silence et de l'indétermination. Ce n'est que lorsque des existants surgissent et se positionnent dans cette horrible neutralité de *l'il y a* que la lumière et le sens adviennent, menant de l'existence à l'existant, et de l'existant à autrui. C'est la voie même du temps, voie où rien n'est définitif mais continuellement à venir. Et c'est justement là la *façon des conduites et manières* du sujet. Levinas énonce les fonctions du sujet sous les deux aspects de la destruction et de la construction :

La *façon* du sujet est pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l'art. Elle est pouvoir de parler, liberté de parole, sans que s'instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu. D'où pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel¹⁰.

Le sujet surgit et naît de *l'il y a* en se refusant à celui-ci : tel est le mouvement qui mène de l'existence à l'existant. Puis l'existant se dégage de la totalité, ne l'englobe pas, pour accueillir un autre existant qui est altérité absolue : tel est le processus qui conduit d'un existant à un autre existant, de moi à autrui. Sortir de *l'il y a*, c'est faire un acte non pas de position, mais de *déposition* : c'est déposer la souveraineté du *moi* pour instituer une relation sociale avec autrui, une relation dés-inter-essée. Quitter l'existence anonyme pour le dés-inter-essement, ou l'être-pour-autrui, ou encore la responsabilité pour autrui, permet d'arrêter le murmure bruissant de l'être anonyme, et de laisser l'autre prévaloir sur moi, qui me soumet à lui. En sortant de l'effrayant *il y a*, le « je » d'emblée se positionne pour autrui, il se trouve dans une obligation à son égard et devient son seul responsable, en tant qu'il est le premier à avoir entendu l'appel à porter cette responsabilité. C'est là la subjectivation originelle. Le surgissement du sujet éthique est également la résurrection des figures bibliques.

10. LEVINAS Emmanuel, 1963, p. 408.

Selon Levinas, la relation entre deux existants est avant tout une relation éthique, et non une relation de connaissance du type sujet-objet. La relation éthique est celle dans laquelle on se rapproche d'Autrui. En termes de pouvoir et de liberté, l'autre et moi ne sommes pas égaux : l'autre a la priorité sur moi, c'est ce que Levinas appelle la conscience morale. Celle-ci n'est pas une expérience de valeurs, mais un passage, une sortie donnant accès à l'extériorité et permettant d'atteindre l'autre en tant qu'existence du dehors. L'autre a la priorité sur le moi, qui lui est assujéti. Le moi est un sujet dé-posé, comme on le dit d'un tyran, et exposé à l'autre. Car lorsque, directement et innocemment, je regarde les yeux sans méfiance de l'autre, lorsque je regarde son visage misérable, c'est comme si j'avais reçu un commandement divin : j'ai le devoir d'être responsable de lui :

Le « rapport » à l'autre homme comme être *unique* — mais, par là, précisément, comme absolument autre — serait ici la signification première du sensé. Dès lors, importance du rapport à l'autre homme comme incomparable, comme dépouillé de tout « rôle » social et qui, ainsi, dans sa nudité — son dénuement, sa mortalité — s'impose d'emblée à ma responsabilité — bonté, miséricorde ou charité¹¹.

Cette nudité dépouillée, sans apprêt, qui m'appelle et m'oblige à la responsabilité pour autrui, c'est ce que Levinas entend lorsqu'il parle du *visage*.

Comment puis-je, en tant que sujet éthique, me rapprocher d'autrui, m'exposer à lui, aller vers lui au-delà de moi-même ? Selon Levinas, c'est dans le Désir et le langage que je m'expose à l'autre.

Le Désir se distingue du manque éprouvé dans le besoin : le Désir ne satisfait pas le besoin, mais l'accroît. Si le besoin, premier signe du détachement du sujet hors de *l'il y a*, est « le premier mouvement du Même », la jouissance, consécutive du besoin, est pensée comme égoïsme :

Cette sortie de l'horreur de *l'il y a* s'est annoncée dans le contentement de la jouissance¹².

11. Emmanuel Levinas, « Entretien », in LEVINAS Emmanuel 1989, p. 9.

12. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 208 (édition originale : La Haye, Nijhoff, Paris, 1971).

Dans la jouissance, bien que je ne m'oppose pas à autrui, je lui suis totalement indifférent — sans référence à lui —, je suis absolument égoïste :

La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance¹³.

De toute évidence, le Désir ne s'accomplit pas dans la jouissance. Le désir que nomme Levinas est un Désir métaphysique avec un « D » majuscule, c'est le fait de vouloir tout ce qui n'est pas moi et qui se trouve hors de moi, c'est un désir de « l'absolument Autre », de « l'invisible ». Tandis que je me dé-pose, l'autre s'im-pose dans une altérité lumineuse, inaltérable. Le pouvoir, par essence meurtrier de l'Autre, devient dès lors en face de lui impossibilité du meurtre, et considération de l'Autre en justice. L'autre est l'étranger inconnu, insaisissable et irréductible à moi-même. Ainsi le Désir métaphysique ne peut-il être satisfait, ni par conséquent apaisé. Dans un article intitulé « Violence et métaphysique », Derrida reconnaît dans la transcendance métaphysique le désir levinassien, et énonce le paradoxe qui réfute la conception hégélienne du désir :

Le mouvement du désir ne peut être ce qu'il est que comme paradoxe, comme renoncement au désiré¹⁴.

