

**Modris Lacis**

**Responsabilité et proximité :  
ontologie et agir social selon Emmanuel Lévinas**

**Thèse présentée à la Faculté de théologie  
de l'Université de Fribourg (Suisse)  
pour obtenir le grade de docteur**

**2013**

Approuvé par la Faculté de théologie sur la proposition des Professeurs Guido Vergauwen  
OP (1<sup>er</sup> rapporteur) et Jean-Claude Wolf (2<sup>ème</sup> rapporteur).

Fribourg, le 11 avril 2013. Prof. Franz Mali, Doyen

## Remerciements :

A mes parents ;

A *Renovabis* et à la Conférence des évêques des Etats-Unis ;

Aux Professeurs Barbara Hallensleben, Tiziana Suarez-Nani, Guido Vergauwen, Dominic O'Meara, Jean-Claude Wolf et Philippe Lefebvre ;

Aux communautés du Salésianum, du Séminaire de Sion, de l'Œuvre Saint-Paul, du Carmel de Develier, de l'Abbaye de la Maigrauge, de la Présentation de Marie, de Grand Saint-Bernard ;

Aux sœurs de l'Ermitage Saint Jean de la Croix ;

Aux familles Gerbex, Hemmer, Schumacher ;

A Mme Maria Simonet ;

A tous ceux qui m'ont encouragé et inspiré !



## Table des matières / contents

<b>Sigles utilisés pour les œuvres de Lévinas</b> .....	5
<b>Introduction</b> .....	7
Le contexte de notre étude dans l'ensemble des recherches faites sur l'œuvre de Lévinas ..	7
L'état de la recherche [ <i>Status quaestionis</i> ] .....	8
La genèse du texte levinassien : la question des influences et des interactions philosophiques .....	17
Vers une méthode : philosophie et théologie .....	24
La démonstration de la structure « ontologie-responsabilité-proximité-tiers-justice » .....	30
<b>1. « L'asymétrie infinie »</b> .....	34
1.1 La manière dont la responsabilité procède de l'être / l'essence. L'an-archie .....	34
1.1.1 Entrer dans le discours ontologique .....	34
1.1.2 L'ontologie spécifique .....	39
1.1.3 Sortir du langage de l'être .....	46
1.1.4 « L'an-archéologie » de la responsabilité : « coupable » .....	55
1.2 « Je-Tu » : les relations entre deux personnes .....	68
1.3 L'intersubjectivité .....	72
1.4 L'autre comme celui qui me détermine .....	76
1.5 L'autre : prochain ou lointain ? .....	80
<b>2. La caractéristique de la proximité : « spatiale » et « morale »</b> .....	84
2.1 La suite de l'élaboration d'un concept .....	84
2.1.1 Le prochain, l'autre, l'Autre, autrui : sujet de la théologie négative ? .....	84
2.1.2 L'apparition du terme .....	91
2.2 Les aspects spatiaux de la proximité .....	95
2.2.1 Spatiale ou morale ? .....	95
2.2.2 Architecture et architectonique .....	105
2.2.3 La métaphore de la lumière .....	108
2.2.4 Quitter le lieu .....	112
2.3 La jouissance, la sensibilité et la subjectivité dans le conditionnement de la proximité .....	117
<b>3. L'arrivée du tiers</b> .....	137
3.1 La limite de la responsabilité infinie : la troisième personne et la société .....	137
3.2 Les conditions de l'Etat en tant qu'institution de la justice .....	144
3.3 La délimitation du totalitarisme .....	149
3.3.1 La bonté .....	149
3.3.2 Dostoïevski : com-passion .....	153
3.3.3 Joseph de Maistre .....	155
3.3.4 Vassili Grossman .....	159
3.3.5 La bonté pré-rationnelle selon les <i>mitnaguedim</i> .....	167
<b>4. La reconstruction d'une société post-totalitaire : le passée et la consolidation</b> .....	170
4.1 La simultanéité des solutions .....	170
4.2 L'accord du survivant et les exigences extrêmes .....	179
4.3 Jugement de l'histoire .....	187
<b>Conclusion : difficile justice et difficile pardon</b> .....	198
<b>Bibliographie</b> .....	203

### Sigles utilisés pour les œuvres de Lévinas

ADV	<i>L’Au-delà du verset</i>
AE	<i>Autrement qu’être ou au-delà de l’essence</i>
AQS	<i>Autrement que savoir</i>
AT	<i>Altérité et transcendance</i>
CDC	<i>Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1</i>
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l’idée</i>
DE	<i>De l’évasion</i>
DL	<i>Difficile liberté</i>
DMT	<i>Dieu, la mort, le temps</i>
DO	<i>De l’oblitération</i>
DSS	<i>Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques</i>
EDE	<i>En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger</i>
EE	<i>De l’existence à l’existant</i>
EI	<i>Éthique et Infini</i>
EL	<i>Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?</i>
EN	<i>Entre nous. Essai sur le penser-à-l’autre</i>
HAH	<i>Humanisme de l’autre homme</i>
HN	<i>A l’heure des nations</i>
HS	<i>Hors sujet</i>
IdI	<i>Intrigue de l’Infini</i>
IH	<i>Les Imprévus de l’histoire</i>
LC	<i>Liberté et commandement</i>
NP	<i>Noms propres</i>
PS	<i>Parole et silence. Œuvres 2</i>
PT	<i>Positivité et transcendance</i>
QLT	<i>Quatre lectures talmudiques</i>
SMB	<i>Sur Maurice Blanchot</i>
TA	<i>Le Temps et l’Autre</i>
TI	<i>Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité</i>
TEI	<i>Transcendance et intelligibilité</i>
TIPH	<i>Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>

- Les sigles pour les œuvres de Lévinas dans les différentes recherches :

AQS=AS ; EDE= EDEHH ; DQVI=DDQVI ; DSS=DSAS=DS; HAH=HH ; SMB=MB ;  
TIPH=THI ; TEI=TIIn etc.

- Autres sigles pour les publications de Lévinas et de la littérature secondaire :

CEL        *Les Cahiers d'études lévinassiennes*

CNS        ROLLAND, Jacques (éd.), *Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Lagrasse, Verdier, 1984

Cérisy      GREISCH, Jean ; ROLLAND, Jacques (dir.), *Emmanuel Lévinas : l'éthique comme philosophie première : actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986*, Paris, Cerf, 1993.

Herne      CHALIER, Catherina, ABENSOUR, Miguel, (dir.), *Emmanuel Lévinas. Les Cahiers de l'Herne*, Paris, Editions de l'Herne, 1991.

- Autres sigles :

NRT    *Nouvelle Revue Théologique*

RMM    *Revue de Métaphysique et de Morale*

RPL    *Revue philosophique de Louvain*

RSR    *Recherches de Science Religieuse*

RT      *Revue Thomiste*

YFS    *Yale French Series*

- Les sigles pour les textes de l'Écriture Sainte :

TOB    Traduction Œcuménique de la Bible ;

BJ      Bible de Jérusalem ;

Pour les sigles des livres bibliques, nous suivons la Bible de Jérusalem.

- Les sigles pour les documents de l'Église cités dans la thèse :

GS = *Gaudium et Spes*, Concile Œcuménique Vatican II

FR = encyclique *Fides et Ratio* ;

VS = encyclique *Veritatis Splendor*

## Introduction

### Le contexte de notre étude dans l'ensemble des recherches faites sur l'œuvre de Lévinas

Que peut-on encore dire sur Lévinas ? Qu'est-ce qui n'a pas encore dit ? En essayant de répondre à ces questions, nous souhaitons tout naturellement encourager en quelque sorte la lecture des textes mêmes de Lévinas et, en plus, proposer une clé de lecture possible. C'est là que nous voyons la possible nouveauté de notre recherche qui essaye d'être également une suite des études précédentes sur la pensée lévinassienne.

Dans quel sens proposons-nous une clé de lecture ? S'agit-il d'un nouveau commentaire, d'une explication, d'une interprétation ? Ouvre-t-on une porte insoupçonnée pour entrer dans cet univers énigmatique de l' « au-delà de l'être » ?

Une des introductions dans la pensée de Lévinas devenue classique, celle de Petrosino et Rolland, s'appelle *La Vérité nomade*.<sup>1</sup> Si on peut parler d'un itinéraire<sup>2</sup>, s'agit-il aussi d'une piste à suivre ? Cette question nous amène à la possibilité de penser à un mouvement, la poursuite d'une trace et aussi d'une certaine causalité et téléologie interne d'une pensée. Lévinas découvre les tensions qui rassemblent les exigences éthiques, les valeurs et les lois du visage en tant que commandement et impératif. La responsabilité est ainsi le contexte primordial et incontournable de tout être doué de raison et donc libre, conscient de sa liberté et de son choix. La tension qui se transforme en un mouvement vers l'autre se manifeste en tant que proximité : celle du prochain biblique mais aussi celle du membre de la société, celle de la communion. Notre étude suit donc ce mouvement dès le possible commencement que nous essayons de nommer "entrée dans l'être" jusqu'aux étapes bien définies de notre rencontre avec autrui et avec le tiers. Ce mouvement suit une trame ou un schéma qui pourrait servir d'étalon à de multiples situations et leur analyse éthique. Evidemment, il s'agit d'une éthique extrême pour montrer que les vrais enjeux sont ailleurs et que les réflexions sur la justice ne sont que les dernières questions à poser, comme la solution de toutes les autres situations où la personne est devant un choix et doit prendre une décision concrète. Ainsi, le but de notre recherche est de clarifier ce mouvement et prêter une attention particulière à la notion de la proximité dans le contexte de la responsabilité lévinassienne. Nous allons montrer que la réception de la philosophie de Lévinas n'a pas encore suffisamment expliqué notre thème. Pour compléter cette lacune nous proposons la présente étude.

Chaque auteur et chaque publication traités dans le sous-chapitre suivant expliquent un certain aspect des recherches que nous pourrions utiliser comme base à notre étude. Il ne

---

<sup>1</sup> Cf. PETROSINO, Silvano, ROLLAND, Jacques, *La vérité nomade*. Introduction à Emmanuel Lévinas, Paris, La Découverte, 1984.

<sup>2</sup> Cf. *TI*, pp. 37-39 ; HANSEL, Georges, *De la Bible au Talmud*, [suivi de] L'itinéraire de la pensée de Lévinas, Paris, Odile Jacob, 2008.



s'agit pas d'un commentaire de la bibliographie secondaire mais plutôt d'une certaine conclusion qui nous mène à de nouvelles pistes de recherche.

### **L'état de la recherche [*Status quaestionis*]**

Notre étonnement devant l'abondance des publications, même sur un thème limité, nous fait admettre qu'il est impossible d'établir une bibliographie exhaustive même sur une question déterminée. Comme c'est souvent le cas dans l'histoire de la philosophie, la prolifération des publications nous rappelle le phénomène de l'étude du Talmud. Aux textes de base, au corpus<sup>1</sup> s'ajoutent de nombreux commentaires, l'exégèse, les questions des élèves et les réponses ou les questions consécutives des Maîtres. Comment trouver la juste voie dans cette énorme quantité de textes, comment choisir ceux qui nous aident dans notre recherche ? La question méthodologique, à côté des questions sur le corpus lévinassien lui-même, concerne la bibliographie secondaire. Pourrions-nous envisager des ensembles ou des groupes de publications permettant une possible classification plus ou moins approximative ? Peut-on distinguer, entre ces études interdisciplinaires, une concentration particulière sur le sujet aussi concret et déterminé que le couple des concepts responsabilité-proximité ?

Actuellement, il existe plus de 5000 unités bibliographiques de la littérature secondaire concernant Lévinas.<sup>2</sup> Il est difficile de regrouper et classer les sujets traités : la thématique est large et souvent complexe. On peut se demander si, parmi ces études, apparemment l'ontologie et l'éthique sociale n'en occupent pas la partie la plus importante. Pour un large public, Lévinas est peut-être davantage connu pour ses réflexions sur le visage, l'autre, la responsabilité etc. Certains auteurs parlent des « lignes de force » et ce sont : la critique de l'ontologie, l'affirmation de la primauté d'Autrui et la quête de la justice.<sup>3</sup> Il n'est pas facile de répondre quels sont les thèmes « les plus connus » de la pensée de Lévinas. En ce sens, il est toujours utile de revenir aux introductions des grands spécialistes de Lévinas, mais aussi aux articles des encyclopédies philosophiques. En même temps, le proverbe « si tu as lu une page de Lévinas, tu as lu tout Lévinas » est toujours en vigueur. Probablement, comme les études qui se basent sur tout le corpus lévinassien, y compris les *Carnets de captivité*, pourraient être mentionnées « Préface générale » par Jean-Luc Marion et « Préface » par Rodolphe Calin et Catherine Chalié pour le premier volume des *Œuvres* de Lévinas.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, un corpus qui évolue avec chaque publication des inédits, bien qu'on puisse dire que « l'essentiel est déjà dit » dans les livres publiés du vivant de Lévinas. Les *Carnets de captivité* (= CDC, 2009) et *Parole et Silence* (= PS, 2011) montrent plutôt la genèse de la pensée, mais nous laissent aussi des surprises.

<sup>2</sup> Cf. aussi les bibliographies mentionnées à la fin de notre recherche. Nous présentons les bibliographies éditées séparément, les bibliographies publiées dans les recherches et les bibliographies en ligne.

<sup>3</sup> Cf. MEHRENBARGER, Gabriel, « Approches de la sagesse d'Emmanuel Levinas », dans *Etudes*, avril 1993 (3784), p. 497.

<sup>4</sup> Cf. MARION, Jean-Luc, « Préface générale », dans CDC, pp. I-VII ; CALIN, Rodolphe ; CHALIÉ, Catherine, « Préface », dans *Ibid.*, pp. 13-40. Cf. aussi COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*. Colloque du 4 octobre 2010 au collège des Bernardins, Paris, Lethielleux / Saint-Maur, Parole et silence, 2011 et PS, pp. 9-59.

Nombreuses sont les études sur sa pensée sociale ainsi que les recherches sur son ontologie et sur sa critique de Heidegger. De même, les essais, articles et livres sur les influences et les sources de la pensée de Lévinas ne nous manquent pas.

Dans l'introduction de sa bibliographie, en soulignant l'importance de l'œuvre de Lévinas, Roger Burggraeve propose à la fois la liste suivante des thèmes les plus importants :

Dans la philosophie actuelle de l'Occident, Emmanuel Levinas prend une place de plus en plus éminente. Ceci peut être attribué non seulement à sa critique radicale de Heidegger et de toute la philosophie occidentale, qu'il désigne comme « oubli de l'Autre » ou « égologie », mais surtout à l'impulsion originale qu'il a donnée à la pensée dialogale en explicitant les structures métaphysiques et éthiques de celle-ci.<sup>1</sup>

A cette vision de l'un des « pionniers » des recherches sur la pensée de Lévinas s'ajoutent sûrement de nombreuses questions relevées par les chercheurs des dernières décennies. Chaque fois qu'un chercheur s'apprête à commencer un exposé sur un aspect de la pensée lévinassienne, il doit prendre en considération les découvertes déjà faites et les analyses précédentes pour s'inscrire dans la longue file des chercheurs de la communauté scientifique.

Actuellement, nous avons à notre disposition au moins quatre bibliographies principales : la bibliographie en ligne de l'Institut d'Etudes Lévinassiennes<sup>2</sup> ; une autre bibliographie en ligne de l'Université d'Utrecht<sup>3</sup> qui est une continuation de celle de Burggraeve. Ensuite, la bibliographie de Burggraeve lui-même<sup>4</sup> reste d'actualité et sert de base grâce aussi à l'index thématique qui ouvre les pistes de la recherche dans la bibliographie secondaire de Lévinas. Finalement, la bibliographie éditée séparément et contenant diverses approches de la présentation – l'une chronologique et les deux autres alphabétiques – est celle de Patrick Fabre<sup>5</sup>. Les *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* complètent régulièrement, lors de chaque parution nouvelle, la liste des contributions publiées au cours de l'année ainsi que les recherches importantes qui n'ont pas été mentionnées auparavant. Ainsi, nous pouvons parler d'une bibliographie périodique ou périodiquement complétée.

Il reste la question de savoir, face à toutes les bibliographies se présentant comme des listes chronologiques ou alphabétiques, si nous arrivons à envisager le groupement des thèmes de ces publications. Une première confrontation des recherches ne répond pas toujours ni tout de

---

<sup>1</sup> BURGGRAEVE, Roger, *Emmanuel Levinas*. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985). Avec complément, 1985-1989, Louvain, Peeters, 1990, p. 11.

<sup>2</sup> <http://www.levinas.fr/levinas/bibliosecondaire/bibliographie.asp> consulté le 27 juin 2012.

<sup>3</sup> [http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Online\\_Bibliography.html](http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Online_Bibliography.html) consulté le 27 juin 2012. Le commentaire : This bibliography was first published in 2005; both online on this website and printed in the Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society (ISSN 1385-4739). The first edition was titled supplementary, honouring the great Levinas bibliography by professor Roger Burggraeve (Catholic University Leuven) covering 1929-1989, which the present online bibliography intends to continue. Journal of the Dutch-Flemish Levinas Society: [http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Journal\\_History.html](http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Journal_History.html) consulté le 27 juin 2012.

<sup>4</sup> BURGGRAEVE, Roger, *op. cit.* [2119 titres.]

<sup>5</sup> FABRE, Patrick, *Bibliographie d'Emmanuel Lévinas 1929-2005*, Institut d'Etudes Lévinassiennes, 2005. Il s'agit des publications en français.

suite à la question : trouverons-nous les conclusions d'une enquête déterminée dans tel article, telle contribution ou tel livre ? Pourtant, nous nous limitons à la partie des publications qui traitent – plus largement ou d'une manière plus restreinte – le sens de notre question. S'il s'agit d'une certaine structure à reconnaître, d'un certain nombre de questions corrélées, nous pourrions proposer la tentative de classification suivante.

**Premièrement**, nous devons énumérer les recherches plutôt générales sur la pensée de Lévinas. Les auteurs de ces publications s'achoppent habituellement à un problème – peut-être un faux problème dans le cas de Lévinas – à savoir la structure générale de sa pensée. Ils développent toutes sortes de synthèses et de présentations générales de la philosophie lévinassienne. Elles apparaissent déjà avec la montée de sa popularité. Le lecteur cherche une introduction à l'œuvre de Lévinas, et l'auteur lui propose une certaine approche de cette pensée. Il ne s'agit pas d'aspects secondaires mais bien plutôt de questions principales dont parle le philosophe. Ce groupe d'ouvrages nous aide à tenter une synthèse de sa pensée. Une telle synthèse peut nous servir de point de départ pour les recherches plus spécifiques.

Nous avons commencé notre thèse en mentionnant le livre de Silvano Petrosino et Jacques Rolland, *La vérité nomade* (1984). Il s'agit d'un bon exemple d'une introduction dans la pensée de Lévinas. Avant Petrosino et Rolland, un volume de Francis Guibal, *Et combien de dieux nouveaux* (1980) a paru sans oublier celui de Bernard Forthomme<sup>1</sup>. Ces ouvrages forment ensemble les premières synthèses destinées à découvrir l'importance de Lévinas.

En ce qui concerne notre sujet, c'est l'unanimité des lecteurs à propos du rapport direct entre la responsabilité et la proximité chez Lévinas. La proximité est comme un concept corrélaté à celui de la responsabilité. Nous découvrons de plus en plus que la proximité est la condition nécessaire pour la réalisation de cette obligation de la responsabilité et comme le lieu même de son exercice.

Comme nous venons de le dire, la pensée lévinassienne continue de se développer et à « grandir » d'une façon assez particulière. A cette étape, pour un moment fixé, elle est contenue dans les publications accessibles mais déjà, les lecteurs attentifs font des commentaires qui aideront par la suite à entrer dans une coopération créative avec l'auteur lui-même. On pourrait ajouter à ce **deuxième** groupe les introductions moins générales, plus fragmentaires mais aussi – plus spécifiques – de la pensée lévinassienne. Ainsi, Jacques Derrida dans son article « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas »<sup>2</sup> propose une telle approche quelque peu polémique. Les questions que l'auteur pose au philosophe de la responsabilité travaillent Lévinas, et Derrida reçoit la réponse à

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*.

<sup>2</sup> La première publication dans *RMM* n° 3 (juillet-septembre 1964), reprise dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, rééditée en 1979, 1983, 1994, 1997, 2006.

nombre de ses questions dans la suite de l'œuvre levinassienne.<sup>1</sup> Nous y reviendrons au chapitre sur les influences de Lévinas.

Dans la même lignée, un **troisième** groupe contient les recherches de plus en plus spécialisées sur tel ou tel aspect de la pensée levinassienne. Le livre d'Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics* paraît en 1974<sup>2</sup>. L'auteur ouvre la discussion et formule assez précisément le problème de l'éthique métaphysique jusqu'alors caché sous d'autres « masques ». Wyschogrod suppose que la responsabilité levinassienne trouve son fondement dans le contexte d'une quête de la structure métaphysique. Elle consacre plusieurs chapitres aux questions qui ont un rapport direct avec notre recherche.

Simonne Plourde (1996)<sup>3</sup> essaie de formuler parmi d'autres la connexion entre responsabilité et proximité. Cette position de la proximité par rapport à la responsabilité pré-originelle nous rappelle l'aspect moral et éthique de la proximité. Elle est d'abord le lieu – avec toutes les réticences et distances – de la réalisation de cette « obligation ». Nous en parlerons à notre chapitre 2.1.

Bernard Forthomme, dans son livre *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas* (1979)<sup>4</sup>, propose une vision générale sur la pensée levinassienne en l'examinant sous l'angle de la métaphysique. Ainsi nous découvrons déjà les tensions et la dynamique interne de cette pensée. Les réflexions sur l'ontologie levinassienne nous aident à mieux comprendre cette pensée paradoxale. Par la suite, les parties qui nous intéressent le plus sont celles que l'auteur consacre au jugement de l'histoire (pp. 309-322) et à la souffrance et à la substitution (pp. 397-407). Rappelons que Forthomme a publié l'article « Structure de la métaphysique levinassienne »<sup>5</sup> une année plus tard. En reprenant les thèmes et la terminologie de son livre, il essaie de présenter une synthèse de son ouvrage de 438 pages. Nous découvrons qu'en parlant de la structure de la pensée, l'auteur souligne

---

<sup>1</sup> Cf. *infra* ; cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 26.