Levinas considère le langage non pas comme une expression de la pensée, mais comme la condition d'un essai d'échange et de communication avec autrui. Car le langage, avant d'appartenir à la sphère théorique, relève de la sphère morale ; il ne sert pas uniquement à échanger, il est aussi et peut-être avant tout le moyen d'un contact avec l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire une activité dans laquelle s'assume la responsabilité de l'autre. C'est à travers le langage que se maintient ma relation avec autrui, commençant par la parole de moi à l'autre, par mon appel et ma demande à l'autre, où je me donne à voir à lui. Le langage n'est pas un procédé de connaissance d'autrui, mais le lieu de la Rencontre avec l'inconnu et

13. LEVINAS Emmanuel, 1991, p. 117.

14. Jacques Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in DERRIDA Jacques 1967, p. 138.

l'étranger de l'Autre. Et c'est encore dans le langage, dans sa réponse à ma demande, que l'autre se manifeste en tant qu'autre :

Avant tout, la parole est cette interpellation, cette invocation où l'invoqué est hors d'atteinte, est, même injurié, respecté, même sommé de se taire, appelé à la présence de la parole, et non pas réduit à ce que je dis de lui, thème de discours ou sujet de conversation, mais celui qui est toujours au-delà ou en dehors de moi, me dépassant et me surplombant, puisque je le prie, inconnu, de se tourner vers moi et, étranger, de m'entendre¹⁵.

Le langage masquant autant qu'il dévoile, l'autre dialogue avec moi depuis *son* lieu à la fois proche et lointain, irréductible au mien. C'est précisément parce que l'autre est absolument distinct de moi, que peut exister entre nous le dialogue. D'où ce paradoxe du dialogue : l'autre est ce qui m'est étranger, nous dialoguons dans la distance de sorte que je peux m'approcher de lui, sans toutefois jamais pouvoir l'atteindre. En cela, le paradoxe du dialogue apparaît comme une modalité du paradoxe du Désir.

À cette façon directe, extérieure et impérieuse, qu'a l'autre de se présenter, Levinas donne le nom de *Visage*. Or l'épiphanie du visage est langage. L'infini du visage d'Autrui remet en cause la liberté et l'heureuse spontanéité du moi. C'est au visage que s'adresse la parole. La présence du visage constitue la possibilité même d'être écouté. Devant le visage, je suis toujours dans l'exigence de moi-même : plus je lui répons, plus j'en exige de moi. Ici notamment se manifeste la volonté, toujours accrue, de satisfaire un désir foncièrement inassouvissable. Ce mouvement est encore plus fondamental que la liberté qui s'impose comme une évidence. Je dois me soumettre à l'autre sans attendre qu'il se soumette à moi, telle est l'inégalité éthique caractérisant la conscience morale. La conscience morale dont parle Levinas est en son fond une contrainte, une restriction qui limite la liberté, l'initiative et la subjectivité du sujet moral.

Le sujet qui a surgi de *l'il y a* et s'est arraché à l'anonymat de l'existence, plus encore qu'un sujet connaissant, est un individu qui vit en société et fait la rencontre de l'autre. Par conséquent, un tel sujet, qui a renoncé à toute domination et à toute souveraineté

15. François Poirié, « Naissance du sujet », in POIRIÉ François 1992, p. 21-22.

pour s'exposer au visage de l'autre, est un sujet moral entièrement voué à l'autre — qu'il place bien avant lui-même — et responsable pour lui, sans escompter de dédommagement ni de récompense en retour. Dans cette mesure, on peut dire que c'est un sujet subissant, souffrant, humilié.

Ainsi Levinas résume-t-il le point de vue principal de son livre *De l'existence à l'existant* : la véritable sortie de l'*il y a*, le véritable porteur d'être, se trouve dans l'obligation et dans le « pour autrui », ce « pour autrui » qui introduit un *sens* dans le non-sens de l'*il y a*. Le moi subordonné à l'autre ! Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, il affirme que la subjectivité d'un tel sujet est vulnérabilité, ou « passivité plus passive que toute passivité ».

Le sujet responsable pour l'Autre

Dans la conception de Levinas, le motif de la « responsabilité » est indistinctement un thème métaphysique et un thème moral. La métaphysique est la science de l'originel ou de l'Être, et, en cela, elle présente une grande affinité avec l'éthique.

La philosophie de Dostoïevski constitue le point de départ de l'éthique levinassienne de la responsabilité. Levinas a cité plus d'une fois le mot célèbre de l'auteur russe dans *Les Frères Karamazov* : « Chacun de nous est coupable de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » C'est parce que je suis plus coupable qu'un autre que je dois m'abaisser à assumer, sans attendre la moindre contrepartie, la responsabilité d'autrui ; et c'est uniquement lorsque ma responsabilité excède mon droit, que la société est juste. Dès lors, la tâche ultime de la philosophie consiste à protéger la justice et à lutter pour la restaurer lorsque elle disparaît.

Comme le souligne Levinas, le fonds de notre humanité réside dans le bien, c'est-à-dire dans la rencontre avec l'autre et la responsabilité envers lui. Le sujet moral sort de l'état d'existant, sort de lui-même pour se diriger vers l'autre, s'occupant de sa souffrance et de sa mort avant de s'occuper de sa propre mort. À l'autre je souhaite bonheur, paix et sécurité : ce vœu exprime mon souci pour l'autre ainsi que pour ses espoirs, sa présence et sa vie toute entière.

« Bonjour ! » n'est pas uniquement une formule de salutation ou de bénédiction, elle signale également la présence et la domination que je laisse l'autre exercer sur moi.

L'autre m'est étranger et indifférent, cependant il me regarde et son altérité me concerne. Notre relation n'est pas d'ordre cognitif, je ne puis le réduire à un pur objet de connaissance :

La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même, ni même à la *révélation* de l'Autre au Même, déjà foncièrement différente du dévoilement¹⁶.

Autrui est l'absolument différent. Levinas affirme que l'autonomie est son principe suprême, et refuse de réduire la multiplicité en totalité. Il reproche à la philosophie occidentale, représentée par l'ontologie heideggerienne, de donner le plus souvent la priorité à l'être sur l'étant, de ramener l'étant à l'être et de réduire l'Autre au Même, autrement dit de placer l'ontologie avant la métaphysique. Levinas veut renverser ce rapport, et affirme que « l'ontologie suppose la métaphysique¹⁷ ». Il considère même que dans la réflexion heideggerienne, le « *da* » (l'ici-bas) du *Dasein* a usurpé la place de l'Autre, et que la compréhension de l'Être pourrait bien ignorer ce dernier. Soutenir que l'Autre est irréductible à Moi, remettre en question la spontanéité égoïste du Même et induire celui-ci à accueillir l'autre, c'est la métaphysique, qui est également la transcendance, et l'éthique. Dans ses entretiens avec François Poirié, Levinas déclare :

Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Ici, c'est précisément l'étrangeté de l'autre, et si l'on peut dire son « étrangeté », qui le rattache à vous éthiquement¹⁸.

La relation au visage de l'autre est d'emblée éthique. L'apparaître de ce visage conserve une extériorité, qui est aussi un appel ou un impératif donné à ma responsabilité. En rencontrant le visage de l'autre, j'entends *d'emblée* une demande et un ordre. Dans le visage de l'autre, malgré la contenance qu'il se donne, je lis l'appel qu'il me

16. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 13.

17. *Ibid.*, p. 39.

18. POIRIÉ François 1992, p. 82.

lance, et l'ordre que m'intime Dieu de ne pas l'abandonner. Derrière la contenance du visage, j'aperçois la nudité sans défense de l'autre et sa misère. Le visage est aussi un commandement à prendre en charge autrui et à ne pas le laisser seul. Le visage appelle et même ordonne à ma miséricorde et à mon obligation d'être responsable de la misère de l'autre. Cette obligation prime sur n'importe quelle autre : respecter autrui, penser à ses intérêts, le faire passer avant moi-même.

L'autre est différent de moi. Son altérité est un thème qui traverse toute l'œuvre levinassienne. Altérité n'est pas à comprendre ici comme une différence d'attribut, ni de position dans l'espace. Ce n'est pas à ces différences de propriété ou de place que tient, foncièrement, l'altérité qui nous distingue, l'autre et moi. L'autre ne m'est pas identique ou semblable, il est absolument autre et se dissimule dans son mystère, voilà son altérité. Toutefois, cette altérité ne se découvre pas en passant par une comparaison du moi avec l'autre, mais est supposée dans un pluralisme opposé à la totalité ; en outre, c'est à partir de mon égoïsme que je l'affronte :

L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se révèle, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède¹⁹.

Dans la mesure où je suis présent en tant que Même, l'autre en raison de son altérité est absent. Ce qui existe avec moi, en même temps que moi, n'est que la trace de l'autre. Levinas récuse l'idée de pure intériorité, car la recherche de l'altérité est le premier battement du psychisme humain. Il y a, dans l'enfermement en soi de la souffrance, le soupir qui est déjà recherche d'altérité. Comme je suis attaché au visage de l'autre et à son altérité, Dieu me vient à l'idée ; mais sa sainte et infinie transcendance n'est pas l'altérité de l'autre. C'est cette *illéité* de Dieu qui me renvoie au service du prochain et à la responsabilité pour lui. Ma révérence à l'égard de Dieu se fait concrètement révérence vis-à-vis d'Autrui.

Si Levinas a pu reprocher à la théorie de la responsabilité de Martin Buber (voir *infra*) un certain formalisme et manque de

19. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 126.

vitalité, quelle est dès lors sa conception de ma responsabilité concrète pour autrui? Elle est d'abord une responsabilité de toute sa misère matérielle: vêtements, nourriture, habitation, déplacements. Ma responsabilité d'autrui commence avec ces nécessités concrètes et se conforme au décret de la *Bible*: nourrir ceux qui ont faim, habiller ceux qui vont nus, abreuver ceux qui ont soif, abriter ceux qui n'ont pas de toit. Se complaire à manger et à boire est dégoûtant, tandis que la faim et la soif de l'autre sont sacrées, dans la mesure où l'autre que j'ai chassé et poursuivi équivaut à un Dieu chassé et poursuivi. Peut-être poursuivent-ils Dieu parce qu'ils sont coupables; quant à moi je poursuis l'autre parce que je suis responsable et prends en charge sa culpabilité sans faute. Car j'ai affaire à autrui avant même de le connaître, dans un passé qui n'a jamais eu lieu. L'autre, dans sa condition d'étranger, me regarde.