<sup>2</sup> Cf. WYSCHOGROD, Edith, *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics*, The Hague, M. Nijhoff, 1974.

<sup>3</sup> Cf. PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*. Guide de lecture, Paris, Cerf, 1996.

<sup>4</sup> Cf. FORTHOMME, Bernhard, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La Pensée universelle, 1979. Selon la bibliographie Fabre, il s'agit du premier livre sur Lévinas paru en français, cf. la bibliographie chronologique, p. 117. Cf. chronologiquement l'apparition des grandes recherches d'après la bibliographie secondaire de Burggraeve : Burggraeve, n°562: MARTIN, J., *Présence de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas* (doctorat en philosophie), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 12 juillet 1963, 200 p. Pour le résumé, cf. *RPL*, 61 (1963), 3<sup>e</sup> série n° 72, novembre, p. 735. (Voir aussi n. 260) ; Burggraeve, n°572. DE GREEF, J., *Discours et parole. Etude sur la pensée du langage chez Levinas* (doctorat en philosophie), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1969, 367 p. Pour le résumé, cf. *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (1969), 3<sup>e</sup> série n° 96, novembre, pp. 681-682. Wyschogrod est la première à éditer un livre sur la philosophie de Lévinas (1974) : à la base, c'est sa thèse de doctorat de 1970.

<sup>5</sup> FORTHOMME, Bernard, « Structure de la métaphysique levinassienne », dans *RPL*, vol. 78, 1980, pp. 385-399.

l'importance de la détection d'une vision particulière d'un « quintuple mouvement » (p. 385) qui serait caractéristique à Lévinas.<sup>1</sup>

Dans notre présentation de la structure repérée de l'éthique lévinassienne, nous verrons que souvent les structures proposées par les chercheurs ne prennent pas une forme concrète qu'on pourrait exprimer par un schéma. Pourtant, en parlant de la recherche d'une structure correspondante, nous voudrions voir une visualisation de ce qui renvoie à la construction.<sup>2</sup> Elle sera considérée comme le mode de définition selon laquelle la proximité mais aussi tout élément trouvant sa place dans ce « système » dynamique prend une position par rapport aux autres concepts ou notions s'éclaircissant les uns les autres.<sup>3</sup>

Parmi les conclusions, nous pouvons rappeler que ces introductions et les manuels relatifs à la philosophie lévinassienne sont nombreux. A notre avis, nous devrions d'abord consulter les « commentaires classiques » et les « commentaires des classiques » de Lévinas. Ce qui compte, ce sont plutôt des encouragements pour compléter les études déjà existantes.

Un **quatrième** groupe de publications traite la notion même de la proximité selon Lévinas. Comme un des exemples d'une recherche de la « généalogie du concept », nous devrions mentionner le livre de Joseph Libertson *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and communication*<sup>4</sup>. Dans les pages consacrées à Lévinas, l'auteur montre les liaisons que la notion de 'proximité' garde et acquiert dans la pensée lévinassienne. Nous y reviendrons dans notre chapitre 2.1, mais déjà maintenant, nous constatons que Libertson nous a laissé une des meilleures recherches sur la proximité en tant qu'expression de la communication, à la fois l'insérant dans le contexte d'une étude comparative et juxtaposant ainsi les trois grands penseurs.

Les passages qui concernent le plus notre sujet sont : le chapitre IV, « Proximity and Philosophy » (pp. 173-222) ainsi que les sous-chapitres « Cogito and Temporality in Proximity » (pp. 260-273) et « Separation in Proximity » (pp. 310-318). Bien que l'auteur montre la place et la spécificité du concept, son contexte général au sein de l'éthique et de la

---

<sup>1</sup> Cf. *ibid.* : « Une réflexion sur l'immanence » (p. 385) ; « l'immanence du Moi-même » (p. 387) ; « la transcendance » (p. 388) ; « une métaphysique de l'Eros », « une approche de la "relation" » (p. 390) ; « Au-delà de l'ontico-ontologique ou la subjectivité comme hétéro-immanence » (p. 397).

<sup>2</sup> De telles schémas nous trouvons, par ex., chez SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 44 et 65 ; *IDEM.*, *L'humanité de l'homme*. Levinas vivant II, Paris, Klincksieck, 2011, pp. 146 et 169 ; PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>3</sup> Cf. FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre*. Levinas et la signification, Paris, PUF, 2010, plus particulièrement le chapitre VII, « Contact et proximité » (pp. 77-86), y compris le sous-chapitre « Une proximité superlative » (pp. 77-81) ; ainsi que les autres sous-chapitres : « De la proximité à la subjectivité » (pp. 87-91) ; « L'invisible de la Bible et le Bien au-delà de l'être » (pp. 169-174) ; le chapitre XIX « L'intervention du tiers » (pp. 221-232), y compris les sous-chapitres « Duo ou trio ? » (pp. 221-225) ; « La correction de l'asymétrie » (pp. 225-229) et « Retour sur le point de départ » (pp. 229-232) ; ensuite d'autres sous-chapitres comme « Proximité et défi de justice » (pp. 233-236) ; « D'une troisième personne à l'autre » (pp. 243-245) ; « Du tiers à Dieu » (pp. 261-265) ; « Aux confins du nihilisme » (pp. 267-269).

<sup>4</sup> LIBERTSON, Joseph, *Proximity*. Levinas, Blanchot, Bataille and communication, The Hague, Boston [etc.], M. Nijhoff, 1982.

philosophie morale est encore pourtant à développer. Visiblement, son souci est de montrer d'abord sa signification phénoménologique. Comme Jacques Derrida, Libertson aussi reçoit les réponses à ses questions dans la suite de l'œuvre de Lévinas. Le philosophe fait référence à ce livre dans son *Entre nous*.<sup>1</sup>

Dans ce même groupe, nous pouvons ajouter l'étude de Jean-Michel Salanskis, « Lévinas et la question de l'espace »<sup>2</sup> qui porte sur le thème de la spatialité. Dans l'introduction générale que Salanskis nous propose, ce chapitre témoigne d'un regard très attentif sur le rôle de la proximité en tant que concept contenant les aspects spatiaux. Il est bien placé entre les autres thèmes de la spatialité que nous aussi, nous allons traiter au chapitre 2.1.2.<sup>3</sup>

En nous arrêtant aux recherches de Libertson et de Wyschogrod, nous devons traiter un autre aspect de l'approche de la bibliographie secondaire, celui qui concerne la langue. Nous pouvons parler des questions de traduction et considérer une bonne traduction du texte originel comme un commentaire. Si le traducteur est un grand spécialiste du philosophe, il donne son interprétation du texte en se basant sur le corpus de Lévinas. Ainsi, le meilleur exemple pourrait être les traductions d'Alphonso Lingis en anglais<sup>4</sup>.

Quant à la littérature secondaire elle-même en langues étrangères, nous découvrons une diversité de regards et d'interprétations. Nous la considérons comme une nouvelle approche de la même pensée lorsqu'elle est située dans un milieu différent de celui de Lévinas. La question de la langue et du contexte culturel en tant que conditions de la compréhension d'une philosophie reste toujours actuelle. Elle est d'autant plus importante dans le cas de Lévinas car celui-ci prétend à un universalisme. En mentionnant le tiers-monde<sup>5</sup> et les soucis sociaux au sein de la théologie de la libération<sup>6</sup>, Lévinas souligne que la mise en contexte différent peut poser des problèmes. Nous reviendrons à cette question dans notre chapitre 4.1. En cherchant la réponse quant au rôle des autres langues et autres cultures réceptrices, on ne peut négliger la synthèse des différentes cultures dans la personnalité même du philosophe, et nous en parlerons dans la suite de notre introduction en traitant les influences et les interactions philosophiques de la pensée lévinassienne.

Mais, un **cinquième** groupe de la littérature secondaire contient de telles études sur les interférences entre Lévinas et d'autres penseurs. En parlant des inspirations de Lévinas, nous verrons que les chercheurs mentionnent plusieurs auteurs que Lévinas analyse. Nous

---

<sup>1</sup> Cf. *EN*, p. 229, n. 1.

<sup>2</sup> Dans SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, op. cit., pp. 129-160.

<sup>3</sup> Sur la notion de la proximité, cf. aussi BUCHS, Katharina, *L'éthique de responsabilité ou l'homme responsable chez Lévinas*, Fribourg, [licence], 2001.

<sup>4</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, Dodrecht, Martinus Nijhoff, 1987; *IDEM.*, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, The Hague, Martinus Nijhoff / Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press, 1969; *IDEM.*, *Otherwise Than Being or Beyond essence*, Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2008.

<sup>5</sup> Cf. *DL*, p. 12 ; *AT*, p. 139.

<sup>6</sup> Rencontre avec les étudiants sud-américains en Belgique. Cf. *DQVI*, pp. 131-132.

rappelons surtout l'importance de Husserl, de Heidegger, de Rosenzweig, de Buber et de Marcel. A un autre degré, il s'agira de Hegel, de Kierkegaard et des romanciers et poètes russes, comme par exemple Dostoïevski et Grossman. Ainsi, on pourrait élaborer toute une liste des nombreuses études comparatives<sup>1</sup> où les chercheurs montrent les interférences et les influences des autres philosophes.

En étudiant la bibliographie secondaire, nous remarquons des livres et articles consacrés à la pensée de Lévinas, des œuvres et des recherches où l'auteur est mentionné et aussi une autre partie de cette littérature secondaire liée à notre sujet mais qui ne parle pas explicitement de Lévinas. A ce **sixième** groupe nous pouvons ajouter les recherches sur Dostoïevski<sup>2</sup> ainsi que les publications parallèles aux écrits lévinassiens sur le judaïsme.

Le choix parmi les nombreuses unités bibliographiques pose encore un problème. Nous n'avons pas toujours la possibilité de détecter la vraie importance de telle ou telle recherche avant de l'avoir lue – parfois même tout entière – tellement les titres des chapitres et même le titre principal sont éloignés de la terminologie classique, substituant une terminologie particulière de l'auteur ou d'une école. La manière des blocs élargis pourrait être mentionnée en présentant, par exemple, les œuvres de Catherine Chalié, notamment son livre *La trace de l'infini* et quelques recueils des essais de la première décennie de notre siècle. Il s'agit probablement d'une tentative de présenter Lévinas comme un auteur déjà beaucoup analysé et bien connu du lecteur. Ces livres ont un intérêt particulier pour les connaisseurs et les chercheurs spécialisés de Lévinas, laissant pourtant parfois confondre un lecteur moins familiarisé avec son œuvre.

Nous avons mentionné les recherches générales sur Lévinas. Chaque fois, elles prennent en considération les publications récentes et complètent ainsi la continuité de la communauté scientifique.<sup>3</sup> Pourtant, la meilleure façon d'avoir une vision globale sur le champ des recherches sont les colloques consacrés à la pensée lévinassienne et la publication des conférences des intervenants. Ils forment un **septième** groupe des études marquées surtout par leur actualité et nouveauté.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> La liste de « toutes » les études comparatives accessibles : par ex., « Lévinas-Sartre » *CEL* n°5, 2005 ; « Lévinas-Rosenzweig » *CEL* n°8, 2009 etc.

<sup>2</sup> Par ex., les recherches : GROSSMAN, Leonid, *Dostoïevski*, [trad. du russe par Michèle Kahn], Moscou, Ed. du Progrès, 1970 ; LAUTH, Reinhard, *Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1950 ; MAURINA, Zenta, *Dostojewskij. Menschengestalter und Gottsucher*, Memmingen, Maximilian Dietrich Verlag, 1952.

<sup>3</sup> Cf. AKAMATSU, Etienne, *Comprendre Lévinas*, Paris, Armand Colin, 2011, pp. 293-294.

<sup>4</sup> Cf. aussi les colloques : RASSIAL, A., RASSIAL, J.-J. (éd.), *L'interdit de la représentation. Colloque de Montpellier, 1981*, Paris, Seuil, 1984 ; « Ethique comme philosophie première » (1986) ; FROGNEUX, Nathalie, MIES, Françoise (éds), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-22 mai 1997), Paris, Cerf / Namur, Presses universitaires de Namur, 1998 ; HALPÉRIN, Jean ; HANSSON, Nelly (éds), *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI<sup>e</sup> Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998 ; COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*, op. cit.

Examinons la liste des participants au Colloque International « Emmanuel Levinas. Lectures de *Difficile liberté* » qui s'est déroulé du 4 au 9 juillet 2010 à Toulouse ainsi que le nombre des sujets qui y furent traités. Parmi les 155 intervenants de la liste des 'Speakers and Moderators', nous relevons les noms de spécialistes de Lévinas ayant publié de nombreuses recherches ainsi que « la nouvelle génération » des chercheurs qui trouvent chez Lévinas une façon de se situer dans l'époque contemporaine. De même, les thèmes des conférences, des sessions et des ateliers reflètent bien non seulement la problématique du livre *Difficile liberté* mais aussi de l'œuvre entière de Lévinas. A notre attention sont proposés des ateliers divers. D'abord, on peut signaler les ateliers qui traitent les questions portant sur les liens entre Lévinas et Heidegger, Rosenzweig, Arendt, Brunschwig, Kant, Hegel et Simone Weil. Ensuite, dans l'ordre de la liste proposée, les thèmes particulièrement chers à Lévinas : l'altérité, l'éthique et l'Esprit, la religion des adultes, la liberté, le messianisme, l'éducation, Israël, le féminin, le judaïsme, le langage. Suit la question d'actualité permanente : la politique. Enfin, des thèmes d'une importance particulière pour notre recherche sont « Levinas et le christianisme » ainsi que « Le rationnel et le religieux ». Les problèmes relevés par l'atelier « L'Extrême-Orient » nous servent d'exemples de contextualisation. La contribution de Liping Wang s'intitule « Que signifie "être occidental" pour Levinas, et l'écho de cette pensée dans la philosophie chinoise contemporaine ». L'atelier se penche aussi sur le problème de la philosophie transculturelle. Plus près de nous, l'atelier franco-ukrainien et particulièrement la conférence de Marie-Anne Lescourret, « Coupable et / ou responsable, Levinas et Dostoïevski » nous aident à revenir au contexte du territoire dominé par la culture russe qui a considérablement marqué le philosophe et lui a laissé l'illustration du principe de la responsabilité asymétrique et infinie. Nous traiterons davantage cette question dans notre chapitre 1.1.4.

Lors de l'analyse des commentateurs de Lévinas, nous constatons que tous ne sont évidemment pas d'accord avec lui. Ces lectures « contestataires » forment un **huitième** groupe de la littérature secondaire. Alain Badiou dans son *Ethique. Essai sur la conscience du Mal*<sup>1</sup> parle de quelques aspects de l'éthique lévinassienne. Il apporte une vision très pointue.<sup>2</sup> Dans le courant plutôt critique des lecteurs de Lévinas, Badiou se trouve parmi ceux qui rappellent un point susceptible de contestations. Comme Labbé<sup>3</sup>, Vandavelde<sup>4</sup> et Wolf<sup>5</sup>, il suit plutôt la non-acceptation de l'asymétrie. La réciprocité dans l'éthique, une certaine équité et justice ne sortent pas de leurs limites.

<sup>1</sup> Cf. BADIOU, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2009.

<sup>2</sup> Cf. WALCH, Emmanuel, *La position de l'autre dans la relation éthique chez Emmanuel Levinas*. Mémoire de Maîtrise, Strasbourg, Université des Sciences Humaines, 1996, pp. 54-66. [Le chapitre « Alain Badiou : La nécessaire reconnaissance du Même. Critique philosophique. »]

<sup>3</sup> Cf. LABBÉ, Yves, « Apologie philosophique de la réciprocité », dans *NRT*, Tome 131/n°1 (janvier-mars 2009), pp. 65-86.

<sup>4</sup> Cf. VANDEVELDE, Guy, « L'« Autrement qu'être » ou la foi opérant par la charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce », dans *NRT* 1993, vol. 115, n° 5, pp. 699-715.

<sup>5</sup> Cf. WOLF, Ernst, *De l'éthique à la justice*. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas (Phenomenologica 183), Louvain, Springer, 2007.



Salomon Malka rappelle aussi les objections de Didier Franck. Malgré le fait que Franck soit un lecteur très fidèle et plutôt « positif » de Lévinas, il ne cache pas les contradictions trouvées dans l'œuvre du penseur. Il les résume ainsi :

Dire que l'être, c'est le mal, dire que vous êtes coupables d'être, c'est énorme. Ce n'est pas biblique non plus d'ailleurs, parce que la création est bonne. Je ne vois pas comment on peut affirmer une telle proposition. Et en même temps, je vois bien qu'elle soutient l'ensemble chez lui.<sup>1</sup>

Ce qui nous concerne, c'est la tension voulu ou simplement découverte qu'on ne peut pas nier dans la confrontation de l'ontologie et de la Catastrophe. Nous verrons par la suite, notamment dans notre partie IV, que cette 'bonté de la créature' ne trouve pas un point de repère dans le monde après la chute.

Comme une tendance plutôt nouvelle dans les recherches sur la pensée lévinassienne apparaissent les analyses des inédits. Elles forment le **neuvième** groupe de la littérature secondaire. Après la sortie du deuxième volume des textes non encore publiés de Lévinas, nous rencontrons de plus en plus de recherches sur les inédits. Ainsi, nous découvrons une certaine structure de la pensée qui devient visible en suivant minutieusement la genèse de l'œuvre lévinassienne. Nous verrons par la suite que cette partie des travaux nous fournit une possibilité d'interprétation et de meilleure compréhension de sa philosophie. Pourtant, il serait plutôt difficile de trouver des recherches particulières consacrées à la thématique de notre thèse.<sup>2</sup>

Les titres énumérés montrent bien que la littérature concernant notre question est abondante et on a de la peine à y discerner un fil conducteur. De nombreuses recherches touchent la thématique de la proximité dans le contexte de la responsabilité et toute la structure qui la concerne. Pourtant, il y a des limites que nous essayons de dépasser dans notre recherche en comblant les lacunes. Le reste des publications à traiter sera mentionné au cours de la recherche dans les chapitres correspondants.

---

<sup>1</sup> MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 281, cf. aussi pp. 280-282. Cf. AE, p. 193 : « la bonté originelle de la création ».

<sup>2</sup> Cf. COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*, op. cit.

## La genèse du texte lévinassien : la question des influences et des interactions philosophiques

Comment aborder les textes de Lévinas ? Comment découvrir le sens des passages parfois aussi difficiles que décourageants ? De laquelle manière Lévinas a-t-il écrit ? Avait-il une méthode ? Laquelle ? Et pour découvrir cette méthode, comment procéder ? Comment rejoindre sa pensée et comment la suivre ?

Le spectre des méthodes appliquées aux recherches et aux études lévinassiennes est large.<sup>1</sup> Souvent, il s'agit de méthodes particulières, individuelles, qui prennent leur origine dans la manière elle-même de penser. C'est pourquoi il est important de remarquer les structures de la pensée lévinassienne : la répétition des "vagues" formées par les groupes explicatifs des concepts clés :

Le développement des thèmes [...] se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage : répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit.<sup>2</sup>

Si l'on trouve vraiment des groupes explicatifs, alors, peut-on être d'accord quant aux « titres »<sup>3</sup> donnés à ces structures de la pensée ? S'agit-il vraiment d'une composition dans le sens où on dit, par exemple, la composition architecturale ou l'architecture de la pensée tout court ?<sup>4</sup>

Les textes sont des lieux et des territoires de la vie et du jeu de la pensée. Ils sont commandés et demandés par les circonstances et les conditions concrètes. De même, tout l'ensemble de la production littéraire et philosophique suit plus ou moins une causalité fragile et éphémère : celle de la nécessité de dire, de la demande, de la question et de l'interrogation.<sup>5</sup> La réponse du sage est adressée aux visages qui attendent, mais aussi aux sourds et aux aveugles sur le bord d'un gouffre qui ne pourront jamais entendre le cri d'avertissement, et pourtant, un cri nécessaire, inévitable et inéluctable. La répétition des choses déjà dites est l'humiliation pour l'orateur. Pourtant, c'est à nous, les interlocuteurs, de repérer les moindres modifications dans ces répétitions, avec la conscience grave devant la pertinence des découvertes et des étonnements du sage. La répétition crie l'importance du discours, elle ne nous rejette pas dans le désenchantement ou le désappointement devant l'apparence d'une redondance ! Ainsi nous

---

<sup>1</sup> Cf. la suite de l'introduction et le chapitre « Simultanéité des solutions » (4.1) ; dans une certaine approximation, on peut y parler des méthodes herméneutiques et comparatives.

<sup>2</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 2006, p. 124, note 1. Quoiqu'il s'agisse tout d'abord de la *Totalité et Infini*, la méthode sera appliquée aussi par la suite. Cf. aussi PONZIO, Augusto, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas. Suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 23-24. Cf. plus loin les explications sur la structure.

<sup>3</sup> C'est-à-dire, les tentatives d'appeler les éléments, les ensembles et les noyaux de la pensée qui s'expriment par le texte. Cette façon différente s'ajoute aux autres méthodes pour définir les sujets dont on parle dans le texte mais aussi définir les limites des fragments où on parle d'un sujet concret.

<sup>4</sup> Cf. notre chapitre 2.1 sur l'architectonique.

<sup>5</sup> Cf. *TI*, p. 196-197.

arrivons à la signification des « structures » ou plutôt des « éléments de la structure » de la pensée lévinassienne.

Suivre un développement de la pensée pour repérer une structure interne, cela signifie aussi découvrir les influences qu'un auteur a subies. Parmi les méthodes qui ne traitent qu'un seul aspect de la pensée, il y en a une qui pourrait nous indiquer, approximativement, les influences et les inspirations. On pourrait l'appeler « critique des sources » bien que, par rapport à la critique textuelle, nous serions entre une approche diachronique et synchronique. En ce sens, nous pourrions répéter les précisions de Lévinas dans sa lecture de Husserl :

Notre but et notre méthode ne sont pas historiques. Nous n'avons pas l'intention de rechercher l'origine des concepts husserliens dans l'histoire de la philosophie.<sup>1</sup>

Paradoxalement, dans tout ce qui relève et dépend de Husserl chez Lévinas, celui-ci sera toujours fidèle à cette attitude envers une pensée qui reste vivante, même si un jour tout sera publié jusqu'aux moindres notes et aux plus petites ébauches.