Je suis responsable non seulement des besoins matériels, mais aussi de la mort d'autrui: je dois porter attention à sa mort. Je ne peux certes pas empêcher qu'il meure, mais ne puis pour autant le laisser seul à sa mort. Mais assumer une telle responsabilité n'est-il pas trop en exiger de moi-même? Ici encore, la conception de la mort chez Levinas diffère considérablement de celle de Heidegger. Ce que Heidegger appelle « être-pour-la-mort », c'est en réalité une sorte d'attitude positive vitale que prend l'homme en réaction à son impuissance devant sa finitude de subjectivité. Dès lors que je suis voué à la mort et que personne ne peut m'y remplacer, je dois aller vers ma mort en choisissant, parmi toutes les possibilités, celle qui me convient le mieux. Or, selon Levinas, la raison pour laquelle je suis responsable de la mort d'autrui et suis affecté par cette mort, c'est que l'événement majeur et la source même de l'affectivité humaine sont en autrui. Mes émotions aussi bien que leur spiritualité commencent dans le pour-l'autre et dans l'affection que me cause sa souffrance. Le moindre sentiment comprend ma relation à l'autre.

Je suis responsable non seulement de la mort d'Autrui, mais aussi dans une certaine mesure du mal qu'il commet. Ne pouvant négliger l'autre et ne pas me soucier de lui, je ne puis me contenter de vouloir simplement punir le mal, mais dois aussi en éviter les ravages. Levinas est convaincu que le bien est plus ancien que le

mal. On est souvent tenté de considérer l'autre comme un ennemi, dois-je dès lors vraiment être responsable de quelqu'un que je considère comme un ennemi? Le bien consiste en la possibilité d'entendre le langage originel du visage d'autrui dans sa misère et son commandement éthique. Le mal consiste au contraire à refuser cette responsabilité et laisser cette attention préalable se détourner du visage de l'autre. On ne peut s'empêcher alors de demander : jusqu'où va ma responsabilité ?

Du point de vue de la responsabilité assumée, « je » et « l'autre » sont dans un rapport d'asymétrie fondamentale. Et l'on peut dire que tout le propos de l'éthique du sujet chez Levinas consiste à accentuer cette asymétrie. C'est précisément dans la mesure où l'autre et moi ne sommes pas dans un rapport de réciprocité, et où je suis toujours plus responsable que quiconque, que je me soumetts à autrui. L'autre passe avant moi, qui suis pour lui. Ce que l'autre a comme devoirs à mon égard est son affaire, et ne me concerne pas. Lorsque je suis responsable de l'autre, je ne puis exiger de lui qu'il me traite de la même manière que je le traite. Dès lors que ma déférence et mon humilité ne peuvent exiger l'humilité de l'autre en échange, que l'autre me manifeste ou non la même humilité n'est pas mon affaire. Il n'existe aucune réciprocité dans la relation éthique ou la responsabilité.

Mais alors, l'humilité que je manifeste à l'autre, ma responsabilité infinie à son endroit, l'exigence à laquelle je me livre, voire la maltraitance que je m'inflige, de telles attitudes oublient-elles la notion de justice? On répondra que non. Vivant dans une société multiple, je n'ai jamais affaire à une seule personne, mais à une multiplicité; c'est pourquoi je dois prendre en compte l'ensemble de la situation — comprenant mes relations aux personnes et leurs propres interrelations —, modifier par mon action le registre de mes obligations, et endosser une nouvelle responsabilité. Quand je suis responsable d'un autre, je pense en même temps à tous les autres autres, en tant que citoyens de cet État. Il faut juger, connaître et exercer la justice. Dans des circonstances où le Droit, à un stade encore imparfait, requiert des améliorations dans le sens d'une plus grande justice, nous devons réaffirmer la bienveillance et la miséricorde négligées par l'État, et nous employer à réviser et

adoucir la rigueur de la justice en appelant la miséricorde derrière celle-ci. Je ne puis me contenter de regarder le visage d'un autre. Par conséquent, ma relation essentielle avec autrui se rattache à une connaissance indispensable de la justice. Cela signifie que je suis *pour l'autre*, en vertu d'une pure miséricorde : je sais que je lui dois tout, mais ce qu'il me doit, quant à lui, ne me concerne pas. C'est cela que Levinas appelle la « justice », qui repose sur la bienveillance et la miséricorde.

L'éthique levinassienne veut se débarrasser de l'ontologie²⁰ et remplacer par l'éthique, en tant que philosophie première, l'ontologie heideggerienne qui cherche à comprendre l'être des étants. Initialement, être c'est persister dans son être, et l'obstination à persévérer à être comporte une part de violence, de mal et d'égoïsme. Or, voilà cet effort d'être brusquement rompu par ma responsabilité pour un autre, qui est séparé de moi et étranger. La parole de Dieu retourne la persévérance dans mon être en sollicitude pour autrui. L'être doit sortir de l'intériorité et de la solitude, et dépasser dans son être même son effort d'être : ce dés-intéressement est le bien. La solitude est parfois prise pour une souveraineté de l'homme « maître de lui-même et de l'univers ». Sortir de la solitude pour entrer dans la socialité et la proximité à l'autre, pour le rencontrer, c'est le bien. Se rapprocher de l'autre c'est l'amour, et la socialité est le moment essentiel de l'amour. Levinas considère la socialité, la paix et l'amour de l'autre comme le bien. Le fondement de l'amour réside dans le fait que même lorsque je m'approche de l'autre et suis responsable pour lui, il reste toujours absolument autre : je ne coïncide jamais avec lui. Plus l'autre est aimé, plus il est autre. « L'absence de l'autre dans l'amour est précisément sa présence en tant qu'autre. » C'est ce que Levinas appelle la « non-in-différence » qui, dans sa double-négation, peut être pensée comme différence ou altérité. Cette non-indifférence, cette bonté, cette bienveillance, sont la perfection de l'amour.

20. Dans *Totalité et Infini* paru en 1961, Levinas recourt encore à un langage ontologique, mais rompt très nettement avec lui et avec « l'égoïsme ontologique » dans ses ouvrages ultérieurs.

Dans ses entretiens avec François Poirié, Levinas souligne l'unicité des deux protagonistes de la responsabilité éthique. Dans la responsabilité que j'ai de lui, l'autre est unique et, comme tel, doté d'une importance absolue. C'est en vertu de cette unicité que le prochain me devient précisément un autre. Comme autre, l'autre est unique en son genre, et comme aimé il est unique au monde. Rencontrer l'autre dans son unicité humaine implique de ne pas l'abandonner : c'est là précisément la responsabilité et la non-indifférence. L'unicité de l'*autre* n'exclut ou ne néglige pas ma relation avec d'autres *autres*. Selon le principe de justice fondé sur la bienveillance, je dois juger et choisir un autre qui le sera éminemment. Je dois comparer entre eux « les *uniques* ». L'*autre* choisi parmi « les *uniques* » reste unique. Non seulement lui est unique, mais cette responsabilité est investie d'une unicité irrévocable. Tout comme l'autre, je suis unique. Mon unicité réside dans le fait que personne d'autre ne peut assumer à ma place la responsabilité d'autrui dont je suis chargé, moi qui ai été élu pour répondre de lui :

Le moi responsable est irremplaçable, non-interchangeable, ordonné à l'unicité²¹.

Dieu m'a choisi, moi et pas un autre, pour être responsable d'autrui. Lorsque c'est à moi d'être responsable, personne ne peut se substituer à moi : devant l'autre je ne peux me dérober, cette unicité fait de moi ce que je suis, moi que voici et qui semble avoir été élu. Cette unicité est l'ultime secret de ma subjectivité. Je suis moi, non pas en tant que maître embrassant et dominant le monde, mais comme ayant été appelé, de manière incessible, et ne pouvant refuser d'avoir été élu par Dieu. Cette élection qui m'oblige à la responsabilité d'autrui m'occasionnera assurément du tracas et un engagement infini, mais je dois répondre à l'invitation divine, car c'est le bien que de pouvoir assumer la responsabilité de l'autre. L'élection du peuple juif par Dieu signifie pour Israël un surplus de responsabilités et d'obligations, de même que mon élection par Dieu signifie pour moi plus de responsabilités et d'obligations que les autres.

21. POIRIÉ François 1992, p. 104.

L'autre n'est pas seulement connu, il est aussi *accueilli* et *salué*. Je ne pense pas seulement à moi-même et à mes intérêts, mais aussi en même temps, je pense avant tout au fait que je suis pour l'autre. La « responsabilité de l'autre », qui supprime ma liberté, *m'incombe* en me réduisant à une passivité absolue. La plus haute signification d'une telle responsabilité est de m'amener, dans cette absolue passivité de moi-même, à devenir l'*otage* de l'autre, la condition de l'otage étant de ne pas avoir choisi, et son autonomie résidant dans le soutien qu'il porte à l'autre et dans les souffrances qu'il endure pour lui.

La relation Je-Autruï qu'explore Levinas ne manque pas de nous faire penser à relation Je-Tu dont parlait Martin Buber. Buber distinguait le « Je-Tu » d'une relation entre deux personnes, du « Je-Cela » d'un rapport entre l'homme et les choses, en soulignant que la première ne pouvait se réduire à la seconde. La relation interpersonnelle se distingue de la relation sujet-objet d'une manière convaincante, brillante et fine. Levinas donne toute son approbation à cette thèse de Buber sur l'irréductibilité, qui apporte un tribut primordial à la pensée occidentale. La différence majeure entre Buber et Levinas est que ce dernier récuse l'idée que la relation « je-il » soit une responsabilité symétrique, égale et réciproque, contrairement à Buber qui soutient l'idée d'une réciprocité de la relation entre le Je et le Tu, d'une inter-subjectivité conçue comme responsabilité mutuelle où les deux protagonistes peuvent inter-changer leur place.

Levinas n'est pas un phénoménologue

La « phénoménologie » telle que la comprend Levinas, et telle qu'elle a pour lui une vertu d'inspiration, est une nouvelle méthode philosophique qui lui donne la possibilité de passer d'une idée à l'autre — ce qui est assez loin de l'essence et de la clé de voûte de la phénoménologie. Voici comment Levinas décrit la méthode phénoménologique à l'occasion de ses entretiens avec François Poirié :

Le passage de l'objet à l'intention et de l'intention à tout ce que cette intention comporte comme horizon de visées, serait la vraie pensée,

et la pensée du vrai ou, si vous voulez, le monde de ce qui vous est donné dans le savoir purement objectif²².

Autrement dit, il s'agit de passer d'un objet donné à tous les phénomènes que sa manifestation implique, et de bien comprendre ou, tout au moins, décrire les intentions secrètes de l'intentionnalité. Mais, nous avons eu l'occasion de le constater, Levinas ne suit pas cette méthode de l'intentionnalité; il l'abandonne, au contraire, pour développer sa philosophie de l'Autre et son éthique de la responsabilité.