Quelles sont les sources de Lévinas? Parallèlement aux textes husserliens et à *Sein und Zeit* de Heidegger qui forment la base de la philosophie lévinassienne, Catherine Chalié<sup>2</sup> par exemple relève des sources juives : le Talmud, Rabbi Haïm de Volozine, Franz Rosenzweig<sup>3</sup>, Martin Buber et d'autres.<sup>4</sup> Quant aux inspirations venant de la littérature russe, nous avons de nombreuses recherches. Dans le recueil d'articles *Lévinas et la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle*, Alain Paul Toumayan<sup>5</sup> montre les éléments que Lévinas emprunte à la littérature française. Jean-Marc Narbonne écrit sur Lévinas néo-platonicien<sup>6</sup>. Finalement, on rencontre chez lui Descartes<sup>7</sup>, souvent à travers la phénoménologie de Husserl et Heidegger.<sup>8</sup> Ce ne sont que quelques auteurs – pour ne citer que les plus importants et pour ne pas établir une longue liste des recherches faites. La question de l'étude comparative reste toujours actuelle quoique la

---

<sup>1</sup> TIPPH, p. 13. Cf. la suite de cette citation sur la spécificité de la pensée phénoménologique. Cf. EN, pp. 137-138 [éd. 1991 ; interview avec Fornet R. et Gomez, A. : « Philosophie, Justice et Amour »] sur l'influence de Rosenzweig, Buber et Gabriel Marcel.

<sup>2</sup> CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini*. Emmanuel Levinas et la source hébraïque, Paris, Cerf, 2002 ; *IDEM*, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 32, à propos des sources ou des influences lévinassiennes en général.

<sup>3</sup> Cf. par ex., CEL n°8 (2009) consacrés aux liens entre Rosenzweig et Lévinas. Cf. aussi SCHLEGEL, Jean-Louis, « Lévinas et Rosenzweig », dans CNS, pp. 50-70 ; DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 225, n. 1.

<sup>4</sup> Cf. Herne, pp. 287-351 : « Rencontres » – sur les liens entre Lévinas et autres penseurs ; pp. 353-404 : « Lettres carrées » – sur Lévinas et le judaïsme. Cf. plus particulièrement l'article de MOPSIK, Charles, « La pensée d'Emmanuel Lévinas et la Cabale », dans Herne, pp. 378-386 ; BANON, David, « Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas lecteur du Talmud », dans CNS, pp. 99-115 ; MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, *op. cit.*, pp. 283-284 ; DEWITTE, Jacques, « Indétermination et contraction ou de l'anneau de Gyges à l'Alliance », dans CEL n° 2 (2003), pp. 101-129, plus particulièrement p. 116 et aussi la note 12.

<sup>5</sup> Cf. TOUMAYAN, Alain Paul, « Levinas and French Literature », dans WEHRS, Donald R., HANEY, David P., *Levinas and Nineteenth-Century Literature*, Newark, University of Delaware Press, 2009, pp. 126-147. Voir aussi les chercheurs français.

<sup>6</sup> Cf. NARBONNE, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec*, Paris, Vrin, 2004 ; MATTÉI, Jean-François, « Platon et Lévinas : au-delà de l'essence », dans PT, pp. 73-87.

<sup>7</sup> Cf. BENOÎST, Jocelyn, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », dans PT, pp. 105-122.

<sup>8</sup> Cf. LESCOURRET, Marie-Anne, Emmanuel Levinas, *op. cit.*, surtout les pp. 34, 38, 42-48.

profondeur et le sérieux de la méthode diffèrent. Dans la bibliographie secondaire sur Lévinas, on trouve de nombreuses études comparatives et des recherches sur les inspirations de Lévinas, par exemple, Buber, Kierkegaard, Nietzsche, Hegel, Dostoïevski, etc. Le problème se pose aussi avec les auteurs qui sont présents chez Lévinas mais où la critique prévaut.<sup>1</sup> Quelle hospitalité de la pensée ?

Faut-il chercher de telles influences et des inspirations? Ne risque-t-on pas de tomber dans un matérialisme féroce ? Ne faudrait-il pas mieux cheminer dans les deux sources affirmées par lui-même ?<sup>2</sup> La première – grecque – contestée à la suite de Heidegger. La deuxième – juive – acceptée dans les significations les plus profondes. Les réflexions métaphysiques, puisées chez Dostoïevski et chez d'autres classiques de la littérature mondiale, prêtent leur questionnement et rendent fertiles les recherches philosophiques. Quant aux relations ou rapports entre le Talmud et les lectures, l'attitude reste la plus humble : nous sommes devant un texte beaucoup plus profond qu'on pourrait l'imaginer à première vue, surtout pour les non-initiés. Lévinas n'accorde pas une signification supplémentaire aux textes talmudiques. Il n'invente pas une doctrine. S'il ajoute quelque chose, c'est plutôt une actualisation de ces textes, la tâche éternelle des enseignants, des professeurs et des maîtres. Cette approche devrait être prise en compte sinon appliquée dans notre recherche. En limitant ces enchaînements à la notion concrète, nous pouvons suivre des échos dans lesquels des termes surgissent. Dans un tissu ou dans un réseau de la pensée, nous ne suivons qu'un seul fil. Pourtant, l'ensemble devient plus clair justement à cause de cette clarté quant aux fils particuliers, aux noyaux et aux nœuds qu'on reconnaît au sein de la pensée lévinassienne en général. Ce reste de l'ensemble est beaucoup mieux connu et les structures générales, répétées ailleurs nous incitent ou nous donnent une impression de redondance. En fait, ce n'est qu'un rappel du contexte : où sommes-nous dans l'ensemble ?

Déjà au début de notre introduction, en réfléchissant aux possibles inspirations et aux influences, nous nous sommes demandé si le développement de la pensée, une tradition et un héritage commun n'enrichissent pas les découvertes et les recherches des maîtres. Le fait d'aller plus loin, le fait même de critiquer et de juger toute l'histoire de la philosophie occidentale, pourrait-il être reçu comme un échec tragique? Certes, la déception peut contenir des traits dramatiques. Pourtant, le phénomène même d'avancer est essentiel. Ainsi, les noms propres des auteurs si présents et pourtant si peu cités explicitement<sup>3</sup>, nous situent dans un lieu « définissable » et pourtant jamais « thématizable ». Les auteurs font un encrage fort – moins qu'un enracinement – dans la réalité de la pensée occidentale.

---

<sup>1</sup> Cf., par ex., RENAULT, Alain, « Lévinas et Kant », dans *PT*, pp. 89-104.

<sup>2</sup> Cf., par exemple, rien que pour *TI*, p. I [Préface à l'édition allemande (1987)] : Martin Buber, Gabriel Marcel (les deux encore une fois p. 64), Franz Rosenzweig, Henri Bergson. Ils sont énumérés comme des auteurs qui « ne sont [pas] ignorés dans ce texte ». Ensuite, tous les auteurs que Lévinas cite dans ces textes et ceux auxquels il fait référence. A titre d'ex. : Hegel (p. 8) ; Descartes (p. 10), Nietzsche (p. 13, n. 1), Feuerbach et Durkheim (p. 64), et de nouveau explicitement Rosenzweig et évidemment, Husserl (p. 14).

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*

Quelle est la façon de montrer les liens avec les auteurs? Comment procèdent ces chercheurs comme Chalier ou Toumayan ? Bien qu'on voie ce questionnement partir dans un domaine plus vaste et plus large que notre sujet, essayons de répondre à ces questions, au moins dans la mesure où ces auteurs sont concernés par les termes clés de notre recherche !

Si l'on peut parler d'une méthode appliquée à la recherche des liens entre les divers auteurs et Lévinas, elle n'a pas tellement pour objet les ressemblances en général, mais surtout les questions débattues. Ce rapport dégagé aide à mieux expliquer les particularités de Lévinas.<sup>1</sup>

L'importance de la connaissance des sources est tout d'abord nécessaire pour se rendre compte que les mots sous la plume de Lévinas ne sont pas les mots du langage commun. Pour les analyser, pour opérer avec ses mots, il faut connaître l'arrière-fond de cette pensée. Parfois, en lisant quelques commentaires et quelques traductions « précoces » ou « hâtives » des textes lévinassiens, nous pouvons avoir l'impression que la pensée du philosophe est interprétée dans un sens particulier, concret mais orienté. Il est possible que cette interprétation convienne mieux aux auteurs et traducteurs pour démontrer une certaine vision du monde ou leur attitude envers le philosophe. Un langage devrait servir à la communication et à la paix, mais il peut servir également aux malentendus et à la guerre. L'incompréhension monte sur la scène dès qu'un interlocuteur n'est plus attentif ni ouvert. Mais ici, se pose immédiatement la question relative à la notion de vérité. Est-elle inévitablement imposée à l'autre ? La discussion et les relations entre le maître et son disciple ne provoquent-elles pas une fermeture ou une limitation de la vue ? Voyons cette question après le survol de quelques liens externes qu'on arrive à percevoir dans la pensée du philosophe !

Les influences et les inspirations qu'on peut discerner dans les écrits et les interviews de Lévinas révèlent un aspect de sa créativité philosophique. Il est particulièrement intéressant de constater les similitudes lors du repérage de la genèse des textes. La créativité peut être dans un sens universel mais elle reste pourtant toujours individuelle et subjective. L'acte créatif est peut-être chez l'homme une des facettes de l'image et de la ressemblance à Dieu. On apprend beaucoup sur les influences et les inspirations de Lévinas dans les mentions qu'il fait des auteurs, dans les références, les notes de bas de pages, mais aussi dans les interviews où il est directement confronté à la curiosité des journalistes.

A côté de tels exemples de coopération comme ce fut le cas entre Lévinas et son ami Maurice Blanchot<sup>2</sup>, nous devons reconnaître une autre lignée d'influences réciproques. Parfois il ne s'agit plus d'influences mais plutôt de l'interaction, quand Lévinas essaie de répondre à des critiques ou à des interventions. Un tel exemple pourrait être Jacques Derrida et son essai

---

<sup>1</sup> Par ex., l'édition des *CDC* nous encourage à rendre plus claire la situation face aux auteurs classiques.

<sup>2</sup> Cf. *SMB* ; MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., pp. 44-50. Sur le livre de BLANCHOT, Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, cf. *infra*.

*Violence et métaphysique*.<sup>1</sup> Il est évident que Lévinas lisait aussi d'autres recherches qui étaient faites sur son œuvre.<sup>2</sup> De toute façon, sa participation active aux discussions, en commençant par les débats chez Castelli<sup>3</sup> et lors de colloques des intellectuels juifs et d'autres colloques et séminaires ainsi que les réponses aux questions lors d'interviews montrent bien le caractère vivant de sa pensée. Les témoignages de ses étudiants concordent en général : il essayait d'incarner le principe pédagogique que lui-même soulignait dans ses références au Talmud. Le maître et son disciple ou ses disciples sont dans un questionnement incessant devant la vérité, devant le texte en tant que « lettres carrées » ou autrement. Le fait qu'il y a des recherches se basant pour la plupart sur les interviews de Lévinas<sup>4</sup>, pourrait signifier que le Dire littéralement soit plus intéressant et plus authentique que le Dit comme texte travaillé et retravaillé. D'ailleurs il semble que dans de nombreux écrits, Lévinas tendait à donner à son texte la forme la plus dynamique et créative de sa pensée. Avant d'être taillé et transformé un texte dévoile des nuances et des allusions que contient chaque improvisation.<sup>5</sup>

Dans la lettre à Paul Ricœur du 28 mai 1990, Lévinas souligne les points essentiels qu'il voudrait préciser quant à l'acceptation de sa pensée :

Me permettez-vous – dans l'admiration que m'inspirent, depuis vos premiers travaux, l'élévation et la profondeur de votre pensée et la précision et la finesse de votre phénoménologie – de me défendre sur un point soulevé, dans les pages 380-392 qui me semblent si importantes de votre *Soi-même comme un autre* ? Vous y reprenez d'ailleurs quelques éléments que vous avez déjà formulés dans le petit recueil édité en Suisse en 1989 sous le titre *Répondre d'autrui* qui m'était consacré et auquel vous avez bien amicalement consenti à participer.<sup>6</sup>

Comme on le voit dans cette citation, il s'agit de défense, et Ricœur dans sa réponse du 25 juin 1990 écrit : « Vous n'avez pas lieu de vous “défendre” ». Suit le développement et l'approfondissement des précisions que Lévinas a apportées dans sa lettre. On peut considérer cet échange de lettres comme un exemple de coopération ou d'interaction dans la créativité philosophique. Pour la généalogie de la pensée, la question ou le malentendu exprimé par

<sup>1</sup> Cf. *ibid*, pp. 181-193 et MOSÈS, Stéphane, « Lévinas lecteur de Derrida » dans *Cités*, n° 25 (2006), pp. 77-85. Cf. aussi COHEN, Joseph, « L'impossible – entre Derrida et Levinas », dans *IDEM., Alternances de la métaphysique*. Essais sur Emmanuel Levinas, Paris, Galilée, 2009, pp. 177-202.

<sup>2</sup> Cf. *infra*, la correspondance dans : AESCHLIMANN, Jean Christophe (éd.), *Ethique et responsabilité*. Paul Ricœur, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, 1994 ; LIBERTSON, Joseph, *op. cit.*

<sup>3</sup> Cf. CASTELLI, Enrico (éd.), *Débats sur le langage théologique organisés par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Paris, Aubier / Montaigne, 1969.

<sup>4</sup> Cf., par ex., MORGAN, Michael L., *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. La grande majorité des références pour son premier chapitre est du recueil des interviews : ROBBINS, Jill, (ed.) *Is it Righteous to Be ? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

<sup>5</sup> Cf. MARION, Jean-Luc, « Préface générale » dans *CDC*, pp. I-VII, ainsi que CALIN, Rodolphe, CHALIER, Catherine, *Préface au présent volume dans Ibid.*, pp. 13-40.

<sup>6</sup> AESCHLIMANN, Jean Christophe (éd.), *op. cit.*, p. 35. Dans la lettre, Lévinas parle de la publication de RICŒUR, Paul, « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage », dans *Répondre d'autrui – Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, «Langages», 1989, pp. 17-40.

l'autre peut servir d'impulsion pour la précision et même pour le développement de la pensée.<sup>1</sup>

Les études faites avant la possibilité d'accès au corpus lévinassien – et c'est le cas de la grande majorité des recherches publiées jusqu'à présent – nous montrent une certaine limitation ou des limites quant à son interprétation et sa compréhension. Le contexte de l'œuvre entière pourrait expliquer les interrogations hâtives. Pourtant, ce n'est pas le cas non plus dans les recherches faites justement sur l'ensemble de ses œuvres publiées. Le mot 'doctrine' contient l'aspect de la 'totalité'. Pourtant, la totalité des conditions d'un enseignement ne garantit pas l'infailibilité.

Dans le cas d'Edith Wyschogrod<sup>2</sup>, il est important de souligner que sa recherche date de 1974, donc probablement d'avant la publication d'*Autrement qu'être*, bien que les chapitres ou les parties centrales de ce livre majeur de Lévinas aient été partiellement publiés sous la forme d'articles dans les revues philosophiques.<sup>3</sup> On peut facilement y trouver les corrections apportées par Lévinas en comparant ces publications.<sup>4</sup> Si Wyschogrod se réfère à « La signature » de la *Difficile liberté*, et *Autrement qu'être* y est mentionné, il faudrait vérifier si sa bibliographie où *Autrement qu'être* n'est pas mentionné mais par contre, l'article « Substitution » y figure, ne contient pas d'autres fragments des publications postérieurement incorporés dans *Autrement qu'être* ou d'autres livres de Lévinas<sup>5</sup>. Evidemment, elle n'a pas travaillé dans sa recherche les écrits tardifs, mais à part l'ouvrage *De Dieu qui vient à l'idée*, les grandes lignes sont déjà exprimées chez Lévinas. En plus, le sujet est la métaphysique éthique, et en ce sens la plupart des développements sont accessibles. Pourtant, il y aura tout un parcours et tout un itinéraire de la pensée où Lévinas s'expliquera et, d'une certaine manière, se corrigera pour répondre aux malentendus de ses lecteurs moins attentifs. Les limites de la recherche que nous avons tenté de démontrer plus haut, n'empêchent pourtant pas Wyschogrod de tirer des conclusions concernant des grandes étapes de l'œuvre de Lévinas.<sup>6</sup>

On aperçoit une parenté, « une très proche parenté » dit Malka<sup>7</sup>, entre Lévinas et Vassili Grossman, notamment dans son livre majeur *La Vie et le destin*. Bien que Lévinas n'ait pu le lire probablement qu'à partir de 1980<sup>8</sup>, il a pu y trouver une confirmation de ses propres

---

<sup>1</sup> Cf. l'ambivalence de la racine r-î-b, la signification 'querelle'.

<sup>2</sup> WYSCHOGROD, Edith, *op. cit.*

<sup>3</sup> Cf. *AE*, la note préliminaire : Lévinas a écrit d'abord le livre entier ; les articles étaient tirés de l'ensemble.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, *IdI*.

<sup>5</sup> A première vue déjà on s'aperçoit que la plupart de ces articles ont été incorporés dans les livres.

<sup>6</sup> Par exemple : « What Levinas writes of Chestov's analysis of Kierkegaard might well be taken as a program for this own future work. » (WYSCHOGROD, Edith, *op. cit.*, p. 4, n. 8; cf. *IdI*, chap. III: Léon Chestov, Kierkegaard).

<sup>7</sup> MALKA, Solomon, *Lire Levinas*, Paris, Cerf, 1989, pp. 98-99.

<sup>8</sup> La première édition en Occident : GROSSMAN, Vassili, *Vie et destin*, Paris, L'Age d'Homme, 1980. Sur les similitudes entre les observations de Lévinas et celles de Grossman, cf. MORGAN, Michael, *Discovering Levinas*, *op. cit.*, loc. 285-629 : Levinas on Grossman's *Life and Fate* ; cf. aussi *IDEM.*, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 5-25. En général, dans les livres majeurs, Lévinas ne mentionne que deux citations de Grossman. Cf. HADDAD, Gerard, « Shoah », dans

intuitions et trouvailles. Il y a deux points essentiels où nous observons la liaison avec la pensée de Lévinas.

Tout d'abord, Lévinas mentionne souvent dans ses interviews la scène de la prison de la Liubianka : dans la file des personnes l'expression est reçue, entendue et transmise à travers la nuque des personnes et non pas par le visage. A la remarque du journaliste : « Et la nuque est un visage... », Lévinas répond – tout comme il le dit dans ses textes philosophiques – qu'il ne s'agit surtout pas de visage dans sa plasticité, mais plutôt de ce qui est derrière cette apparence.<sup>1</sup> Le passage sur les nuques est mentionné par Solomon Malka.<sup>2</sup>

L'autre point où la liaison entre Grossman et Lévinas apparaît, est le texte d'Ikonnikov sur la « petite bonté ». Elle est la seule réponse quand l'Etat, c'est-à-dire l'institution de la justice, n'arrive plus à se porter garante du bon fonctionnement de la justice. A ce moment-là, la charité, la responsabilité ou la proximité doivent intervenir. Le héros de Grossman l'appelle la « petite bonté ». La seule caractéristique de l'humain, ce qui reste après tous les régimes étatiques, c'est la bonté. Finalement, Lévinas rappelle le nom de Grossman dans une lecture talmudique<sup>3</sup> et dans quelques interviews. Nous reviendrons à cette question au chapitre 3.3 en approfondissant le rôle de la « petite bonté » que Lévinas retrouve chez Grossman.

Pourtant, au-delà des lectures, la personnalité est surtout influencée par le milieu culturel dans lequel elle se trouve et par lequel elle est plus ou moins marquée. A ce sujet, les chercheurs soulignent la « multiculturalité »<sup>4</sup>, c'est-à-dire la confluence des diverses cultures qu'on constate dans la pensée de Lévinas. Enumérons d'abord la reconnaissance et la conscience de soi de plus en plus claires et progressives en tant que Juif, la formation et l'éducation dans le territoire dominé par la culture russe, ensuite les études faites en France à Strasbourg, et en Allemagne à Freiburg. Lévinas était profondément marqué par son expérience de captivité – le trait d'une blessure universelle quoique reconnue d'abord comme celle du peuple élu. Finalement, sa vie d'âge mûr en France, plongée dans le milieu d'éducation juive, et par la suite dans l'enseignement universitaire français le forme comme un scientifique. Cette formation se reflète dans l'œuvre. Elle est reconnaissable dans la pensée lévinassienne. Ainsi, même les exigences extrêmes paraissent dans une certaine mesure fondées sur et pour une culture se définissant pourtant consommatrice, athée ou fortement laïcisée et – en ce qui concerne le domaine philosophique – avec une référence surtout rationaliste.

---

*Dictionnaire de Philosophie*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 2006, p. 1864 : « Parmi les auteurs ayant développé l'idée d'une certaine similitude entre nazisme et stalinisme, citons Hannah Arendt (*Le Système totalitaire*) et Vassili Grossman, romancier soviétique, auteur d'un livre exceptionnel (*Vie et destin*). » A la p. 1867, l'auteur donne la référence de l'édition de 1983 de Juillard-L'Age d'Homme.

<sup>1</sup> Cf. *EN*, p. 244.

<sup>2</sup> Cf. surtout MALKA, Solomon, *La vie et le destin de Vassili Grossman*, Paris, CNRS, 2008.

<sup>3</sup> *HN*, pp. 101-103 ; 157.

<sup>4</sup> VALEVICIUS, Andrius, « Afterword : Emmanuel Levinas, the multicultural philosopher », dans *Continental Philosophy Review*, n°31, 1998, pp. 11-14.