Bien qu'il se déclare fidèle à la phénoménologie, Levinas a, en réalité, inauguré dans la lecture qu'il fait des œuvres de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et autres une voie absolument singulière et originale. Il affirme que la relation éthique entre soi et l'autre est antérieure à la relation de connaissance entre un sujet et son objet, et que le sujet éthique est antérieur au sujet théorique; la relation théorique ne peut être démontrée et comprise que sur la base de la relation éthique. L'affectivité précède la sensibilité, la responsabilité précède la thématization, et la souveraineté éthique de l'autre supplante la souveraineté ontologique de l'ego. Si l'on tient compte de la critique formulée par Levinas à l'encontre de certains points majeurs de la pensée husserlienne, tels que l'immanence de la conscience et l'objectivation de son intentionnalité, la permanence de la temporalité, l'ambition de faire du sujet conscient une origine absolue, ou encore l'exclusion d'un Autre infini (Dieu); si l'on tient compte également du fait que Levinas s'efforce de substituer à l'intentionnalité de la conscience celle de la jouissance, à l'intériorité de la conscience l'extériorité de l'autre et de son visage, ou enfin à la relation cognitive entre sujet et objet la relation éthique entre « moi et lui »; et si — en dépit de telles objections et divergences — l'on maintient que Levinas a été influencé par la phénoménologie, osons conclure alors que c'est une influence « négative », *a contrario* en quelque sorte. Car non seulement on a le plus grand mal à trouver en Levinas le successeur de Husserl, mais, ayant commencé à travailler à partir des échecs et lacunes de la phénoménologie

22. POIRIÉ François 1992, p. 62.

husserlienne, il a en somme trouvé d'un même pas, dans l'entrée en phénoménologie, une sortie vers l'antiphénoménologie.

Lorsque l'existant surgit de *l'il y a* anonyme et effrayant pour se mettre en relation avec autrui, lorsqu'il va au-delà de lui-même vers un autre dont il est responsable, alors le véritable sujet éthique voit le jour. Ce sujet éthique est en tout point incompatible avec le sujet transcendantal et le moi pur de Husserl :

Si des relations éthiques doivent mener, — comme ce livre le montrera — la transcendance à son terme, c'est que l'essentiel de l'éthique est dans son intention transcendante et que toute intention transcendante n'a pas la structure noèse-noème²³.

Fondamentalement, la phénoménologie de Husserl est une épistémologie tandis que la philosophie de Levinas est une éthique. Le premier parle de l'intentionnalité de la conscience, le second de celle de la jouissance. Le premier traite d'un sujet transcendantal constituant et actif, le second d'un sujet éthique subissant et passif; le premier montre comment le sujet procède à la thématization de l'objet, le second comment je dois l'hospitalité à l'autre. En somme, Levinas abandonne de la phénoménologie husserlienne le principe de l'intentionnalité, la réduction transcendantale et l'ego transcendantal qui constitue son point d'appui. Il ne reste dès lors plus rien qui fonde à voir en Levinas un phénoménologue. Peut-on continuer de lui coller cette étiquette ?

La phénoménologie de Husserl est pour Levinas un contre-exemple, une cible à critiquer, elle exerce une influence négative. D'où provient dès lors l'influence positive ? Outre l'apport de la littérature russe, représentée par Dostoïevski, cette influence vient principalement de la lecture et de l'analyse que Levinas fait de la Bible. Il interprète celle-ci à la lumière du Talmud et à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuse rabbiniques. Dans sa lecture, Levinas découvre que chaque verset de la Bible parle de l'Autre, et nous enjoint à nous défaire de l'attachement à notre être. C'est pour la formulation de la philosophie de l'autre chez Levinas un point essentiel et d'une signification décisive. Comme il le dit lui-même, la tâche fondamentale de la pensée juive consiste à ramener

23. LEVINAS Emmanuel 1991, p. 14-15.

la teneur de toute l'expérience à une relation éthique interhumaine, et à demander à chacun de se sentir choisi par Dieu et irremplaçable pour assumer personnellement la responsabilité de l'autre, afin de réaliser une société dans laquelle tous les hommes se traitent avec bonté.

Cette exégèse de la Bible fondée sur le Talmud démarque l'éthique levinassienne de celle de ses prédécesseurs, fondée sur l'universalité de la loi morale. L'argument de Levinas est que l'éthique surgit dans le rapport entre moi et l'autre, et non pas d'emblée par une référence à l'universalité d'une loi morale. De toute évidence, la philosophie morale de Levinas se différencie de celle exposée par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Si la phénoménologie husserlienne explore dans l'intériorité de la conscience la manière dont le sujet connaissant procède à la thématization de son objet, Levinas affirme nettement que cette thématization ne peut épuiser le sens de la relation entre l'autre et moi, dans la mesure où elle ne convient pas dans le cas de relations éthiques interhumaines et ne peut s'appliquer qu'à des relations entre des hommes et des choses ou des objets. L'éthique va au-delà d'une recherche de certitude dans la connaissance, et décrit la structure extérieure de l'autre situé en-dehors de moi :

La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première²⁴.

D'après cette affirmation, non seulement Descartes et Husserl, mais Heidegger lui-même, n'ont jamais pénétré dans le palais de la philosophie première.