## Vers une méthode : philosophie et théologie

En posant la question des sources, on identifie parfois cette recherche à une certaine méthode : celle de l'exégèse, mieux appropriée et plus utile à un travail analytique. On préfère la science de l'exégèse plutôt que des tentatives de repérage des sources et leur critique. Cette manière pourrait être considérée comme du matérialisme : derrière une recherche de matériaux, on oublie les autres aspects, notamment spirituels, de la créativité. En se posant la question à propos de ce qui est dit, il faudrait s'avancer sur l'essence de ce qui est dit.

Un sujet qui intéresse non seulement les théologiens qui font des recherches sur Lévinas, mais aussi les philosophes eux-mêmes est la question Lévinas et la théologie. En partant de la question des sources de la pensée de Lévinas, on arrive, entre autres, à quelques conclusions. D'abord, cette « théologie » est tout à fait particulière. Elle n'est pas la théologie chrétienne, c'est-à-dire tenant compte du Nouveau Testament, mais une théologie d'abord talmudique, celle des commentaires rabbiniques et de l'Ancien Testament. Lévinas lui-même la désigne par le verbe 'talmudiser'. Effectivement, il s'agit d'une méthode :

Méthode de lecture talmudique ou rabbinique – quand je dis « rabbinique » je pense toujours aux Rabbins du Talmud – qu'on peut définir [...] par une intériorisation permanente de la lettre, sans que cette intériorisation s'obtienne par l'abstraction ; tentative qui consiste, à la fois, à intérioriser et à conserver intégralement le contenu de l'Écriture en tirant des enseignements de ses contradictions mêmes.<sup>1</sup>

Nous y reviendrons à de multiples reprises en nous arrêtant sur la question du lieu, sur le verbe ou la méthode « talmudiser »<sup>2</sup>, sur les façons de parler de Dieu<sup>3</sup>, finalement sur les aspects du mouvement<sup>4</sup>. Catherine Chalié<sup>5</sup> montre bien cette structure de l'approche théologique de la pensée. Pourtant, il s'agit de l'éthique et de la philosophie morale plus que de la philosophie de la religion ou de la théologie proprement dite.<sup>6</sup>

Nous avons fait des recherches sur les textes de Lévinas sous un aspect particulier : la responsabilité et la proximité, l'ontologie et l'agir social. Toutes ces questions sont aussi de la compétence de la théologie. Nous voyons la théologie morale et l'éthique chrétienne qui pourraient se poser des questions en faisant la comparaison avec l'éthique exprimée et formulée par Lévinas. Finalement, quant à l'agir social, nous retrouvons dans la doctrine

<sup>1</sup> HS, p. 25. Cf. le lien avec la réminiscence platonicienne et celle de Lévinas lui-même.

<sup>2</sup> Cf. ADV, p. 202 : les deux occurrences du verbe 'talmudiser'. Cf. aussi DL, pp. 152-153, n. 2 : « Tant il est vrai que même l'Écriture interprétée par l'Écriture ne peut se passer de philosophie. La philologie n'est pas possible sans philosophie. »

<sup>3</sup> Sur les aspects de la théologie négative ou apophatique, cf. notre chapitre 2.1.1.

<sup>4</sup> Cf. notre chapitre 4.1.

<sup>5</sup> CHALIÉ, Catherine, *La trace de l'infini*, op. cit.

<sup>6</sup> Quoiqu'il y ait plusieurs recherches interdisciplinaires et la thématique des œuvres de Lévinas est plus vaste.

sociale de l'Eglise surtout la coresponsabilité, la solidarité et d'autres valeurs prônées par cet enseignement social.<sup>1</sup>

Lévinas traite aussi d'autres questions liées à la théologie. Dans son étude *Levinas and Theology*, Michael Purcell<sup>2</sup> souligne le problème de la grâce, du désir, de la liturgie, de la responsabilité eucharistique et de plusieurs autres aspects.<sup>3</sup> Il nous semble que cette notion de responsabilité eucharistique pourrait être étudiée davantage et on pourrait l'inclure dans la recherche sur la responsabilité lévinassienne.

La structure générale des rapports entre la théologie et la philosophie pourrait être vue sous l'angle de l'encyclique *Fides et Ratio* (Foi et raison) du bienheureux pape Jean-Paul II et du discours de Ratisbonne prononcé par le pape Benoît XVI le 12 septembre 2006. Il traite de la séparation entre la théologie et la philosophie dans la modernité. On peut parler aussi de la possible réconciliation entre la théologie et la philosophie dans le cadre de la phénoménologie. Cette approche était déjà développée par le pape Jean-Paul II.<sup>4</sup>

En lisant l'étude de Fred Poché<sup>5</sup>, nous arrivons à la conclusion que la pensée lévinassienne donne beaucoup d'impulsions à toutes sortes d'influences. Elles sont déjà perceptibles dans la théologie chrétienne actuelle. Poché est assez général dans ses conclusions, mais nous pouvons préciser les diverses notions et la terminologie qui prennent leur écho dans la théologie chrétienne. Un des exemples les plus étonnants pourrait être le frère Christophe de Tibhirine, moine trappiste. Les aspects de la théologie du don sont étudiés dans la thèse de doctorat de Mme Marie-Dominique Minassian sur la poésie du frère Christophe<sup>6</sup>. Elle souligne aussi le lien avec la pensée lévinassienne :

Christophe lisait beaucoup, et des auteurs très différents qui ont très certainement alimenté, tant dans le domaine théologique, biblique que littéraire ou philosophique, une réflexion

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, la doctrine sociale de l'Eglise n'appartient pas à un domaine théologique particulier. L'enseignement social est lié à la théologie dogmatique, surtout à l'ecclésiologie puis à l'eschatologie. La première est concernée, en parlant de la structure de l'Eglise et son inscription dans la société qui l'entoure, la deuxième – en regardant la théologie de l'histoire, le processus social qui, selon Saint Paul, est « récapituler toutes choses dans le Christ » [Ep 1, 10 « pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. » BJ ; « pour mener les temps à leur accomplissement : réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. » TOB.] Il y a d'autres questions qui sont traitées plutôt dans la théologie morale, comme la justice, la solidarité etc.

<sup>2</sup> Cf. PURCELL, Michael, *Levinas and Theology*, Cambridge University Press, 2006.

<sup>3</sup> Voici les titres des chapitres: *Ethics, theology, and the question of God; Incarnate existence; Existence as transcendence, or the call of the infinite: towards a theology of grace; the economy and language of grace: grace, desire and the awakening of the subject; the liturgical orientation of the self; Eucharistic responsibility and working for justice.*

<sup>4</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla », dans *Communio*, n° 4, juillet-août 1980, pp. 87-90 [pas de réédition recensée] ; cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., pp. 228-236.

<sup>5</sup> POCHÉ, Fred, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*. L'hospitalité des intelligences, Paris, Cerf, 2005. Cf. les aspects christologiques, notamment le « surcroît kénotique ».

<sup>6</sup> Cf. MINASSIAN, Marie-Dominique, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine*. Eléments d'une théologie du Don, Université de Fribourg, 2007, <http://ethesis.unifr.ch/theses/index.php#Theologie>, consulté le 28 juin 2012.

intérieure très intense. Nous pensons notamment au philosophe Emmanuel Lévinas que Christophe a beaucoup étudié, et dont il a suivi quelques sessions, à Tamié et en Bretagne notamment au cours de ses années de formation. Son influence dans la pensée de Christophe serait un champ – parmi d’autres – à explorer. Nous ne ferons que l’esquisser par mode de soulignement au fil de notre étude.<sup>1</sup>

En ce qui concerne le rapport entre la philosophie de Lévinas et sa réception en théologie, nous renvoyons à plusieurs articles dans lesquels les auteurs s’interrogent sur l’influence du philosophe dans la théologie chrétienne et catholique. En général, on peut distinguer les approches méthodologiques selon les écoles. Par exemple, les théologiens jésuites<sup>2</sup> peuvent mentionner les auteurs qu’ils préfèrent ; Yves Labbé de l’Université de Strasbourg choisit ses auteurs, et Fred Poché de l’Université Catholique de l’Ouest parle encore d’autres auteurs. Nous avons déjà dit à propos du philosophe anglo-saxon Purcell que la thématique ou les questions traitées en théologie cherchant des rapports avec la philosophie lévinassienne sont diverses. Elles varient selon les écoles et selon les pays. Tout cela, avant même de chercher une exhaustivité encyclopédique qui pourrait être digne d’un article dans un dictionnaire de théologie. La pensée de Lévinas figure<sup>3</sup> évidemment dans les encyclopédies catholiques et son lien avec la théologie est encore plus évident. Il est particulièrement intéressant de voir qu’Yves Labbé dans son article « La réception théologique de Lévinas » affirme :

Il reste possible qu’une pensée passée largement dans la culture, généreusement invoquée parmi les chrétiens, apparaisse peu déterminante pour la recherche théologique, n’engendre pas une nouvelle compréhension de la foi.<sup>4</sup>

Une telle affirmation est assez ambivalente parce que le langage qui véhicule et transmet les notions de la philosophie, les démonstrations ou la pensée tout court ne restent pas seulement au niveau des notions mais ils passent plus loin, ils entrent dans la pensée des théologiens. Ils ne peuvent pas rester dans le vocabulaire uniquement. L’étude déjà mentionnée de Mme Marie-Dominique Minassian sur la théologie du don chez le frère Christophe de Tibhirine le montre bien.

Toutes ces conclusions sont liées aux écoles, mais les auteurs et les philosophes étudiés ne doivent pas être exclusivement les philosophes et les théologiens de ces écoles. Ces auteurs parlent non seulement de leurs régions mais aussi de toute la Francophonie, tous les pays où la théologie en français se développe. Nous reviendrons encore sur la question de la réception de la pensée lévinassienne dans d’autres contextes.

---

<sup>1</sup> Cf. MINASSIAN, Marie-Dominique, *op. cit.*, p. 445, n. 1787. Au total 12 fois où l’auteur parle de Lévinas, surtout à propos de la théologie du don.

<sup>2</sup> *NRT* (Bruxelles) ; *Etudes* (Paris) etc.

<sup>3</sup> Cf., par exemple, l’article de Bernard CASPER dans *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, 1997, vol. 6, col. 863-864.

<sup>4</sup> LABBÉ, Yves, « La réception théologique de Lévinas » dans *RSR* 79 n° 2 (2005), p. 193.

Dans la même lignée de la réception théologique, la question du vocabulaire et de la méthode est traitée par Yves Labbé. Il dit à propos du théologien Adolphe Gesché, notamment sur son livre :

*Dieu pour penser* cherche à montrer comment croire en Dieu donne à penser, comment Dieu fait sens là même où il n'est pas tenu pour vrai. La série renvoie une centaine de fois à Lévinas, parfois sur plusieurs pages. Dès le premier volume, Gesché s'en déclare « un fervent lecteur ». Il lui doit beaucoup. Il multiplie toutefois les références et citations. Solidement encadrées, leur accumulation et leur diversification semblent définir une forme d'argumentation, celle d'une pensée qui s'obligerait à recueillir, à travers différents horizons, une somme de témoignages. Cependant, la virtuosité du théologien à inverser une formule reçue ou à laisser filer un thème **fluidifie** souvent **les concepts**. En se révélant un lecteur insatiable, qui passe sans cesse d'un texte à l'autre, ne s'est-il pas soustrait à l'exigence de délimiter le sens de ses emprunts et, au-delà, de mesurer l'écart accompagnant leur transfert en théologie ?<sup>1</sup>

Sur le traitement des concepts, il explique l'importance de la distinction quant à la signification des mots. En disant : « On souhaiterait parfois davantage de discrimination »<sup>2</sup>, l'auteur nous rappelle que Lévinas emprunte les notions théologiques en leur accordant une signification différente. Et pourtant, la recherche approfondie nous amène à la clarté de la pensée. Ainsi, le texte devient un lieu ou un espace où se réalise une communication<sup>3</sup> mais aussi des connaissances en tant qu'acquisition du savoir « autrement ».

Compte tenu que non seulement *Totalité et infini* « se veut et se sent d'inspiration phénoménologique »<sup>4</sup>, en recherchant les indices méthodologiques, on est surpris de les trouver chez l'auteur lui-même. Car l'exégèse, d'abord talmudique mais aussi de tout texte philosophique est centrale chez Lévinas. En comparant différentes approches du texte, notre propre approche pose la question sur celle de l'autre. Ainsi Lévinas s'interroge à propos d'un maître incontestable comme l'auteur du *Traité théologico-politique* :

Spinoza, a-t-il jamais entendu la bonne façon de « talmudiser » ? Personne n'est assez sot pour penser que les très grands esprits s'expliquent par ce qui les nourrit dans leurs études et dans leur entourage. Mais l'arrière-plan comporte sa causalité propre.<sup>5</sup>

Le verbe 'talmudiser' est central pour comprendre la façon de voir des choses chez Lévinas. Cette méthode n'est pas simplement une lecture et une discussion<sup>1</sup> : dans le dynamisme des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 14. Et à renvoyer à son texte : « voir ma recension dans la présente Revue [RSR] d'un ouvrage codirigé par Gesché : n° 76 (2002), pp. 517-518 ».

<sup>3</sup> Cf. *PS*, p. 73 : « Toutefois il y aurait à première vue une fonction du langage distincte de la communication » ; cf. *ibid.*, pp. 69-70 sur le langage et le texte ; les mots en tant que « produits de l'histoire ».

<sup>4</sup> *TI*, p. I. Cf. aussi SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, op. cit., pp. 89-95 : « la régression à l'accès » ; « l'attention au concret » ; « la mise en œuvre d'un style » ; cf. aussi la suite sur la « rationalité levinassienne ».

<sup>5</sup> *ADV*, pp. 202-203, apparaissant en exergue chez LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 18, et ainsi s'interrogeant sur les sources, sur les inspirations et sur les influences en général. Mais voir aussi *DL*, p. 157 n. 1.

recherches du sens et de la signification, nous nous trouvons devant la distinction entre les sources et l'*an-archie*. D'abord, les sources devraient être comprises en tant que diachronie : causalité, racines, référence à la Tradition et à la Loi<sup>2</sup>. Alors que « l'an-archie » peut être entendue comme *ethos in statu nascendi*<sup>3</sup>, elle est trop grande pour pouvoir naître avant nous non pas à cause de notre orgueil immodéré, mais peut-être plutôt à cause de la démesure de notre responsabilité.

Il est évident que nous ne pouvons pas nous dérober à la tradition. Toute réduction et tout isolement ne seront qu'hypothétiques et supposés, c'est-à-dire, théoriques et théorétiques<sup>4</sup> : admettons que les coordonnées ne sont pas valables. Pourtant, cette vision entre simultanité ou synchronie d'une part et diachronie d'autre part nous ramène à la question de la causalité et du mécanisme, même à la totalité<sup>5</sup>. Dans la vision des choses à la manière juive, il faut souligner les différences que cette vision peut avoir face à celle de l'Occident. La langue hébraïque et le contexte historique toujours exceptionnel de ce peuple pourraient être à la base de cette différence par rapport aux autres regards et manières de voir. Les commentateurs de Lévinas ont souligné l'avantage que possède la langue spécifique qu'on trouve dans ses textes car c'est un français particulier, c'est une autre façon de dire les choses.<sup>6</sup> Alors le rationalisme, la logique formelle, les règles de la pensée peuvent s'avérer hors du commun, une sorte de fraction d'un universalisme communément accepté. C'est une vision qui conteste le « chez-soi », une aptitude à recevoir et accueillir l'orphelin, la veuve, l'étranger persécuté. Pourtant, dans l'histoire concrète<sup>7</sup> nous sommes confrontés aux cas tout à fait extrêmes de la persécution par les autres et de la domination des autres<sup>8</sup>. Donc, les situations où cette hospitalité perd son évidence et ses évidences.

En revenant aux questions de la méthode et en se concentrant sur la méthode de Lévinas, un autre aspect se révèle. Il s'agit de la « façon de parler ». Il témoigne du regard, de l'approche, de la vision du monde et ainsi fait découvrir le choix des moyens :

Le style est tendu, frémissant. Les critiques ont observé cette rigueur qui sait n'être jamais austère. « Écriture de labeur, se resserrant et se corrigeant [...], forage incessant, parfois

<sup>1</sup> Solliciter, cf. *CNS*, p. 100, CASTELLI, Enrico, (éd.), *op. cit.* ; BANON, David, *op. cit.*, pp. 99-115 ; cf. CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini, op. cit.*, etc.

<sup>2</sup> Cf. les multiples / différentes significations : BRAGUE, Rémi, « Torah », dans CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert / Seuil, 2004, pp. 1296-1298.

<sup>3</sup> C'est-à-dire, en formation, en devenir ou dans sa forme originale. Il nous semble particulièrement intéressant de retrouver la référence à cette citation de Waldenfels dans l'article de Pascal DELHOM, « Recent Phenomenological Ethics in Germany », dans DRUMMOND, John J., EMBREE, Lester E. (éditeurs), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy : A Handbook*, Dordrecht, Springer, 2002, p. 553, note 42.

<sup>4</sup> Cf. BERNHARDT, Uwe, « Le statut de la théorie chez le dernier Lévinas », dans *CEL*, n° 1 (2003) ; SEBBAH, François David, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, pp. 40-41, n. 8 sur l'acte théorique.

<sup>5</sup> Cf. WALDENFELS, Bernhard, « La responsabilité », dans *PT*, p. 260.

<sup>6</sup> Sur le style en tant qu'indice de la méthode, cf. le sous-chapitre « Introduction : méthode ».

<sup>7</sup> L'approche sociopolitique, cf. MOSÈS, Stéphane, « Préface à la 2<sup>e</sup> édition » dans ROSENZWEIG, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p. 14. Cf. notre chapitre 4.3.

<sup>8</sup> Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace, op. cit.*, pp. 290-301.

vertigineux », note Guy Petitdemange. Jacques Colette : « Ce langage est précis, sans relâchement, mais, en même temps, il tremble. » Maurice Blanchot : « Ce beau langage rigoureux, maîtrisé, et cependant frémissant. » Marc Faessler parle d'un style à « la gravité brûlante ».<sup>1</sup>

Chez d'autres chercheurs, on trouve des caractéristiques encore différentes. Par exemple, Jacques Dewitte parle de quelques passages de l'*Autrement qu'être* « typiques du style outrancier de l'ouvrage »<sup>2</sup>.

Les champs sémantiques, la recherche des occurrences de mots clés nous aident à mieux énumérer les liaisons avec les autres termes, les « fonctions » de chaque concept ainsi que ses propriétés et particularités.<sup>3</sup>

En faisant un retour à la question des influences, nous pouvons conclure en ajoutant quelques remarques. On peut dire que la vérité « appartient » à tous. L'homme n'est pas l'auteur de la vérité. Chacun de nous peut, d'une certaine façon, découvrir l'essence de la vérité. Chacun de nous est, dans une certaine mesure, le sage. Nous nous référons aux autres prophètes et à l'autorité des maîtres qui, entourés de gloire, se laissent aller au culte de la personnalité, pour ne pas devoir s'épuiser à le combattre. Un vrai prophète, c'est celui qui considère un autre ou l'autre comme auteur.

---

<sup>1</sup> IDEM, *Lire Lévinas*, op. cit., p. 13.

<sup>2</sup> DEWITTE, Jacques, op. cit., p. 114, n. 10.

<sup>3</sup> Cf. CIOCAN, Christian, HANSEL, Georges, *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005.

## La démonstration de la structure « ontologie-responsabilité-proximité-tiers-justice »

Face aux prophéties, aux révélations et aux éclaircissements, un autre regard sur la philosophie démasque son autosuffisance :

La philosophie occidentale coïncide avec le dévoilement de l'Autre où l'Autre, en se manifestant comme être, perd son altérité. La philosophie est atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie. C'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'être, que la compréhension de l'être est son dernier mot et la structure fondamentale de l'homme.<sup>1</sup>

Mais comment alors construire un pont vers l'autre ? Autrui, est-il « accessible » ? Empruntant le langage courant, Lévinas réplique aux journalistes :

Ma tâche n'est pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique [...], mais ce n'est pas là mon thème propre.<sup>2</sup>

Mais si on questionne sur le sens qui est lié à la structure non pas construite mais probablement repérée ? Mehrenberger affirme :

La pensée de Levinas ne forme pas un « système ». Il est impossible de présenter le « plan » de ce qui n'est en aucune façon une architecture.<sup>3</sup>

Et pourtant, nous avons vu que les éléments de la structure sont repérables quoique « le schéma conceptuel [...] est la première violence de tout commentaire »<sup>4</sup>. Si « la même vague contre la même rive »<sup>5</sup> ne renvoie pas à un système quelconque, pourtant, comment arriver à « l'ordre ou faisceau de thèmes »<sup>6</sup> ? La structure de la pensée lévinassienne est donc circulaire et répétitive. Mais de quelle vague s'agit-il ? Est-ce un rappel du voyage d'Ulysse, l'image que Lévinas lui-même utilise comme parabole pour montrer l'impasse de la

---

<sup>1</sup> EDE, p. 263 [188]. Cf. CHALIER, Catherine, *L'utopie de l'humain*, op. cit., p. 31 : « Elle veut tout maîtriser et refuse d'écouter l'étrangeté de ce qui résiste à l'intelligence spéculative. » Cf. aussi MAREJKO, Jan, « La rupture de l'Alliance dans la dynamique culturelle de la modernité », dans CEL n°2 (2003), pp. 157-158 et la citation : « Les pensées vivantes (ne naissent) que d'un psychisme affecté par l'Autre, ouvert sur ce qui, au cœur de lui-même, le dépasse » [CHALIER, Catherine, *L'inspiration du philosophe : "l'amour de la sagesse" et sa source prophétique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 71] ainsi que la note 3, p. 158 sur TI, p. 242 [éd. 1961] : « L'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini – voilà l'œuvre même de la raison. »

<sup>2</sup> EI, p. 85. Cf. aussi COHEN-LEVINAS, Danielle (éd.), *Lire "Totalité et infini" d'Emmanuel Lévinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, p. 12 et n. 1.

<sup>3</sup> MEHRENBARGER, Gabriel, op. cit., p. 497.

<sup>4</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », op. cit., p. 124, n. 1. Cf. MALKA, Salomon, *Levinas. La vie et la trace*, op. cit., pp. 286-289 sur la structure de l'œuvre de Lévinas.

<sup>5</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », op. cit., p. 124, n. 1.

<sup>6</sup> Ibid., p. 125.

philosophie occidentale ?<sup>1</sup> A notre avis, Lévinas revient à plusieurs structures<sup>2</sup> de la pensée, mais une parmi d'elles attire particulièrement notre intérêt.

D'une manière générale, le rappel de cette structure apparaît dans de nombreux cas. Nous avons choisi un de ces passages qui explique le projet lévinassien :

La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse, comme la défaillance d'un ordre ou d'un Désordre supérieur. Mais c'est à partir de la proximité qu'il prend, au contraire, son juste sens. Dans les façons indirectes de l'illéité, dans la provocation anarchique qui m'ordonne à l'autre, s'impose la voie qui mène à la thématization et à une prise de conscience : la prise de conscience est motivée par la présence du tiers à côté du prochain approché ; le tiers aussi est approché ; la relation entre le prochain et le tiers ne peut être indifférente à moi qui approche.<sup>3</sup>

Ainsi Lévinas formule l'insuffisance de l'ordre de l'être pour les relations interpersonnelles. En partant du « prochain approché » il arrive au tiers. Comment le confronter ? La solution est la suivante :

Il faut une justice entre les incomparables. Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis ; mise ensemble et contemporanéité ; il faut thématization, pensée, histoire et écriture. Mais il faut comprendre l'être à partir de *l'autre de l'être*. Etre, à partir de la signification de l'approche, c'est être avec autrui pour le tiers ou contre le tiers ; *avec autrui* et le tiers contre soi. Dans la justice contre une philosophie qui ne voit pas au-delà de l'être, réduisant, par abus de langage, le Dire au Dit et tout sens à l'intéressement.<sup>4</sup>

Mais les institutions suffisent-elles ? Il y a probablement une limite à toute « rationalisation » des relations humaines. A la suite de Rosenzweig, Lévinas dénonce une autre insuffisance – celle de la rationalité pure dans ce questionnement :

La Raison à qui on prête la vertu d'arrêter la violence – pour aboutir à l'ordre de la paix – suppose le désintéressement, la passivité ou la patience. En ce désintéressement – quand, responsabilité pour l'autre, il est aussi responsabilité pour le tiers – se dessinent la justice qui compare, rassemble et pense, la synchronie de l'être et la paix.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. EDE, p. 263 [188] : « l'autonomie de la conscience ». Cf. PONZIO, Augusto, *op. cit.*, p. 15, sur HAH, pp. 42 et 47, [« Le sens et l'œuvre »] ainsi que dans l'interview, p. 148.

<sup>2</sup> Cf., par ex., l'interview avec Lévinas dans RICŒUR, Paul, « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage », *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>3</sup> AE, p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*

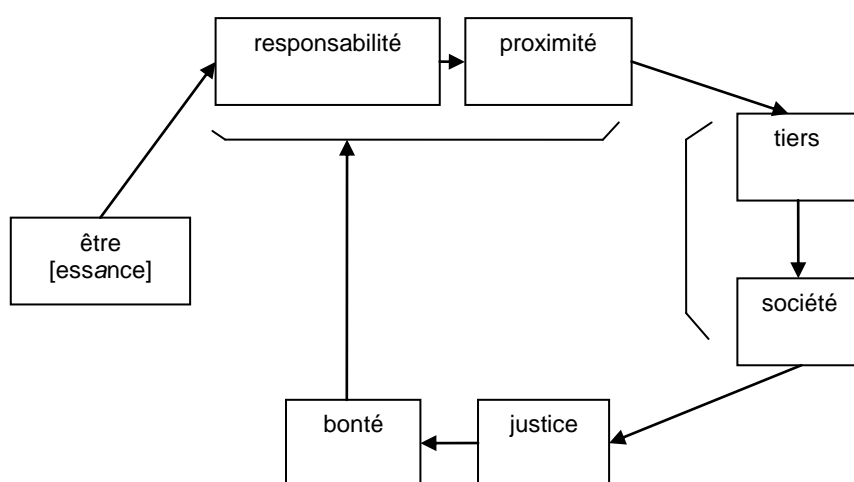
<sup>5</sup> *Ibid.*



Donc, il s'agit d'un tout autre ordre de la justice. Elle garde toutes les conditions accumulées pendant son développement.

En résumant les données sur la structure repérée, nous proposons la version suivante de ce mouvement qui est à la fois le projet de notre recherche. Le couple responsabilité-proximité sert à expliquer la large signification de la responsabilité. Avec le tiers, même si son arrivée est aussi immémoriale que celle de l'autre, commencent les réflexions sur la justice, "la vraie philosophie". La justice – même appuyée par les institutions et l'Etat – s'avère insuffisante pour limiter la démesure de la responsabilité. L'Etat s'avère aussi incapable de garantir le minimum de justice. En retour, cherchant la responsabilité comme le repère de l'agir, surgit "la petite bonté" qui pourrait être conçue ou interprétée comme la correction des autres "démesures". A la fin de cette démonstration de la structure de pensée, nous essayerons de proposer une façon de l'appliquer aux situations concrètes.<sup>1</sup>

Repérer ou percevoir des structures élémentaires lors de l'analyse de la généalogie des textes nous mène non seulement à la réduction du texte "linéaire" aux éléments de la pensée comme dans le langage de la logique formelle mais aussi fait dégager des structures générales<sup>2</sup>. Comme nous venons de le dire, cette structure est une parmi d'autres. D'ailleurs on pourrait toujours la compléter en ajoutant des éléments plus détaillés ou plus petits de la chaîne d'argumentation. Nous essayons d'exprimer cette structure dans le schéma suivant :



Bien que la démonstration soit assez facile, et en principe on pourrait accepter ce schéma, son dynamisme interne est moins facile à démontrer. Le point de départ dans cette manière

<sup>1</sup> Cf. VANNI, Michel, *L'impatience des réponses*. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique, Paris, CNRS, 2004.

<sup>2</sup> En ce qui concerne la structure en général, nous en reparlerons au chapitre 4.1. En traitant de la composition et de l'itinéraire de la pensée lévinassienne, le sujet d'une partie de notre introduction, il faut faire une remarque pour mieux comprendre la façon de construire et de déconstruire la pensée. Parmi les grands livres de Lévinas, probablement seul *Totalité et infini* est écrit comme une œuvre d'une composition finie. Avec des limites que Lévinas rappelle [Cf. AE, p. 10], même *Autrement qu'être* est pour sa grande partie, un recueil des articles déjà publiés dans les revues philosophiques. Il l'explique dans la préface de l'*Autrement qu'être*. Pour la plupart des autres œuvres, il donne les références bibliographiques. On les trouve également à la bibliographie de l'Institut des Etudes lévinassiennes en ligne : <http://levinas.fr/levinas/bibliographie/bibliographie.asp> 28 juin 2012.

d'aborder la pensée lévinassienne serait le problème de l'être. En partant des analyses ontologiques, liées à l'étude de la théorie de l'intuition chez Husserl et la critique de l'ontothéologie heideggérienne, le passage vers l'éthique pose un des problèmes majeurs des recherches sur Lévinas<sup>1</sup>.

L'évasion, en tant que situation concrète et point de départ des réflexions, nous sert à situer le développement consécutif du questionnement lévinassien. Il est un commencement parmi d'autres. Il est comme une « demande » de l'époque et une exigence du contexte culturel. La première partie de notre recherche, relative à la notion de « au-delà de l'être » en parle. Mais on ne part pas de l'être à cause de l'égoïsme. On part pour mieux servir l'autre, on part dans une responsabilité pour l'autre. Ensuite, la responsabilité devant l'autre et dans ses yeux nous fait découvrir qu'on est proche, mais qu'on n'est pas les mêmes. Dans la proximité, on reste lié et séparé par l'altérité (II<sup>e</sup> partie). L'ordre devant la multitude des autres nous fait inventer la justice (III<sup>e</sup> partie). Mais tout ne peut pas être englobé dans les institutions de l'Etat. La bonté renouvelle l'humanité de l'homme et invite à croire à un humanisme possible malgré tout. Finalement (IV<sup>e</sup> partie et la conclusion), le questionnement lévinassien est aussi un pressentiment du non-pardon, d'une impossibilité de pardonner. Mais dans le manque de clarté, un désir de paix se dessine. Il y a là une tentative de réconciliation.

---

<sup>1</sup> Cf. Les études de WYSCHOGROD, Edith, *op. cit.*, GREICH, Jean « Ethique et ontologie. Quelques considérations "hypocritiques" », dans *Cerisy*, pp. 15-45.

## 1. « L'asymétrie infinie »

### 1.1 La manière dont la responsabilité procède de l'être / l'essence. L'an-archie

#### 1.1.1 Entrer dans le discours ontologique

Qu'est-ce que le pré-originel ? Avant l'être, si ce n'« est » pas le néant, est-ce un autre être ? L'être pour moi, est-ce le mouvement où je prends conscience de mon existence ? Lévinas pose-t-il ces questions ? Parmi les différentes approches lévinassiennes, nous pouvons mentionner quelques pistes et quelques points qui pourraient nous expliquer sa vision du commencement. Par exemple, nous apprenons le phénomène d'« il y a » :

L'essence s'étirant indéfiniment, sans retenue, sans interruption possible – l'égalité de l'essence ne justifiant, en toute équité, aucun instant d'arrêt – sans répit, sans suspension possible – c'est l'*il y a* horrifiant derrière toute finalité propre du moi thématissant et qui ne peut ne pas s'enliser dans l'essence qu'il thématise.<sup>1</sup>

On pourrait dire, c'est l'existence ou l'être neutre quoique déjà l'être lui-même est en quelque sorte neutre en soi : « la notion neutre : l'être »<sup>2</sup>. Par contre, l'entrée dans l'être, avant de parler d'une création quelconque, serait d'abord une allusion à la responsabilité. Dans les essais sur Kierkegaard, Lévinas affirme :

La mort est sans pouvoir, car la vie reçoit un sens à partir d'une responsabilité infinie, à partir d'une diaconie foncière qui constitue la subjectivité du sujet et sans que cette responsabilité, toute tendue vers l'Autre, laisse le loisir de revenir à soi.<sup>3</sup>

Par la suite, nous trouvons les indices de cette problématique dans les livres dont Lévinas fait référence. Nous sommes tout étonnés de nous trouver déjà dans l'être et dans la responsabilité sans être consultés et sans avoir choisi :

Où suis-je ? Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison ? A quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle la réalité ? Pourquoi faut-il que j'y sois intéressé ? N'est-ce pas une affaire libre ? Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur, que je lui fasse une observation ? Il n'y a pas de directeur ? A qui dois-je adresser ma plainte ? La vie est l'objet d'un débat : puis-je demander que mon avis

---

<sup>1</sup> AE, p. 254 [207-208].

<sup>2</sup> Ibid., p. 247 [209].

<sup>3</sup> NP, p. 109.

soit pris en considération ? Et s'il faut accepter la vie telle qu'elle est, ne vaudrait-il pas beaucoup mieux savoir comment elle est ?<sup>1</sup>

Sommairement, nous pourrions donner au moins deux directions générales qui se dessinent au sein des tentatives lévinassiennes d'envisager le commencement. Toutes les deux correspondent parfaitement à la caractéristique de la culture européenne que Lévinas résume laconiquement : « Qu'est-ce que l'Europe ? C'est la Bible et les Grecs »<sup>2</sup>. La Bible pour lui, c'est aussi une piste pour la quête de l'origine. De l'autre côté, Platon et les néo-platoniciens proposent un langage pour formuler l'ontologie.

Dans son essai de 1935, *De l'évasion*, Lévinas nous surprend par son courage face aux questions essentielles de la vie, tellement caractéristiques en jeunesse. Il continue l'interrogation kierkegaardienne :

La constatation banale que l'homme de par sa naissance est engagé dans une existence qu'il n'a ni voulue ni choisie ne doit donc pas être limitée au cas de l'homme, être fini. Il traduit la structure de l'être lui-même. Il ne s'agit pas dans le fait de **commencer l'existence d'une fatalité** qui de toute évidence présuppose déjà l'existence. **L'entrée dans l'existence** n'a pas contrarié une volonté, puisqu'alors l'existence de cette volonté aurait **préexisté à son existence**.<sup>3</sup>

A notre avis, c'est un argument convenable au questionnement existentiel tel que nous l'avons vu dans la citation de Kierkegaard. Dans la même lignée, « l'existence précède l'essence » sartrien que Lévinas cite dans son discours à la jeunesse juive trente ans plus tard<sup>4</sup>, ne tolère pas le sens qui serait accordé d'avance à l'être. Pour une objection à ce théorème, il essaie de montrer les aspects « psychologiques » d'une telle vision :

Et cependant le sentiment de la brutalité de l'existence n'est pas une simple illusion d'un être fini, qui, faisant un retour sur lui-même, mesurerait le fait de son existence aux facultés et pouvoirs qu'il possède en tant que déjà existant. Si ces pouvoirs et facultés lui apparaissent comme essentiellement limités, leur limitation est d'un autre ordre que la brutalité de l'existence elle-même. Elle ne saurait qu'être foncièrement étrangère au plan même où une volonté peut se heurter à des obstacles ou subir une tyrannie. Car elle est la marque de l'existence de l'existant.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, Søren, *Crainte et tremblement*, Paris, Editions de l'Orante, 1972, p. 67. Cf. aussi *ibid.*, p. XVIII : « Ainsi la répétition n'a rien à voir avec un souvenir nostalgique du passé, elle implique une fidélité dans l'approfondissement de l'instant tenu à chaque fois pour ce dont nous sommes définitivement responsables. » [Souligné par nous.] Cf. *PS*, p. 87 sur « je n'ai pas voulu mon existence ». Sur Kierkegaard chez Lévinas, cf. aussi DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 138.

<sup>2</sup> *HN*, p. 155. Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, *op. cit.*, p. 206.

<sup>3</sup> *DE*, pp. 120-121. Ici et dans les citations suivantes, en gras, souligné par nous.

<sup>4</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », dans *CEL*, n° 2, 2003, p. 198.

<sup>5</sup> *DE*, p. 121.

De nouveau, nous recevons une sorte de réponse aux questions existentielles posées par Kierkegaard. Lévinas essaie de revenir en arrière et chercher une solution possible ou au moins une explication à l'apparente impasse logique que contient la question d'origine :

Ce poids de l'être écrasé par lui-même que nous avons révélé dans le phénomène du malaise, cette condamnation à être soi-même s'annonce aussi dans l'impossibilité dialectique de concevoir **le commencement de l'être**, c'est-à-dire de saisir le moment où il **accepte** ce poids, et d'être cependant acculé au **problème de son origine**. Cette origine n'est pas incompréhensible parce qu'elle doit **émerger du néant**, contrairement aux règles de la fabrication, car il est absurde de postuler parmi les conditions de l'être celles d'une œuvre qui le suppose déjà constitué.<sup>1</sup>

Dans l'histoire de la philosophie et de la théologie nous pouvons rencontrer des tentatives de réconcilier le néo-platonisme et la doctrine chrétienne. Elles se sont achoppées sur le problème de l'Un qui serait au-delà de l'être ou, autrement dit, hors de l'être. Mais comment alors parler de quelqu'un qui a pu créer l'être ? Est-ce une proposition logiquement inconcevable ? Lévinas suppose :

Placer derrière l'être le créateur, conçu à son tour comme un être, ce n'est pas non plus poser **le commencement de l'être en dehors des conditions de l'être déjà constitué**. C'est dans **l'être même qui commence** et non pas dans ses rapports avec sa cause que réside le paradoxe de l'être qui commence à être, c'est-à-dire **l'impossibilité de dissocier en lui ce qui accepte le poids de ce poids lui-même**. Difficulté qui ne disparaît pas avec la mort du préjugé selon lequel l'être serait précédé du néant.<sup>2</sup>

Ainsi, Lévinas clôt le débat sur l'origine de l'être et le proclame infructueux. En se référant à Bergson, il tourne la question vers le sens de l'être et vers les moyens qui l'accordent :

M. Bergson a montré que penser le néant c'est penser un être biffé. Et il nous semble incontestable que le néant est le fait d'une pensée essentiellement tournée vers l'être. Mais par là n'est pas résolu le problème qui est ailleurs : l'être se suffit-il ? Le problème de **l'origine de l'être** n'est pas le problème de sa procession du néant, mais celui de sa suffisance ou insuffisance. Il est dicté par tout ce qu'il y a de révoltant dans la position de l'être.<sup>3</sup>

Nous constatons que le discours ontologique n'a d'autre importance que de conduire le lecteur vers le nécessaire questionnement sur le sens de l'être. Nous verrons par la suite que selon Lévinas ce sens se retrouve probablement dans l'éthique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 121-122. Cf. *AE*, p. 77 : « entrer dans l'être et la vérité, c'est entrer dans le Dit ».

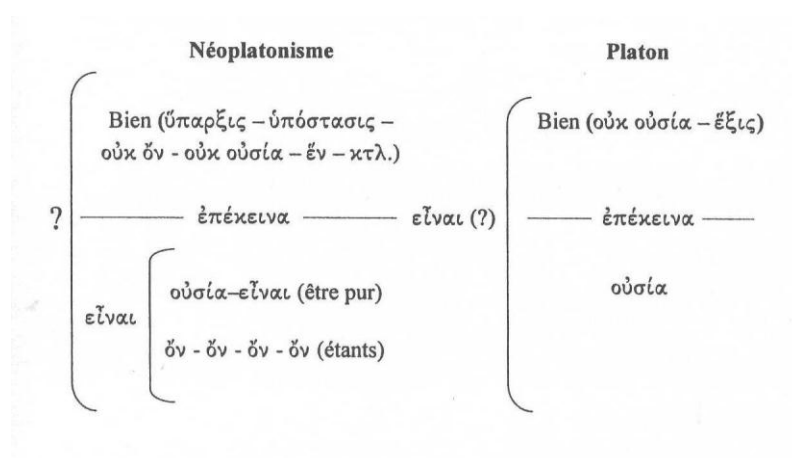
<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 122. Cf. *ibid.*, p. 96 : « l'élan vital » ; « le devenir créateur » ; « l'être créé » et p. 97 : la création en tant que renouvellement continu. Parallèlement à ces allusions bergsoniennes, nous pourrions voir l'influence de Rosenzweig dans la suite de la pensée lévinassienne. Cf. MOSÈS, Stéphane, *Système et révélation*. La philosophie de Franz Rosenzweig, [préf. d'Emmanuel Lévinas], Paris, Seuil, 1982, pp. 82-97 sur la création.

<sup>3</sup> *Ibid.*

L'autre chemin que nous venons d'évoquer, c'est la philosophie grecque. Avec Platon et le néo-platonisme, Lévinas a trouvé une explication à la structure qui est nécessaire pour son éthique. Cette dernière découle d'une structure de l'être. Elle est basée ou fondée en correspondance aux étages ontologiques, et à la fois, elle montre le sens même de cette hiérarchie de l'être. Paradoxalement, le moment du commencement et le moment de la fin ont une similitude relativement au « passage » de l'être au néant. Dans ce couple, un troisième terme, « l'au-delà de l'être », veut se trouver une place. Ainsi l'ontologie spécifique dans la pensée de Lévinas laisse apercevoir la juxtaposition platonicienne de l'être et du monde des idées. Dans son analyse des influences platoniciennes chez Lévinas, Narbonne fait une comparaison de l'approche platonicienne et celle des néo-platoniciens :

L'on constate ainsi qu'à la différence de Platon, qui exprime la transcendance du Bien le plus souvent à l'intérieur du langage de l'être, et donc de manière surtout *intra-ontologique*, les néoplatoniciens expriment la transcendance du Bien de manière nettement *extra-ontologique* (*hénologique* ou *hypostatique* si l'on veut), à partir d'un vocabulaire distinct et supérieur au vocabulaire de l'être dont Platon, dans la *République* tout au moins, ignore le concept.<sup>1</sup>

Nous voyons que la structure qui convient le mieux à l'éthique lévinassienne est celle du néo-platonisme. Le schéma<sup>2</sup> qui montre les deux visions du monde, respectivement celle de Platon et celle des néo-platoniciens, souligne le problème de situer l'être dans l'ensemble de la réalité et ses corrélats :



Entre autres, les expressions « sortir de l'être » et « sortir de l'ontologie »<sup>3</sup> sont liées à la question de l'art. Il s'agit aussi du changement de terminologie. En réfléchissant sur l'acte créateur, on pourrait supposer que Lévinas parle aussi de l'entrée dans l'être en ces mêmes termes. Pourtant, en examinant « La réalité et son ombre », nous devons conclure que l'ontologie y reçoit uniquement des développements sur le moment arrêté et sur la sortie de l'être :

<sup>1</sup> NARBONNE, Jean-Marc, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2</sup> Cf. Le schéma de NARBONNE, Jean-Marc, *op. cit.*, p. 71.

<sup>3</sup> Sur le « passage », cf. notre 1.1.3 ; cf. MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique » dans *Cerisy*, pp. 52-55.

L'art [...] en introduisant dans l'être la mort de chaque instant – il accomplit sa durée éternelle dans l'entre-temps – son unicité, sa valeur.<sup>1</sup>

Dans quelle mesure les réflexions de Lévinas sur l'art peuvent nous servir de métaphore pour expliquer le mécanisme de l'entrée dans l'être ? Quoique cet aspect de l'ontologie lévinassienne soit bien expliqué par plusieurs chercheurs<sup>2</sup>, il reste que le champ de recherche est encore vaste.