« Le sujet est un hôte²⁵ », il s'agit donc de faire passer l'autre avant soi, d'accepter les humiliations pour mener à bien sa propre et haute mission, de compatir avec tous les malheurs du monde sans jamais rien attendre en contrepartie : qui accepterait d'être un tel sujet moral ? Qui serait même capable de l'être ? Peut-être les personnages bibliques en sont-ils seuls capables. Certes, la morale

24. LEVINAS Emmanuel, 1991, p. 340.

25. *Ibid.*, p. 334.

se formule sur un registre prescriptif et idéal; certes, Levinas déborde de piété judaïque; mais devant le sanglant tableau de six millions de juifs, misérables « autres » massacrés par les nazis, ces égos dilatés par le Mal, préconiser une éthique de la responsabilité fondée sur « le respect de l'autre et la sujétion du soi » et appeler le moi à dispenser sans contrepartie miséricorde, générosité, bonté et amour, nous porte à attendre que cette éthique religieuse prenne une valeur éducative plus concrète, une force plus opérationnelle pour régler les conduites. Car dans une société pluraliste mais non totalisée, pour ce qui est des relations éthiques, que l'autre et moi recevions le même traitement, ou que nous nous portions une responsabilité réciproque, sont chose aussi difficile l'une que l'autre. Naturellement, Levinas ne peut ignorer la réalité morale d'une société multiple; à maintes reprises, il rappelle que la loi de l'État requiert d'être toujours plus juste et que je ne suis jamais assez responsable pour autrui. Dans cette mesure, on peut dire que l'éthique de Levinas est davantage un idéal moral établi pour tout un chacun, même si la réalité morale est loin de s'y conformer et que la tâche de la philosophie reste longue et difficile. C'est ici selon moi que réside pour nous l'intérêt de la philosophie première de Levinas.

Depuis Sartre assénant que « l'enfer c'est les autres », Heidegger analysant que « être-là (*dasein*) c'est être-au-monde avec les autres », Foucault réalisant que « le souci de soi est aussi souci de l'autre », jusqu'à Levinas exhortant à laisser « priorité à l'autre », on voit aisément que la réflexion des philosophes occidentaux sur la question des relations interhumaines s'est approfondie et élevée.

Comparaison avec la philosophie chinoise

Pour autant que Levinas qualifie l'éthique de « philosophie première », on peut dire que, dans une très large mesure, la pensée chinoise ancienne est elle aussi une éthique: les doctrines sur la nature humaine (*renxing* 人性), sur le sens moral et le principe (*yili* 義理), sur la valeur et l'idéal de l'existence, sur les principes moraux, etc., sont toutes d'ordre éthique. Simplement,

Levinas formule un jugement à caractère prescriptif, tandis que la philosophie chinoise se place sur un plan descriptif. L'éthique confucéenne met l'accent sur « les débats concernant le sens du juste et le profit » (*yi li zhi bian* 義利之辯) et les « cinq relations cardinales » (*wu lun guanxi* 五倫關係), tandis que l'éthique de Levinas se focalise sur la relation de responsabilité morale entre moi et l'autre. L'aphorisme de Laozi « la vertu, c'est obtenir » (*de zhe, de ye* 德者, 得也), c'est-à-dire accéder à la « Voie du Ciel » (*tiandao* 天道) et à « l'esprit humain » (*renxin* 人心), a inspiré à Confucius et Mencius leurs théories respectives sur le rapport entre le sens du juste et le sens du profit. Cependant, ce que les moralistes confucéens traditionnels entendent par le « sens moral » ou « sens du juste » (*yi* 義), le « principe » (*li* 理), l'« équité » ou le « public » (*gong* 公), ne sont pas encore les notions abstraites excluant l'« intérêt » ou le « profit » (*li* 利), le « désir » (*yu* 欲), la « préférence personnelle » ou le « privé » (*si* 私). Dans l'ensemble, l'éthique confucéenne invoque des valeurs éthiques telles que la « juste recherche du profit » (*yi yi mou li* 以義謀利), la « réciprocité ou l'existence mutuelle du principe (moral) et du désir » (*li yu xiang cun* 理欲相存), la « contiguïté entre public et privé » (*gong si xiang tong* 公私相通). Autrement dit, dans leur corrélation, sens moral et sens du profit s'impliquent mutuellement au lieu de s'exclure : la vue de notre intérêt ne peut nous faire oublier le sens moral, dans la mesure où c'est un intérêt que le sens moral lui-même autorise ; la vue de cet intérêt nous rappelle au sens moral, car il s'y conforme : c'est dire en somme que le sens du profit doit supporter l'expérience et l'arbitrage du sens moral.

On voit que dans son traitement des relations éthiques interhumaines, l'éthique confucéenne ne mentionne pas seulement, à la différence de Levinas, les notions de « principe » et de « sens moral » — étant bien entendu que ce dernier équivaut à la « responsabilité » levinassienne. Et à la différence de l'éthique confucéenne, Levinas n'examine pas chez un individu la relation entre droit et devoir au niveau éthique, mais expose invariablement la soumission de l'individu au commandement de Dieu, et sa responsabilité absolue à l'égard d'Autrui.

Sur la base d'une compréhension commune de la nature humaine comme bonne, l'incitation majeure de l'éthique confucéenne à « perfectionner sa personne et cultiver sa nature » (*xiushen yangxing* 修身養性) et à « tout exiger de soi-même » (*qiu zhu ji* 求諸己) d'un côté, et la définition par Levinas des qualités personnelles du sujet moral de l'autre, parviennent au même résultat par des moyens différents : ces deux éthiques s'attachent à conduire l'individu lui-même dans sa progression vers le bien et le façonnement de sa personne spirituelle. Lorsqu'un conflit survient entre l'autre et moi, l'éthique confucéenne prescrit généralement d'« examiner sa conduite et de chercher les causes en soi-même plutôt que s'en prendre à autrui » (*qiu zhu ji er bu qiu zhu ren* 求諸己而不求諸人), ou encore d'en « exiger beaucoup de soi-même et peu d'autrui » (*gong zi hou er bao ze yu ren* 躬自厚而薄責於人). Levinas exige lui aussi que le sujet devienne figure biblique et poursuive le bien de tout son cœur.