En nous arrêtant sur une parallèle, on pourrait expliquer de quelle manière cette pensée esthétique peut nous servir d'image ou d'illustration pour le dynamisme de l'être. Nous savons que Lévinas est arrivé à une certaine convergence avec Jacques Maritain en réfléchissant à l'antisémitisme et au dialogue entre le judaïsme et le christianisme<sup>3</sup>. De plus et bien que ce soit une problématique de l'esthétique, on peut percevoir une proximité concernant deux approches ou deux visions de la créativité, c'est-à-dire la création artistique. Maritain, en développant la notion de l'intuition créatrice<sup>4</sup>, essaye de montrer ce processus. En l'appliquant à la poésie, à la musique et à la peinture, il l'exprime dans les schémas. Il est étonnant que Lévinas voie la sortie de l'être aussi en termes de créativité artistique :

L'image, peut-on dire, est l'allégorie de l'être. [...] Dire que l'image est une ombre de l'être ne serait, à son tour, qu'une métaphore.<sup>5</sup>

L'essai « Réalité et son ombre »<sup>6</sup> nous découvre cette similitude. Ce texte qu'on appelle 'esthétique', traitant effectivement des problèmes de l'art et de la création artistique avec *De l'oblitération* et le passage de *l'Autrement qu'être*<sup>7</sup> forme les deux exceptions thématiques. L'art serait la métaphore par excellence de notre relation avec l'être.<sup>8</sup> Rappelons pourtant ce que Lévinas dit à propos des conditions de l'être :

---

<sup>1</sup> IH, p. 124.

<sup>2</sup> Cf. Les liens entre l'art, plus précisément la création ou la créativité artistique, et les catégories ontologiques sont expliqués dans les recherches sur l'esthétique lévinassienne : SCHIFFER, Daniel Salvatore, *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 63-109 [l'aspect ontologique de l'image y est particulièrement souligné et étudié dans la partie consacrée à l'esthétique de Lévinas.] ; BACQUÉ, Bertrand, *L'Utopie de l'Art (Lévinas)*, mémoire de licence, l'Université de Genève, 1997. Cf. aussi MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique », *op. cit.*, pp. 47-62. Cf. FORTHOMME, Bernhard, *Une philosophie de la transcendance*, *op. cit.*, pp. 48-53, le chapitre « Le paganisme ontologique ».

<sup>3</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) », dans *Herne*, pp. 150-151.

<sup>4</sup> MARITAIN, Jacques, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 287, pulsion.

<sup>5</sup> IH, p. 116 et 118. Parmi les auteurs soulignant l'importance de l'art et de la littérature dans l'œuvre de Lévinas, cf. TOUMAYAN, Alain Paul, « Levinas and French Littérature », *op. cit.*, pp. 126-127.

<sup>6</sup> Cf. IH, pp. 107-127 ; cf. les commentaires – « Le commerce avec l'obscur. Lecture de *La réalité et son ombre* » dans ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000, pp. 233-259.

<sup>7</sup> Cf. AE, pp. 68-71.

<sup>8</sup> Cf. ROLLAND, Jacques, *op.cit.*, p. 146 : « une mission ontologique fondamentale » [à propos de AE] ; « la révélation de la non-vérité de l'être » [à propos de « La réalité et son ombre »].

Il est absurde de postuler parmi les conditions de l'être celles d'une œuvre.<sup>1</sup>

Avec la réserve nécessaire, voyons les possibilités de cette image. S'il s'agit de l'entrée dans l'être, alors les notions de l'apparaître, de monstration, de l'apérîté<sup>2</sup> sont liées à celle que Maritain formule comme intuition créatrice. N'oublions pas le premier livre de Lévinas : on pourra y ressentir également ses analyses de l'intuition selon Husserl :

Pour la théorie de l'intuition, le primat de la conscience théorique a une importance capitale. [...] L'acte de l'intuition, celui qui **nous met en contact avec l'être**, sera avant tout un acte théorique, un *acte objectivant*.<sup>3</sup>

En même temps, le platonisme ou le néo-platonisme de Lévinas y dévient particulièrement net et visible. En entrant dans l'être, l'idée cherche et trouve son expression et, paradoxalement, dans le monothéisme – nous le verrons par la suite – l'idée est d'abord la responsabilité. Il n'y a point d'autre sens quoique dans sa critique de la philosophie de l'hitlérisme, Lévinas dénonce l'erreur de voir le sens exclusivement dans le monde, dans la réalité d'ici-bas, en n'admettant pas la transcendance qui devrait pourtant être reconnue et lue dans la trace qu'elle a laissée. Ainsi, la pensée ou la vision « païenne » du monde laisse la possibilité de rester au niveau visible, à l'apparence et à l'apparaître. Mais ce n'est qu'un premier « contact avec l'être »<sup>4</sup>. Dans ses analyses ontologiques, Lévinas explique plusieurs autres aspects. C'est pour cela qu'il nous faut mieux faire connaissance de l'ontologie spécifique qu'on trouve chez Lévinas.

### 1.1.2 L'ontologie spécifique

Bien que la plupart des œuvres de Lévinas traitent la thématique de l'ontologie, il n'existe pourtant pas un seul livre où il explique sa conception de l'être. D'abord, son approche est dynamique, elle se développe et cherche des solutions en dépassant l'ontologie ; c'est cela que nous devons comprendre quand nous entendons que dans l'*Autrement qu'être* Lévinas a dépassé l'ontologie ou mieux, le langage et la terminologie ontologique. Pourtant, toute la première partie de l'ouvrage ressemble quelque peu à un manuel ou à une introduction à l'ontologie. Les évidences présentées dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* nous amènent à la fracture inconditionnelle et au clair éloignement dans l'essai *L'ontologie est-elle fondamentale ?* Mais la trame ou la structure « omniprésente » de presque tous ses essais montrera et répètera le même passage de l'ontologie à l'éthique.

---

<sup>1</sup> DE, p. 122.

<sup>2</sup> Cf. EN, p. 13 ; c'est un hapax.

<sup>3</sup> TIPH, p. 99. Cf. *ibid.*, p. 101 : « par lequel nous entrons en contact avec l'être. »

<sup>4</sup> *Ibid.*



Donc, il est vrai que l'œuvre de Lévinas fait penser à un retour incessant à la thématique ontologique.<sup>1</sup>

L'ontologie lévinassienne en général est bien présentée par de nombreux chercheurs.<sup>2</sup> Parmi eux, Jacques Rolland souligne l'aspect lié à l'évasion<sup>3</sup>. Bernard Forthomme voit l'immanentisme ontologique divisé en matérialisme, en paganisme et en objectivisme ontologique.<sup>4</sup> Le passage de l'ontologie à l'éthique également est un sujet de plusieurs études<sup>5</sup>. Pour la compréhension de l'ontologie lévinassienne, il est important de percevoir ses origines dans les premiers travaux du philosophe, à savoir dans les analyses husserliennes ainsi que dans les essais où le langage peut être différent comme, par exemple, dans *De l'évasion*.

Déjà tout au début de la *Théorie de l'intuition*, Lévinas présente son projet de recherche<sup>6</sup> concernant l'ontologie :

La science du « sens » de l'être n'est pas identique à la connaissance de ses propriétés, [...] elle est en quelque manière *a priori*, précisément en tant que présupposée par cette dernière, et [...] elle a une dignité spéciale. Sous le titre d'*ontologies* nous verrons en effet, plus tard, se détacher un groupe des sciences aprioriques, et nous aurons plus d'une fois l'occasion de revenir sur cette distinction entre l'**étude de l'être** et l'**étude du sens de l'être** ou ontologie.<sup>7</sup>

Donc, cette explication précise encore la signification que Lévinas accorde au mot 'ontologie'. Le « sens de l'être » finalement peut paraître une notion tout à fait étonnante et inattendue. Mais les vrais enjeux du problème sont déjà annoncés : la problématique qu'on espérait rejeter avec la métaphysique entre dans le débat et exige des réponses.

Par la suite, Lévinas souligne de nouveau le lien qui existe entre ce qu'il considère comme « méthode philosophique », c'est-à-dire l'intuitivisme ou la théorie de l'intuition, et l'*ontologie* de Husserl. Considérée d'une manière plus large, cette méthode devient

---

<sup>1</sup> Cf. *TI*, pp. 336ss. [Le chapitre « Au-delà de l'Être ».]

<sup>2</sup> Cf. CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, pp. 148-176 [« l'ousiologie »] ; CHALIER, Catherine « Ontologie et mal » dans *Cerisy*, pp. 63-78 ; MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique », *op. cit.*, pp. 47-62 ; WYSCHOGROD, Edith, *op. cit.*, pp. 2, 7, 27-32, 38-42, 77-80, 82-85, 108-115 ; COURTINE, Jean-François, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 99-119, et particulièrement les pp. 102-103 sur le rôle de l'ontologie de Heidegger ; cf. aussi CALIN, Rodolphe ; CHALIER, Catherine, « Préface », dans *PS*, pp. 24-25.

<sup>3</sup> Cf. ROLLAND, Jacques, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », dans LÉVINAS, Emmanuel, *De l'évasion*, Paris, Biblio Essais / Livre de Poche, 1998 [Montpellier, Fata Morgana, 1982], pp. 9-88 ; notamment les pp. 16ss, 19-21, 23, 25. Cf. notre sous-chapitre suivant, 1.1.3.

<sup>4</sup> Cf. FORTHOMME, Bernard, *Une philosophie de la transcendance*, *op. cit.*, pp. 35-59. Sur le paganisme ontologique, pp. 48-53 ; la référence concernant l'ontologie de Heidegger : *EDE*, p. 171.

<sup>5</sup> Cf. GREISCH, Jean, « Ethique et ontologie », *op. cit.*, pp. 15-46 ; WYSCHOGROD, Edith, *op. cit.*, pp. 29-32 ; 85-89.

<sup>6</sup> La présentation générale du livre ou le plan général, cf. *TIPH*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> *TIPH*, p. 12. Les trois renvois dans cette citation (à la p. 21, 165 et 187 et ss.) semblent ne pas répondre pleinement aux projets présentés.

phénoménologique tout court. Ici, l'attention est concentrée sur un aspect précis de cette méthode :

En nous proposant d'étudier ici l'intuitivisme dans la phénoménologie de Husserl, nous ne pourrions par conséquent pas séparer, dans notre exposé, la théorie de l'intuition, comme méthode philosophique, de ce qu'on pourrait appeler l'ontologie de Husserl. Nous voulons, bien au contraire, montrer comment l'intuition qu'il propose comme mode de philosopher, découle de sa conception même de l'être.<sup>1</sup>

Quelle est donc cette conception ? En poursuivant ses réflexions sur les passages de la *Philosophie comme science rigoureuse*, Lévinas écrit :

L'idéal d'une chose qu'annoncent les vues unilatérales de la perception, porte à son tour la marque d'une relativité, et renvoie en même temps à un idéal supérieur d'être absolu. Les unités dont les *phénomènes subjectifs* ne sont que des vues unilatérales, les choses objectives annoncées, se présentent elles-mêmes comme « incorporées dans la connexion d'un monde matériel unique avec un seul temps, un seul espace et qui les relie toutes » [*Phil. als str. Wiss.* 311]. C'est le physicien qui, poussé par le relativisme inhérent à l'expérience immédiate, cherche à le dépasser en construisant, à partir de ces *pures apparences* de notre vie concrète, le monde transcendant de la science physique.<sup>2</sup>

Nous verrons par la suite l'importance de l'approche différente, un « autrement » que le monde « avec un seul temps et un seul espace ». Il s'agit non seulement de la signification du terme 'proximité' chez Lévinas, mais aussi de la vision différente de tout ce qui nous entoure, peut-être une façon différente pour décrire des choses et même un langage différent pour dire l'être qui ne veut plus son nom. C'est pourquoi, dire que l'on peut s'évader de l'être, comme il l'exprimera plus tard, signifie d'abord la possibilité de voir le monde autrement que décrit à la manière ontologique et peut-être dans les catégories ontologiques. Il s'agit donc d'une déconstruction de ce langage et d'une autre construction. Si Lévinas parle du « monde transcendant de la science physique », il est important de souligner le moment de la séparation et de la distinction entre ces deux mondes : l'un réel, l'autre d'une réalité différente. En se basant sur cette vision husserlienne, Lévinas constate :

La manière dont ce dernier [= monde transcendant de la science physique] est construit par la pensée scientifique est motivée par le contenu effectif du monde concret. « Les choses sont données, dit Husserl, en tant qu'unités de l'expérience immédiate, en tant qu'unités des multiples apparitions (*Erscheinungen*) sensibles. Les faits de stabilité, de changement et de rapports de changement, saisissables par les sens, donnent toujours à la connaissance le fil conducteur et exercent, par rapport à celle-ci, la fonction de vague milieu où se trouve représentée la nature vraie et objective, la nature exacte de la physique, milieu à travers lequel la pensée scientifique, en tant que pensée scientifique expérimentale, détermine et constitue (*herausbestimmt, herauskonstituiert*) le vrai » [*Phil. als str. Wiss.* 311]. Et à un autre endroit :

---

<sup>1</sup> *TIPH*, pp. 12-13. Souligné par nous.

<sup>2</sup> *TIPH*, p. 26.

« Ce qui est donné dans la perception sert, dans la méthode rigoureuse du savant, à déterminer... cet être transcendant » [*Ideen* 73. Voir aussi *Ideen* 100—101.].<sup>1</sup>

Déterminer et constituer le vrai – quelle tentation pour la « pensée scientifique expérimentale » ! Mais Lévinas montre les limites d'une telle compréhension, d'ailleurs rejetée complètement lors de l'abandon du langage ontologique, la tentative qu'on aperçoit à partir de son ouvrage *Autrement qu'être*. Construire le réel, même s'il s'agit du « réel physique », contient l'interprétation de la vision du monde et un certain système métaphysique. Peut-être, en cela, l'Autre face au Même ne se retrouve plus et « exige » ses droits. Le monde où l'Autre peut vivre doit être un monde différent, et la construction d'une telle réalité est déjà conditionnée par une altérité. Est-ce que l'approche phénoménologique nous donne l'accès et le moyen à cet « autrement qu'être » où les règles sont ou ne sont pas (si elles peuvent être ou ne pas être) différentes ? On peut sentir un renversement quant aux mondes objectifs / subjectifs :

Cette interprétation des procédés de la science, qui les ramène à la construction d'un *réel* physique à partir des apparences subjectives – rappelle, dans une certaine mesure, l'idée que s'en fait M. Goblot (Voir son article : « Qu'est-ce que le réel » publié dans la « Revue de l'Université de Bruxelles » Octobre-Novembre 1927). Cependant la ressemblance se borne, disons-le expressément, à cette *construction* dans des sciences. Il s'agit dans les problèmes de constitution phénoménologique, dont il sera question plus loin, de tout autres problèmes et intérêts philosophiques. D'autre part, si Husserl se rencontre avec M. Goblot dans la description des procédés de la science, il les interprète différemment. C'est le *monde subjectif* qui sera réel pour Husserl, et le monde de la physique a une réalité d'un autre degré. L'idée de l'intentionnalité [*sic*] permet à Husserl d'attribuer une « objectivité » à ce monde « subjectif ».<sup>2</sup>

Evidemment, la distinction entre 'subjectif' et 'objectif' nous fait penser à tout un autre questionnement aujourd'hui, beaucoup plus avancée dans la rhétorique – et dans « la rhétorique » – ainsi que dans les procédés sophistes qu'au temps de la rédaction de la *Théorie de l'intuition*.

Par la suite, Lévinas s'arrête sur l'ontologie régionale<sup>3</sup> qui nous aide à mieux comprendre la possibilité de multiples niveaux de l'être. Les expressions comme « sphères de l'être » (p. 11), « domaines de l'être » (p. 12), « différents plans de l'être » (p. 125) etc. abondent dans le livre. Tout cela souligne la nécessaire vision multiforme de l'être, déjà avant la recherche,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *TIPH*, pp. 26-27, n. 21a.

<sup>3</sup> *Seinsregion*, cf. *TIPH*, p. 22 ; la définition, pp. 168s etc. ; « L'idée régionale », p. 183. Cf. HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, Paris, Vrin, 2008, pp. 110-112 : « Les régions ontologiques matérielles et formelles indices de systèmes transcendants d'évidences » [chapitre 29 de la Troisième Méditation].

nous rappelant que la vision sera beaucoup plus compliquée, loin d'être plate mais plutôt « géométrique », « spatiale » et dynamique.<sup>1</sup>

Parmi les recherches sur le lien entre Lévinas et la philosophie platonicienne, il faut souligner l'étude de Narbonne<sup>2</sup>. C'est une référence quant à l'ontologie issue du platonisme, particulièrement sur la notion de « l'au-delà de l'être ». Entre autres, Lévinas la mentionne en rapport à « Durkheim métaphysicien ».<sup>3</sup> Nous voyons comment cette vision peut être « matérialisée » :

Il y a chez Durkheim, en un sens, une théorie des « niveaux de l'être », de l'irréductibilité de ces niveaux les uns aux autres : idée qui prend tout son sens dans le contexte husserlien et heideggérien.<sup>4</sup>

Dans une recherche sur la philosophie de Plotin, Dominic O'Meara nous propose une démonstration de la structure hiérarchique. L'auteur montre que la possibilité de voir dans l'être non pas une **totalité** mais une superposition des niveaux s'inscrit dans une longue tradition philosophique. D'ailleurs, les échos des structures hiérarchiques de Plotin dans l'ontologie de Husserl ont fait l'objet de recherches particulières :

En se référant [...] au matérialisme dialectique et aux différentes sortes de philosophie évolutionniste non marxiste, l'on entrevoit déjà, sans penser à d'autres tendances philosophiques susceptibles de suggérer une structuration hiérarchique des choses, l'éclectisme et la complexité du champ intellectuel où peuvent s'insérer des aspects de la notion de hiérarchie. On y trouve aussi des conceptions relevant plutôt d'un système géologique ou autre ; **niveaux, paliers, stades, strates, degrés** d'organisation et de complexité, subordinations, superpositions de natures hétérogènes s'entremêlent non seulement dans la présentation de l'évolution et de la structure du monde, mais aussi dans l'analyse du développement de la cellule, du système nerveux, de l'intelligence, de la structure sociale... Cependant, cette complexité confuse, où les notions peuvent perdre leur contexte historique et philosophique propre pour s'allier à d'autres conceptions, nous permet de faire un triage, relevant ici et là quelques aspects d'un certain intérêt pour l'étude de la notion de hiérarchie.<sup>5</sup>

L'auteur souligne la diversité des expressions hiérarchiques et montre que le niveau où se situe un élément dans la structure lui accorde une signification. D'autant plus en tant que 'composant', le mot que l'auteur préfère dans ce contexte, cet élément accorde à son tour une certaine signification à la structure – hiérarchique ou non :

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, Lévinas rappelle « deux modes différents » quant à l'existence respectivement de la conscience et du monde extérieur : cf. *TIPH*, p. 62. Cf. aussi *ibid.*, p. 99 : « autres modes d'existence que celui de l'objet théorique » [d'après *Ideen*, p. 198.] Cf. *TIPH*, pp. 133ss.

<sup>2</sup> Mentionné déjà dans notre introduction et au chapitre précédent : NARBONNE, Jean-Marc, *op. cit.*

<sup>3</sup> Cf. *El*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> O'MEARA, Dominic, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*. Etude historique et interprétative, Leiden, E. J. Brill, 1975, pp. 110-111. Souligné par nous.

La structure hiérarchique représente une mise en rapport particulière : les composants de la structure s'associent (« horizontalement ») dans un état ou rang, et se dissocient (« verticalement ») en tant que composant une suite de rangs ou de niveaux distincts. Au centre de cette dualité de rapports, cette polarité de « directions » qui caractérise une structure hiérarchique, le niveau se révèle un élément fondamental.<sup>1</sup>

Nous pouvons encore nous arrêter à un exemple qui propose une certaine visualisation de ces niveaux ou de ces strates. Probablement, les recherches sur les rapports entre les strates et les régions de l'être pourraient apporter des éclaircissements utiles :

La notion d'une structuration plutôt géologique des choses a été exploitée en particulier par Nicolai Hartmann : il distribue, dans le cadre de sa théorie des catégories, la réalité en quatre strates (« Schichten ») caractérisées et commandées par des groupes catégoriques différents, correspondant à l'inorganique, l'organique, la conscience et l'esprit (« Geist »), les strates supérieures « reposant » dans leur être sur les strates inférieures, tout en manifestant une certaine irréductibilité, une originalité, une autonomie par rapport à l'inférieur.<sup>2</sup>

Tout ceci, pour nous rendre compte que « le statique » qu'on veut éviter comme obstacle à l'éthique, n'est pas l'être lui-même mais cette signification qui vient après, une signification « développée ». A la fois, on ne peut pas réduire les régions de l'être à une vision simpliste. Même au niveau de la terminologie, les ambiguïtés restent. Dans la première intervention de Lévinas lors de la discussion qui suivit sa communication *Transcendance et hauteur*, il souligna que le « hiérarchique » pourrait être un contraire de la tension qui se manifeste dans la responsabilité :

Le principe même de mon entreprise – mettre en valeur la relation de l'infinie responsabilité qui va de Moi à Autrui – demeure. Certes, c'est notre expérience courante, je crois la plus valable, et qui nous permet de résister à un monde purement hiérarchique.<sup>3</sup>

Il ne s'agit plus de la distinction aristotélicienne, scolastique et thomiste faite entre l'acte et la puissance. Ici, on pourrait élargir la juxtaposition des ontologies.<sup>1</sup> Cette question reste

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>2</sup> *Ibid.*, n. 8. Il est particulièrement intéressant de trouver la référence à Husserl dans les études sur le sujet : HARTMANN, Nicolai, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, deuxième édition, Meisenheim am Glan 1949, pp. 189-200, 512 sq., 544 sq., 607 ; cf. BRELEGE M., «Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns», *Studium Generale* 9 [1956], p. 297 ; LANDGREBE L., «Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie», *Stud. Gen.* 9 [1956], p. 313 sq., discute du rapport entre les strates hartmanniennes et les «régions de l'être» chez Husserl. Les articles réunis dans les cahiers 3 et 4 de *Stud. Gen.* 9 (1956) témoignent de l'importance de la conception hartmannienne de « Schicht » dans l'histoire des sciences pures et des sciences humaines en Allemagne. Pour la « stratification » utilisée dans la pensée sociologique, cf. DUMONT L., *Homo Hierarchicus...*, p. 305 sq. Cf. *supra* p. 7 n. 19 [Entre autres : L'étude de MOURELOS G., *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, 1964, donne au mot de niveau un sens plutôt « géologique » que hiérarchique (cf. pp. 28-29) ; nous y reviendrons au chapitre 3.1 sur la vision de la société chez Lévinas.], p. 9 n. 21 [sur la théorie aristotélicienne de niveaux psychiques dans son rapport à l'enseignement de Platon]. Cf. REY, Jean-François, *La Mesure de l'homme*. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, Paris, Michalon, 2001, p. 63 commentant LÉVINAS, Emmanuel, « Sécularisation et faim » dans *Cahiers de l'Herne*, pp. 76-82.

<sup>3</sup> *LC*, p. 95 [p. 79, éd. Fata Morgana, 1994].

d'actualité mais, pour bien montrer le contexte du milieu philosophique des années trente, il faudrait rappeler les tensions qui régnaient entre plusieurs écoles et mouvements. En ce sens, il est tout à fait compréhensible qu'une sorte de malentendus et de préjugés faisait obstacle à une recherche impartiale. Il s'agit des études plotiniennes de l'époque, mais on peut supposer que l'auteur n'exclut pas non plus une allusion à la situation en général. Comme toute généralisation, celle-ci non plus n'est pas absolue, mais elle montre bien le déplacement ou le changement des accents : rien n'est plus actuel, mais rien n'est moins évident et à la fois étonnant. Loin de les appeler querelles, cette caractéristique donnée par Arthur H. Armstrong nous paraît être utile :

Il ne faudrait surtout pas choisir entre ces voies ni les juger comme l'a fait le présent ouvrage, notamment dans sa conclusion, en s'appuyant sur ce méso-platonisme aristotélisé et christianisé que l'Église catholique a adopté comme sa philosophie officielle et qui faisait encore autorité dans les cercles d'intellectuels catholiques de ma jeunesse. Plotin, comme tout grand philosophe religieux, doit être mesuré selon ses propres critères. Le temps est désormais révolu où l'on pouvait juger et évaluer les autres religions et philosophies par rapport à une sorte d'orthodoxie chrétienne officielle : ce ne fut le fait que de certaines minorités intellectuelles entre les années 20 et le début des années 60 alors que certains milieux étaient sous l'influence de groupes mineurs de renouvellement orthodoxe qui dérivèrent en définitive des renouveaux plutôt artificiels de l'orthodoxie du dix-neuvième siècle.<sup>2</sup>

La situation a notablement changé depuis ce temps-là, et l'autonomie des domaines philosophiques n'est pas contestée même si l'apparence était contraire aux temps mentionnés par Armstrong. L'accès à la science privée de contrôle idéologique mais succombant dorénavant à une dictature du marché, n'en est pas moins impartial ou sincère :

De telles attitudes ne survivent de nos jours que dans des cercles très restreints, pour la plupart cléricaux, et elles recueillent de moins en moins l'assentiment, même chez les croyants. Cela nous conduit à une autre remarque assez importante. On ne devrait pas dire que l'on rejette le « platonisme » ou l'« hellénisme » quand ce qu'on est en train de rejeter n'est en réalité que cette espèce de philosophie officielle enseignée, souvent sous des formes

---

<sup>1</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 216, n. 2 ; cf. HUMBRECHT, Thierry-Dominique, « Avant-propos. Saint Thomas, si ancien et si nouveau », dans *Idem.* (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2010, pp. 7-19 ; cf. par ex., les études de J. Maritain sur l'ontologie thomiste, les commentaires de *ST Ia*, ainsi que les recherches d'E. Gilson, E. Przywara etc. Sur l'ontologie thomiste, cf. STEIN, Edith, *L'être fini et l'Être éternel*. Essai d'une atteinte du sens de l'être, Louvain, Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1972 ; GARDEIL, Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, [préf. par François Xavier Putallaz], Paris, Cerf, 2007 ; BARUKINAMWO, Matthieu, *Edith Stein*. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale, Frankfurt am M. / Bern, P. Lang, 1982. Sur l'analogie de l'être, cf. WHITE, Thomas Joseph (éd.), *The Analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?* Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co., 2010 ; l'ontologie de Maréchal et son lien avec Heidegger, cf. SCHAEFFLER, Richard, « Philosophie et théologie catholique au XX<sup>e</sup> siècle », [notamment « L'ontologie fondamentale de Heidegger et la théologie catholique »] dans SECRETAN, Philibert (éd.), *La philosophie chrétienne*, Fribourg, Academic Press, 2006, pp. 255-257.

<sup>2</sup> ARMSTRONG, Arthur H., *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*. Une étude analytique et historique, Ottawa, Ed. de l'Univ. d'Ottawa, 1984, p. 13.

dégradées, dans les séminaires catholiques du début du vingtième siècle. C'est évidemment sur la foi de quelque manuel qui travestit la pensée réelle de Platon ou des néo-platoniciens que l'on rejette généralement le « platonisme » ou le « néo-platonisme », même en dehors des cercles chrétiens.<sup>1</sup>

La comparaison des ontologies n'est pas épuisée par les critiques dans *L'être et le temps* de Heidegger et non plus dans les recherches lévinassiennes, notamment l'accusation de l'onto-théologie. En réfléchissant sur le sens du "Bien au-delà de l'être"<sup>2</sup>, Lévinas voit la solution dans l'explication husserlienne, ou mieux peut-être, il voit comme un fil rouge d'une ontologie « admissible » entre ces deux points significatifs dans l'histoire de la philosophie occidentale.<sup>3</sup>

Pourquoi l'approche lévinassienne de l'être peut nous paraître étonnante? Nous venons d'évoquer les tentatives ontologiques du platonisme<sup>4</sup>. Ne sont-elles pas réconciliables avec une certaine vision de l'ontologie thomiste? Ensuite, la même question pourrait se poser quant au tournant de l'onto-théologie avec Heidegger. A la suite d'une lecture chronologique de l'œuvre de Lévinas, semble-t-il, l'ontologie de Husserl, en tant qu'une approche phénoménologique de l'être serait à la base de la conception lévinassienne. Chaque fois que Lévinas revient à la question de l'ontologie, et il le fait souvent, il se remet dans la lignée critique concernant l'onto-théologie.<sup>5</sup> Ainsi, la façon platonicienne de dire les choses pourrait nous paraître projetée littéralement dans le chantier philosophique du XX<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>.

### 1.1.3 Sortir du langage de l'être

Le passage ou le pont qui nous mène de l'être à l'agir, de l'ontologie à l'éthique se dessine assez clairement dans la pensée lévinassienne.<sup>7</sup> Il souligne que la responsabilité était déjà, elle était avant. En ce sens, la responsabilité est un ordre :

Le dire originel ou pré-originel – le propos de l'avant-propos – noue une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et **antérieur à l'être**. Par rapport à lui, l'être a

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Une tentative d'évaluation de la philosophie en conformité avec la doctrine de l'Eglise : THONNARD, F.-J., *Précis de philosophie*, Paris, Desclée & Cie, 1950 ; sur Plotin, par ex. : p. 1118. Cf. les documents du Concile Vatican II traitant les questions de la laïcité et de la liberté de conscience.

<sup>2</sup> PLATON, *République*, 509b.

<sup>3</sup> Cf., par ex., SCHAEFFLER, Richard, *op. cit.* Sur cet aspect de l'ontologie lévinassienne, voir aussi la recherche de GUIBAL, Francis, *Et combien de dieux nouveaux : approches contemporaines*. 2, Emmanuel Levinas, Paris, Aubier Montaigne, 1980, pp. 7-9.

<sup>4</sup> Cf. schéma de Narbonne et les explications.

<sup>5</sup> Cf. *supra*, cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 216, n. 1, le rejet de l'être suprême.

<sup>6</sup> Cf. les explications à NARBONNE, Jean-Marc, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>7</sup> Cf., par ex., DMT, pp. 211-216, le cours du 5 mars 1976 intitulé « La relation éthique comme sortie de l'ontologie ». Cf. aussi : LÉVY, Benny, *Visage continu*. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas, Lagrasse, Verdier, 1998, p. 39. Il demande plus précisément : « Pourquoi donc l'abandon du langage ontologique de *TI* dans *AE* ? » et cite le constat de Lévinas lui-même (n. 15) : « Le langage ontologique dont use encore *TI* pour exclure la signification proprement psychologique dans les analyses proposées est désormais évité. » [DL, p. 379 : Signature.]

toutes les apparences d'un jeu. Jeu ou détente de l'être, affranchi de toute responsabilité où tout le possible est permis. Mais le jeu sort-il de l'intéressement? Aussitôt un enjeu – argent ou honneur – s'attache à lui. Le désintéressement – sans compensation – sans vie éternelle, sans la plaisance du bonheur – la gratuité intégrale, ne se réfèrent-ils pas à une gravité extrême et non pas à la frivolité fallacieuse du jeu? Demandons-nous en anticipant : cette gravité où *l'esse* de l'être se met à l'envers – ne renvoie-t-elle pas à ce **langage pré-originel** – à la responsabilité de l'un pour l'autre – à la substitution de l'un à l'autre et à la condition (ou à l'incondition) d'otage qui ainsi se dessine?<sup>1</sup>

Le fait d'être renvoyé, de se mettre en mouvement, nous rappelle une sorte de cause de la responsabilité et, à la fois, la conscience qu'une telle cause ne peut pas être nommée : il n'y a pas de compensation, la motivation doit être ailleurs. L'*an-archie* lévinassienne n'est-elle pas une façon de partir dans une relativité du système ? Nous pouvons y voir une « relativité systématique », un « système relatif » ou même une « systématisation relative ». Tout cela, pour discuter, disputer, contester l'adversaire et finalement en arriver à la gloire du défenseur. L'adversaire initial devient défenseur<sup>2</sup>.

Dans *La Trace de l'Infini*<sup>3</sup>, Catherine Chalier se réfère, entre autres, à un recueil des essais et des conférences faites par Lévinas sur la manière d'aborder le Talmud ainsi que l'Ancien Testament. Cet ouvrage est intitulé *L'Au-delà du verset*, et le titre lui-même en dit déjà beaucoup. On parle parfois de la vie dans le texte, de l'appropriation et de l'assimilation du texte. On nous appelle les peuples du Livre en indiquant notre référence à la Bible. Pourtant, les réalités ou la réalité est derrière, elles sont au-delà du formulable, du Dit. Elles sont ineffables. On peut comparer ce rapport entre la « réalité et son ombre » à la notion du visage chez Lévinas : l'homme est le plus nu dans son visage :

Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain.<sup>4</sup>

Le visage dit tout sur lui, mais on ne peut pas rester sur la plasticité du visage, ce n'est qu'une surface, l'essentiel est derrière, au-dedans<sup>5</sup>. Mais le visage en tant que limite ou en tant que frontière entre le monde invisible et l'expression de celui-ci est, pour Lévinas, le seul « accès » humain à l'au-delà. En tant que forme plastique, le visage comme nous le comprenons dans le langage courant, est une surface qui joue le rôle d'expression. Lévinas,

---

<sup>1</sup> AE, p. 17. Souligné par nous.

<sup>2</sup> Cf. par exemple, les encycliques du pape Jean-Paul II *Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio* (FR 5-3 sur le relativisme). Il s'agit d'abord de ce soupçon rappelé par Waldenfels : « Ce que les philosophes appelaient "fonder la morale" et ce qu'ils exigeaient d'eux-mêmes, n'était, à bien voir les choses, qu'une forme savante de la croyance naïve à la morale régnante, un nouveau moyen de l'exprimer, donc un état de fait intérieur à une moralité déterminée, et même, au fond, une façon de nier que cette morale pût être envisagée comme un problème ». [NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 186, KSA 5, 106, cité d'après WALDENFELS, Bernhard, *op. cit.*, p. 260.]

<sup>3</sup> Cf. CHALIER, Catherine, *La Trace de l'Infini*, *op. cit.*

<sup>4</sup> DL, p. 22. Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 157.

<sup>5</sup> Cf. SCHNEIDER, Monique, « En deçà du visage », dans *Cerisy*, pp. 133-153.



en élargissant ce concept, y ajoute le langage et fait penser que le visage, selon lui, n'est pas seulement cette forme plastique mais le monde qui se cache derrière le masque. Pensons au mot grec *prosopon* qui signifie à la fois 'personne' et 'masque'<sup>1</sup> ! Evidemment, c'est la métaphore par excellence des rapports entre le monde des idées et le monde intelligible<sup>2</sup>. En plus, le visage devrait servir de passage entre l'être et la responsabilité :

Il faut dire aussi que dans ma façon de m'exprimer, le mot *visage* ne doit pas être entendu d'une manière étroite. Cette possibilité pour l'humain de signifier dans son unicité, dans l'humilité de son dénuement et mortalité, la seigneurie de son rappel – parole de Dieu – de ma responsabilité pour lui, et de mon élection d'unique à cette responsabilité, peut venir de la nudité d'un bras sculpté par Rodin.<sup>3</sup>

Nous verrons par la suite que l'agir prend ses racines dans les « territoires de la pensée » qui portent divers noms. En les transposant au langage lévinassien, nous pourrions nous demander si la détermination trouve son efficacité ailleurs que dans la conscience. Peut-on considérer qu'il s'agit d'une loi qui détermine nos actes ? Est-ce que cette loi est vraiment inscrite dans le visage de l'autre ? Est-elle toujours inscrite ? Est-elle inscrite dans chaque visage ? En soulignant l'importance de l'altérité dans ce rapport interpersonnel, Lévinas affirme :

Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : « Tu ne tueras point ».<sup>4</sup>

Est-ce que le commandement « Tu ne tueras point » n'est pas écrit sur le visage de l'ennemi ? Ou bien, s'agit-il d'une masse sans visage ? Le personnage qui marque la dernière période de l'œuvre de Lévinas, Vassili Grossman dans son livre *Vie et destin*<sup>5</sup> pose la question de l'identité de l'ennemi.<sup>6</sup> Bien que la violence ne puisse viser qu'un visage, l'individu est juxtaposé ou opposé à la masse lors de l'extermination.<sup>7</sup> Et le visage dans ce sens spécifique est encore lisible autrement :

Je pense à la scène extraordinaire des gens qui attendent au guichet de la rue Loubiana [*sic* ! Loubianka], le seul guichet à Moscou où on peut communiquer quelque chose à un ami ou à un parent enfermé. Ils font la queue. Vassili Grossman parle d'une femme qui prenant place

---

<sup>1</sup> Cf. *DL*, p. 23.

<sup>2</sup> Cf. PLATON, *La République*, VII, 514a-518b. Lévinas sur la parabole de la caverne : *EDE*, p. 54 [79].

<sup>3</sup> *EN*, p. 244.

<sup>4</sup> *DL*, p. 22. Cf. *TI*, pp. 233-234.

<sup>5</sup> Cf. GROSSMAN, Vassili, *Vie et Destin*, Paris, Julliard / Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

<sup>6</sup> Sur la négation du visage : SEBBAH, François David, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, *op. cit.*, p. 175, n. 9, et Lévinas à propos du passage chez Grossman sur la queue et la nuque. Philippe Nemo : « il est difficile de tuer quelqu'un qui vous regarde de face » [*EI*, pp. 80-81.]

<sup>7</sup> GROSSMAN, Vassili, *op. cit.*, pp. 214-217 [livre I, chapitre 53 dans l'édition française] sur la réunion de tireurs d'élite et les réflexions de Krimov. Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 218 ; la critique de Derrida : BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (eds), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 234-245 ; à propos du visage d'un animal : PEPERZAK, Adrian, « Métaphysique et ontologie », dans HANSEL, Joëlle (éd.), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, p. 100.

dans cette queue, lit sur la nuque des personnes les angoisses de leur âme, où la nuque devient visage. Passage extraordinaire...<sup>1</sup>

Qu'est-ce qu'on lit sur la nuque ? Un commandement ? Les profondeurs de l'âme ? Autrui ne peut pas être jugé : tout comme l'histoire elle-même et comme l'acteur et l'agent de l'histoire.<sup>2</sup> L'ennemi a sa propre identité, mais comment la découvrir ? Cette question ressemble à une autre dont Lévinas parle dans l'interview :

Jean-Toussaint Desanti demandait à un jeune Japonais qui commentait mes travaux au cours d'une soutenance de thèse, si un SS a ce que j'entends par un visage.<sup>3</sup>

L'ennemi, une personne humaine exerçant le mal reste néanmoins humaine. Le mal se cache ainsi dans notre humanité, car il apparaît au travers de notre libre choix et de notre liberté. Malgré son ressentiment contre la vision de la société en tant qu'ensemble des ennemis qu'on pourrait entrevoir chez Hobbes<sup>4</sup>, Lévinas le reconnaît en expliquant la triste évidence :

Question bien troublante qui appelle, à mon sens, une réponse affirmative. Réponse affirmative chaque fois douloureuse !<sup>5</sup>

L'homme sans visage ? A la fois, l'art serait « une activité qui prête des visages aux choses »<sup>6</sup> Quelle signification ajoute Lévinas à ce mot ? Il essaie de préciser les limites de son terme philosophique. Nous venons d'évoquer la citation où Lévinas parle d'un « bras sculpté par Rodin » comme commentaire des réflexions de Grossman. Lévinas revient au même passage de la *Vie et destin* en le rappelant sous un autre aspect :

Grossmann [Grossman] raconte dans *Vie et Destin* comment à la *Loubianka*, à Moscou, devant le fameux guichet où l'on pouvait transmettre lettres ou colis aux parents et amis arrêtés pour « délits politiques » ou prendre de leurs nouvelles, les personnes faisaient la queue – en lisant, chacun sur la nuque de la personne qui le précédait, les **sentiments** et les **espoirs** de sa misère.<sup>7</sup>

Il s'agit d'une explication d'un phénomène dont Lévinas a fait l'expérience lui-même dans le camp des prisonniers de guerre. Dans ses écrits de captivité nous apprenons l'ampleur de ce

---

<sup>1</sup> *EL*, p. 134. Cf. BUTLER, Judith, « Precarious Life » dans ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew (éd.), *Radicalizing Levinas*, Albany, State University of New York Press, 2010, p. 6 ; LÉVY, Benny, *Lévinas*. Dieu et la philosophie. Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997, Lagrasse, Verdier / Poche, 2009, p. 57.

<sup>2</sup> Cf. notre chapitre 4.3.

<sup>3</sup> *EN*, pp. 243-244.

<sup>4</sup> Cf. notre partie III et plus particulièrement le chapitre 3.1.

<sup>5</sup> *EN*, p. 244.

<sup>6</sup> *EN*, p. 22. Et pourtant, « Le romantisme de l'activité est animé d'un besoin profond de sortir de l'être. » [*DE*, p. 125.]

<sup>7</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

traumatisme où l'humain rencontre l'inhumain.<sup>1</sup> A la remarque du journaliste : « Et la nuque est un visage... », Lévinas répond :

Grossmann [Grossman] ne dit pas que la nuque soit un visage, mais que sur elle se lit toute la **faiblesse**, toute la mortalité, toute la **mortalité nue et désarmée de l'autre**. Il ne dit pas cela ainsi, mais le visage peut prendre sens sur ce qui est le « contraire » du visage ! Le visage n'est donc pas couleur des yeux, forme du nez, fraîcheur des joues, etc.<sup>2</sup>

L'être fait sortir de lui-même, dans son impossibilité d'accepter et d'admettre, il se fait impossible et peut-être impensable dans ses controverses évidentes, dans le triomphe de l'absurde et dans le despotisme du mal.<sup>3</sup> Catherine Chaliier rappelle encore un aspect de cette approche de l'autre :

La Bible ne demande jamais de regarder les hommes dans l'ouverture de l'être. Elle enseigne qu'ils sont tous, sans exception, des créatures à l'image de l'Éternel, et non des éléments de mon horizon. Cependant, recevoir cet enseignement impose l'épreuve du sentiment d'étrangeté [...], épreuve qui appelle des obligations envers les créatures car l'homme se découvre très vite alors « gardien de son frère » (*Gn* 4, 9). Sans qu'il l'ait choisi ou voulu, cette veille de l'un envers l'autre s'impose à lui comme si, sans elle, la signification de la création se perdait à jamais.<sup>4</sup>

Par sa plasticité justement, le visage peut mentir. Ce mensonge, dans sa bilatéralité contient la double responsabilité : celle de l'expression ou du donateur et celle du spectateur, du récipient. En ce sens, le malentendu pourrait dépasser l'« universalité du visage » et prétendre à la situation exceptionnelle, celle du mensonge probable, où le mal dicterait une autre signification du visage, différente de "tu ne tueras pas". Pour Lévinas, celle-ci est fondamentale. Comme nous venons de l'évoquer, elle se réduit et s'efface dans les cas de la foule, de la collectivité, des masses, notamment dans la guerre.<sup>5</sup> Mais, souligne Lévinas, dès que je suis face à face avec un individu, je dois voir en lui l'autre, autrui, le prochain, celui dont le visage dit : tu ne tueras pas. Un visage peut le dire mais pas la masse, comme dans les actes de terrorisme et les massacres dans les lieux publics tels les écoles, les supermarchés et autres endroits. Pourtant, dans le cas de meurtre le face-à-face posera toujours le problème de cette expression fondamentale. Est-ce que dans cette situation, le passage entre l'être et la responsabilité serait coupé ? Probablement et le plus possible – oui. Entre l'autonomie et

---

<sup>1</sup> Cf. CDC, pp. 201-215.

<sup>2</sup> EN, p. 22. Souligné par nous.

<sup>3</sup> Cf. *Cahiers des études lévinassiennes* [= CEL], 2008, n° 7, le numéro consacré aux questions traitant le mal. Cf. aussi ABENSOUR, Miguel, « Le mal élémental », dans LÉVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1997, pp. 27-108 ; CHALIER, Catherine, « Ontologie et mal », *op. cit.*, pp. 63-78.

<sup>4</sup> CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini*, *op. cit.*, pp. 39-40.

<sup>5</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 160 : « On ne peut faire la guerre qu'à un visage, on ne peut tuer, voir s'interdire de tuer que là où l'épiphanie du visage est advenue, même si on la rejette, l'oublie ou la dénie dans l'allergie. ».

l'hétéronomie, l'acteur du massacre s'exclut d'une motivation rationnelle et accepte les axiomes et les préjugés qui peuvent dicter ses intentions.