Le sujet moral tel que le définit l'éthique levinassienne se soumet et se dévoue à l'autre, dont il porte la responsabilité ; tandis que l'éthique confucéenne se préoccupe essentiellement de résoudre les problèmes relatifs à la morale ou aux relations sociales dans la vie individuelle, en négligeant et même en manquant d'examiner la question de l'asymétrie de la responsabilité éthique du sujet à l'égard d'un autre qui lui est étranger. Chez les moralistes confucéens, le traitement des cinq relations cardinales provient le plus souvent du besoin de promouvoir la vie de la personnalité, tandis que l'éthique de Levinas ne cesse de dégrader la subjectivité du sujet éthique pour l'acculer à la plus passive des passivités, lui faisant endurer toutes les humiliations, la réduisant à un dévouement désintéressé et à une responsabilité sans limites.

L'éthique de Levinas s'enracine dans les préceptes relatifs aux relations morales interhumaines, édictés par le texte fondamental du judaïsme, le Talmud, dans l'intention de réaliser une société dans laquelle les hommes se traitent mutuellement avec bienveillance. Si Levinas, en exposant la théorie de la responsabilité morale, en appelle au commandement divin et à la révérence qu'il inspire, c'est en raison de la croyance absolue des Occidentaux en Dieu : Dieu défend à quiconque d'abandonner autrui, et me choisit pour être

responsable de lui, montrant par là que j'ai plus de responsabilité et d'obligation que quiconque. Mais on ne trouve pas chez les Chinois cette foi en Dieu, ni ce profond ancrage du complexe religieux; c'est pourquoi l'on trouvera parfaitement logique qu'ils en appellent plutôt à leur propre confiance en la vie et à leur propre autodiscipline morale pour régler la question des cinq relations cardinales²⁶.

Dans l'éthique confucéenne, l'exposé des cinq relations cardinales repose généralement sur un principe constant: un certain statut implique la responsabilité correspondante, laquelle est généralement mutuelle et symétrique, à la différence de ce qui se passe chez Levinas, qui souligne le caractère non réciproque et asymétrique de la relation: je dois porter la responsabilité des différents besoins matériels d'autrui, mais aussi de sa vie, de sa vieillesse, de sa santé et de sa mort, sans attendre la moindre contrepartie, ni espérer que l'autre me traite de manière équivalente. Cette responsabilité est unilatérale, incessible et inéchangeable. Levinas maintient fermement le statut de l'altérité, indépendamment de la famille, de la consanguinité, de la piété filiale ou de l'affection. En ce sens, on peut dire que comparée à celle des confucéens, son éthique accorde plus d'attention à l'entretien de la vertu individuelle, et loue davantage la force de cette dernière. Naturellement, cette vertu est le véritable amour de l'humanité.

Fondé sur les préceptes de la « priorité à l'autre » et de son « exclusive présence dans son cœur », l'horizon de l'éthique levinassienne, si élevé et difficile à réaliser soit-il, n'en est pas moins l'idéal moral de tout homme. Si chacun pouvait placer l'autre avant soi-même, lui porter un sentiment authentique de respect, l'entourer de sollicitude, la concorde règnerait parmi les hommes. De ce point de vue, la constitution d'une société morale dans la Chine d'aujourd'hui est loin d'avoir atteint le niveau de rationalisation adéquat, et le degré même de moralisation reste largement insuffisant.

26. Les cinq relations cardinales (*wu lun* 五倫) déterminent les rapports sociaux entre: prince et sujet, père et fils, aîné et cadet, époux et épouse, amis.

Au regard de l'éthique de Levinas, l'édification d'un nouveau type de relations éthiques en Chine actuelle devrait avoir pour cœur de préoccupation, non pas l'assomption d'un ego puissant et subjectif, comme l'Occident moderne l'a promu à travers le mythe du progrès, de la maîtrise de la nature et du libéralisme individualiste, mais au contraire, le façonnement minutieux d'un sujet entièrement dévoué à autrui, un sujet qui place sa vie et sa mort, sa joie et ses peines entre les seules mains de l'autre.

Traduction de Julie Gary²⁷

Références des ouvrages cités

- DERRIDA Jacques 1967.
DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.
LEVINAS Emmanuel 1963.
LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963.
LEVINAS Emmanuel 1982.
LEVINAS Emmanuel, *Éthique et Infini*, Fayard/Livre de poche, Paris, 1982.
LEVINAS Emmanuel 1987.
LEVINAS Emmanuel, *Hors sujet*, Fata Morgana, Paris, 1987.
LEVINAS Emmanuel 1989.
LEVINAS Emmanuel *Répondre d'Autrui*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1989.
LEVINAS Emmanuel 1991.
LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Livre de poche, 1991. (Édition originale: La Haye, Nijhoff, Paris, 1971).
POIRIÉ François 1992.
POIRIÉ François, *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, Lyon, 1987, rééd. 1992.

27. La traductrice remercie Mme Claude Imbert pour son attentive relecture.