Ainsi le visage en tant qu'impératif éthique pourrait être contesté et même nié. Donc, il faudrait regarder plus profondément dans la conscience de l'homme. D'où vient la motivation ? Comment l'agir trouve son point de départ ? Avant d'arriver à l'extériorité, Lévinas médite sur l'intériorité : on pourrait trouver un lien entre l'intention dans la philosophie morale, le terme intention dans la pensée médiévale et le point d'appui de l'intentionnalité husserlienne en phénoménologie. Lévinas en consacre une note de bas de page dans l'*Autrement qu'être* :

Le terme médiéval d'intentionnalité, repris par Brentano et Husserl, a, certes, dans la scolastique et dans la phénoménologie un sens neutralisé par rapport à la volonté. C'est le mouvement téléologique animant la thématization qui justifie le recours – pour neutralisé qu'il soit – au langage volontaire. Le *Meinen*, dans son énonciation identificatrice s'estompe quand on le traduit par visée.<sup>1</sup>

Evoquée dans le contexte de l'articulation entre le Dit et le Dire, cette notion par son emploi pose des questions sur sa signification médiévale et surtout, sur le fait même que Lévinas l'exprime par « un sens neutralisé par rapport à la volonté ». S'agit-il d'une neutralité, comme nous voudrions le voir, éthique et morale ? Jean-Luc Marion, en se penchant sur l'intentionnalité lévinassienne, demande :

Lorsque la phénoménologie introduit sa nouvelle radicalité en posant l'intentionnalité, n'offre-t-elle pas un chemin hors de l'aporie ? On sait que, depuis et par Husserl, « le caractère fondamental de l'intentionnalité » consiste, pour la conscience, en « la propriété d'être "conscience de quelque chose" ». La conscience se caractérise par l'étrange, quoique banalisée, propriété de concerner d'abord et surtout ce qui ne la concerne pas.<sup>2</sup>

Par la suite, Marion se tourne vers la question de la conscience et cherche à bien situer l'intentionnalité dans son vrai contexte. Il continue à distinguer ce qui se trouve dans la conscience et ce qui se trouve dehors. Dans la lignée de Descartes, Marion essaie d'élargir et expliciter le contenu de l'intentionnalité telle qu'on la trouve chez Lévinas :

Il est paradoxal, si l'on y songe, que non seulement nous soyons conscients, mais soyons aussi conscients d'autre chose que de nous-mêmes. C'est un point, que de constater que ma conscience ne cesse de s'affecter de sensations, de concepts, de volitions, etc. ; c'en est un autre, plus remarquable encore, que de constater que ces « vécus de conscience » (*Erlebnisse*)

---

<sup>1</sup> AE, p. 65, n. 1. Cf. CDC, p. 48, n. 3 ; BENOIST, Jocelyn, *op. cit.* et les études comparatives sur Descartes et la scolastique ; de même : Husserl, la phénoménologie et la scolastique. Cf. TOURNAY, Alain, *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?* Paris, L'Harmattan, 2006, p. 24.

<sup>2</sup> MARION, Jean-Luc, « L'intentionnalité de l'amour », dans CNS, p. 226.

ne concernent pas uniquement, ni même d'abord ma conscience, mais, tout en lui restant immanents et pour ainsi dire coextensifs, des objets transcendants et extérieurs à elle.<sup>1</sup>

Plus précisément, il dévoile les phénomènes les plus accessibles et compréhensibles pour faire mieux comprendre le rôle de l'intentionnalité :

Les vécus, qui tissent ma conscience, visent pourtant un objet intentionnel irréductible à ma conscience. Ainsi, en me lisant, vous éprouvez des vécus de conscience (signes, fatigue déjà, perplexités aussi, distractions, etc.) ; pourtant ces vécus vous renvoient à des objets intentionnels qui transcendent votre conscience (le sens de ce que je dis, et la notion même d'intentionnalité que je résume ici, ou bien d'autres notions qui mobilisent votre attention, ou d'autres personnes, etc.). Nous ne pensons qu'intentionnellement, parce que penser exige de reconduire les vécus de notre conscience à l'objet intentionnel autre que ma conscience. Que la conscience soit conscience de quelque chose signifie qu'elle n'est pas d'abord conscience d'elle-même, mais bien d'autre chose que d'elle-même, qu'elle est toujours hors de soi – aliénée pour ainsi dire.<sup>2</sup>

Bien que contestable, cette affirmation nous propose une solution à la désignation que Lévinas lie à l'intentionnalité phénoménologique et que nous essayons de définir. La « neutralité » devrait être considérée dans un contexte différent. Nous pouvons poursuivre le commentaire de Marion :

La question devient très claire : l'intentionnalité ainsi esquissée ne fournit-elle pas le schème approprié à une compréhension conceptuelle de l'amour, qui l'arrache à l'interprétation commune ? Ce que la phénoménologie dit de la conscience en général ne s'appliquerait-il pas plus exactement à l'amour en particulier, qui offrirait le cas privilégié d'un vécu intentionnel de la conscience, toute « aliénée » en vue d'un objet prévalent, l'autre lui-même que j'aime ? Et ainsi, la voie ne s'ouvrirait-elle pas directement vers l'intelligence de la miséricorde ?<sup>3</sup>

Quoique Marion ne suive pas le développement historique de cette terminologie<sup>4</sup>, étant donné que Lévinas ait fait allusion à l'intentionnalité en tant que « terme médiéval », il peut nous proposer une piste de recherches dans cette direction.

Lévinas montre que nous devons sortir de l'être ou au moins du langage de l'ontologie. L'usurpation<sup>5</sup> – « ma place sous le soleil »<sup>6</sup>, le *conatus essendi* spinozien<sup>7</sup>, la totalité, le même, l'oubli d'autrui et de l'altérité nous pressent de changer l'approche de l'autre. Sortir

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 226. La référence : HUSSERL, *Ideen I*, § 36 ; *Husserliana*, III, p. 81.

<sup>4</sup> Cf. pp. 244-245, n. 11.

<sup>5</sup> Mais aussi le contraire contesté : « L'homme c'est ce qui ne lutte pas pour la vie. C'est du moins le christianisme dans son interprétation de Tolstoï. » [CDC, p. 84.]

<sup>6</sup> PASCAL, Blaise, *Pensées* 112, cf. AE, p. 7.

<sup>7</sup> Cf. SPINOZA, *Ethique*, Paris, Ivrea, 1993, pp. 148-151, notamment IIIe partie, les propositions VI-IX : « persister / persévérer dans l'être » ; cf. LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF / Quadrige, 2002, p. 1117 sur 'tendre'. Les objections éventuelles : des similitudes avec l'instinct de survie.

de l'être ne signifie pas chercher la mort car la mort n'est pas une solution.<sup>1</sup> Le dilemme de sortir se pose dès les premiers écrits, et se poursuit sans cesse, même dans la captivité où cette nécessité reçoit une dimension de l'expérience directe :

L'évasion du moi par rapport à soi qui s'accomplit d'habitude encore « sur terre » – l'évasion absolu[e] – l'au-delà.<sup>2</sup>

Dans une interview de 1987 accordée à Hans Joachim Lenger en allemand, la réponse de Lévinas est particulièrement claire et ressemble à une synthèse de son enseignement sur l'être. L'explication du changement du registre de l'être et de l'ontologie à l'humanité, à la sainteté est particulièrement difficile :

L'être consiste dans son être. Il en va de l'être de son être même. Vous connaissez la proposition de Heidegger : l'être-là est un être dont il en va en son être de cet être même. Spinoza parlait du *conatus essendi*, l'effort d'être est l'histoire, l'histoire première. Chez Heidegger cette considération est très importante ; pour le célèbre philosophe de *Etre et Temps*, l'être-là doit être et parce qu'il doit être, il est mienneté. Le "doit être" lui est imposé de façon si sévère et irrésistible qu'il devient son affaire. Et puis Heidegger continue : parce que le *Dasein* est mien, l'être est un Moi (Je). C'est le célèbre passage. Il existait certes d'autres passages dans *Etre et Temps*, mais ce passage précis désigne le côté darwinien, le combat quotidien contre les autres. L'histoire de l'humanité est aussi une guerre. Et pourtant, il peut y avoir de la **sainteté dans l'humain**. L'un peut mourir pour l'autre.<sup>3</sup>

Nous voyons que Lévinas évoque les principaux points qui ne permettent plus de continuer le langage ontologique car il faut arriver à « la proximité plus sérieuse que l'être ou le ne-pas-être »<sup>4</sup>.

Il poursuit cette analyse en expliquant son interprétation du mot 'sainteté' qui n'est pas un terme fréquent en philosophie. Il s'agit d'une notion chargée de significations, et on trouve des « synonymes » chez Lévinas, par exemple, la bonté ou la « petite bonté ». Dans une certaine mesure les notions comme 'responsabilité' et 'proximité' sont liées à cette signification. On peut parler d'un enchaînement des notions que le philosophe propose comme explication un peu spatiale des termes.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. *DE*, p. 97.

<sup>2</sup> *CDC*, p. 59 ; cf. n. a sur l'évasion : du moi ou de l'être.

<sup>3</sup> « Emmanuel Lévinas : Visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview. » [Entretien avec Hans Joachim Lenger, publié dans la revue allemande *Spuren [in Kunst und Gesellschaft]*, Hambourg, n° 30, 1987], dans MÜNSTER, Arno (dir.), *La différence comme non-indifférence*. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas [le séminaire du Collège international de philosophie], Paris, Kimé, 1995, [pp. 129-143.] p. 133. Cf. la réédition de l'interview dans COHEN-LEVINAS, Danielle (éd.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, op. cit., p. 139. Souligné par nous.

<sup>4</sup> *AE*, p. 91.

<sup>5</sup> Cf. *TI*, pp. 340-341, les liaisons de la 'bonté' avec le 'Désir', mais aussi d'autres. La distinction entre ces termes n'est pas toujours claire ou au moins soulignée. Evidemment, l'antonyme par excellence, c'est le 'sacré'.

Ensuite, il faut suivre sa pensée pour s'apercevoir où est le moment de sortir de l'être, accepter la direction de « l'évasion ». A quel moment l'être devient inacceptable et insupportable ? Dans sa préface de la réédition de l'essai *De l'évasion*, Jacques Rolland dévoile les liens entre la pensée et les états psychologiques.<sup>1</sup> Sortir de l'être, cela signifie aussi abandonner un lieu non simplement insupportable physiquement et psychologiquement, mais aussi intenable à un niveau moral et éthique. En ce sens, nous entendons le commentaire à propos de l'attitude de Lévinas envers la Lituanie de l'époque :

La seconde signification du choix d'Abraham, c'est l'exigence de sortir de l'autochtonie. Il faut aller vers l'étranger, à l'étranger, découvrir l'étranger en sortant de soi-même. Or ce thème de l'arrachement au sol, de la nécessité de **s'arracher au même**, à la **totalité** et à la **problématique de l'être**, Levinas l'a rencontré dès ses premiers écrits, avant même l'épreuve de la guerre, la barbarie nazie, la Shoah, dont on sait qu'elle a marqué de manière indélébile non seulement l'histoire personnelle, mais également toute sa pensée, après son retour de captivité. En 1935, il donne à cette exigence de sortie le nom d'Evasion : « Ainsi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même.* » On s'en doute, l'Évasion n'a rien d'une escapade touristique ou d'un dépaysement littéraire, elle a un sens et un enjeu internes à la philosophie : la philosophie pourra-t-elle s'échapper à l'emprise de l'être, s'arracher à l'être pour attester que celui-ci n'est pas l'horizon ultime de ses interrogations ?<sup>2</sup>

Sur l'obligation de quitter le lieu et devenir un nomade, un « juif errant », nous y reviendrons au chapitre 2.1 et 2.2 en parlant des aspects spatiaux de la proximité. Mais déjà, à partir de la notion d'évasion, la question revient quant à la possibilité même de parler des origines ou de l'origine de la responsabilité.

Comment passer sous silence la question de la genèse et de la généalogie de la morale si on ose fonder et « inventer » une éthique sans fondement, une éthique *an-archique* ? La méthode ne consiste pas à expliquer les causes. Nous apprenons que la responsabilité est sans commencement, sans début. Elle est *an-archique*. Waldenfels le souligne, montrant les particularités des recherches éthiques faites par Lévinas. Celui-ci ne s'inscrit pas dans la voie de la pensée de ses prédécesseurs. Il montre une nouveauté et il souligne l'importance de la simultanéité et de l'*an-archie*. Selon Waldenfels, il y a trois directions dans lesquelles nous pouvons envisager les études et les recherches éthiques. Et Lévinas n'en suit aucune :

Lévinas n'est pas de ces philosophes qui considèrent la morale comme une chose allant de soi et se contentent de dégager le fondement de principes moraux, ou encore, de décortiquer expressions et propositions morales d'un point de vue **analytique**. Tout aussi peu sa

---

<sup>1</sup> Cf. ROLLAND, Jacques, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », *op. cit.*, pp. 9-88.

<sup>2</sup> ZARKA, Charles Yves, « Editorial. S'évader », dans *Cités* n°25, Paris, PUF, 2006, pp. 2-3. Il s'agit d'une « philosophie de l'évasion ».

philosophie appartient-elle à une éthique **phénoménologique** affublant l'être nu d'une parure de valeur et s'en remettant à un sens des valeurs que chacun posséderait – ou non.<sup>1</sup>

Ici, Waldenfels envisage deux directions dans l'approche analytique et phénoménologique de l'éthique. Il montre que la recherche d'un fondement de la morale reste enracinée dans les intuitions de la métaphysique et de la philosophie première, ces domaines que Lévinas considère au moins rattachés à l'éthique sinon ses domaines par excellence.

Le chapitre suivant essaiera de répondre aux questions : comment la responsabilité peut-elle être « sans pourquoi »<sup>2</sup> et comment le principe et le commencement peuvent-ils être absents ? A partir de ce questionnement qui exige une analyse, une autre s'annonce – celle de l'impératif de la responsabilité illimitée et asymétrique que Lévinas retrouve chez Dostoïevski.

#### 1.1.4 « L'an-archéologie » de la responsabilité : « coupable »

Comme nous l'avons vu, la structure du passage de l'ontologie à l'éthique est importante pour la pensée de Lévinas. Elle est considérée comme passage<sup>3</sup> du « *conatus essendi* », la formule que Spinoza utilise pour désigner la « persévérance dans l'être », à la responsabilité illimitée du sujet pour l'autre, pour le prochain. Nous avons mentionné que ce passage trouve probablement son appui dans la critique heideggérienne de l'onto-théologie.

L'éthique lévinassienne est d'abord exprimée par la notion de responsabilité. Les lecteurs de Lévinas sont toujours étonnés par la nouveauté de son regard. Tel est, par exemple, l'ami de Lévinas – Maurice Blanchot. Parmi ses œuvres auxquelles Lévinas fait référence, on trouve aussi plusieurs mentions de *L'écriture du désastre*<sup>4</sup>. En vérité, ce livre pourrait être vu comme un commentaire de l'œuvre de Lévinas ; il est une synthèse de sa pensée, pleine de respect et d'attention, que leur amitié rendait particulièrement subtile.

Parallèlement aux analyses fondamentales qui sont consacrées à la notion de responsabilité chez Lévinas ainsi que les synthèses et les résumés ne donnant que l'essentiel de cette notion, le regard blanchotien nous aide à mieux cerner les multiples aspects de la notion centrale du discours éthique de Lévinas. Blanchot y ajoute une dimension peut-être poétique mais d'autant plus précise quant à la phénoménologie de la responsabilité. Il l'inscrit dans une suite d'images et d'exemples. Ceux-ci dévoilent le lien avec le quotidien et le côté réaliste et pratique des réflexions. Au sein du discours éthique celles-ci peuvent être assez éloignées du

---

<sup>1</sup> PT, p. 259.

<sup>2</sup> Cf. ZIELINSKI, Agata, *Levinas: la responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

<sup>3</sup> Cf. GREISCH, Jean, « Ethique et ontologie », *op. cit.*, p. 28.

<sup>4</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.* Ce livre est une référence pour Lévinas : cf. DE, p. 108 ; DMT, p. 165 ; EI, p. 49 ; DQVI, p. 258.



corporel et de la chair. Blanchot souligne la spécificité de cette responsabilité. Il montre l'autre extrême de la signification de ce terme. Le sens habituel est plutôt autre que celui que Lévinas veut nous montrer :

Responsabilité : ce mot banal, cette notion dont la morale la plus facile (la morale politique) nous fait un devoir, il faut essayer d'entendre comme Levinas l'a renouvelé, l'a ouvert jusqu'à lui faire signifier (au-delà de tout sens) la responsabilité d'une philosophie autre (qui reste cependant, à bien des égards, la philosophie éternelle). Responsable : cela qualifie, en général, prosaïquement et bourgeoisement, un homme mûr, lucide et conscient, qui agit avec mesure, tient compte de tous les éléments de la situation, calcule et décide, l'homme d'action et de réussite. Mais voici que la responsabilité – responsabilité de moi pour autrui, pour tous, sans réciprocité – se déplace, n'appartient plus à la conscience, n'est pas la mise en œuvre d'une réflexion agissante, n'est même pas un devoir qui s'imposerait du dehors et du dedans. *Ma* responsabilité pour Autrui suppose un bouleversement tel qu'il ne peut se marquer que par un changement de statut de « moi », un changement de temps et peut-être un changement de langage.<sup>1</sup>

Conçue de cette façon, la responsabilité se distancie et se soustrait aux définitions qu'une philosophie pourrait proposer. En soulignant cet aspect de la nouveauté et d'un certain « désordre » dans cette vision lévinassienne du mot, Blanchot continue son résumé :

Responsabilité qui me retire de mon ordre – peut-être de tout ordre – et, m'écartant de moi (pour autant que moi, c'est le maître, le pouvoir, le sujet libre et parlant), découvrant l'autre au *lieu* de moi, me donne à répondre de l'absence, de la passivité, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être responsable, à laquelle cette responsabilité sans mesure m'a toujours déjà voué en me dévouant et me dévoyant. Mais paradoxe qui ne laisse rien intact, pas plus la subjectivité que le sujet, l'individu que la personne.<sup>2</sup>

En faisant l'abstraction de toute réminiscence du terme dans la philosophie et des échos dans l'histoire de la pensée, Blanchot prête attention à la notion elle-même et montre ainsi une certaine négation d'une telle contextualisation. On ne peut pas dire qu'elle est inutile mais elle nous rappelle de ne pas nous détourner de l'essentiel. Le fait de rester dans le langage de la philosophie d'Occident, appelé par Lévinas « le grec », n'exclut pas un partage et des emprunts à d'autres traditions.

Dans les interviews et dans ses cours, Lévinas propose des images et des formules différentes laissant soupçonner une autre source de réflexions plus qu'une simple illustration de la

---

<sup>1</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 45. En commentant l'expression « philosophie éternelle », Blanchot ajoute une note au bas de page. Nous y reviendrons au chapitre 4.1. Cf. ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, *op. cit.*, pp. 30-31 et la note 1. Nous reprenons cette analyse dans la partie consacrée aux aspects spatiaux de la proximité au chapitre 2.2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

pensée. Il est évident que parallèlement à la phénoménologie et au discours strictement philosophique, Lévinas puise dans le Talmud<sup>1</sup>. En plus,

Certains lecteurs juifs de Levinas jugeaient que par sa conception philosophique et théologique – mais il ne faisait pas de théologie ! – de la responsabilité allant jusqu’au sacrifice, il christianisait gravement l’enseignement juif traditionnel.<sup>2</sup>

Effectivement, Lévinas parle de l’amitié judéo-chrétienne<sup>3</sup>, il cite *Mt 25*<sup>4</sup>, il rappelle que pendant la Seconde Guerre mondiale, la « soutane noire signifiait un refuge et un accueil humain »<sup>5</sup>. Il rencontre le pape Jean-Paul II<sup>6</sup>, Mgr Hemmerle<sup>7</sup>, un prêtre catholique – le Père Bernhard Casper<sup>8</sup>, et participe aux colloques Castelli<sup>9</sup>. Mais il y a aussi ses réactions négatives, par exemple, par rapport au projet du Carmel à Auschwitz<sup>10</sup>, dans ses écrits – sur Claudel<sup>11</sup>, sur Fleg<sup>12</sup>, et il pose une question rhétorique aux intellectuels catholiques : « Un Dieu Homme ? »<sup>13</sup>. Fred Poché<sup>14</sup>, Yves Labbé<sup>15</sup>, Charles Lefèvre<sup>16</sup> et de nombreux autres théologiens l’interrogent sur ses rapports avec le christianisme. Vraiment, quelle est cette référence chrétienne chez Lévinas ? D’où vient-elle ? Ici, nous devons de nouveau revenir sur les questions que nous avons déjà abordées dans notre introduction, en parlant des influences. Pourtant, ici, l’approche semble être différente. En racontant sa vie, Lévinas souligne l’importance de la lecture des grands classiques russes : Pouchkine, Lermontov, Tolstoï, Dostoïevski et Gogol<sup>17</sup>. Leur influence peut être indirecte, le message chrétien peut y être

---

<sup>1</sup> Cf. notre introduction quant aux influences. CHALIER, Catherine, *La trace de l’infini*, op. cit., pp. 235ss [= traduction de « Levinas and the Talmud » dans BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (éd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, op. cit., 2002, pp. 100-118] montre cette influence qui est même plus qu’une influence, l’auteur parle de la responsabilité infinie dans le judaïsme. Cf. PUTNAM, Hilary, « Levinas and Judaism », dans BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (éd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, op. cit., p. 43 : « Infinite Responsibility. An Ancient Jewish principle » ; pour les références talmudiques : *Sotah 37* ; *ADV*, p. 106 : « Tout le monde en Israël répond de tout le monde » ; le passage talmudique : p. 87.

<sup>2</sup> SAINT-CHERON, Michaël de, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*. 1992-1994, Paris, Le Livre de Poche / Biblio Essais, 2006, p. 14.

<sup>3</sup> *DL*, pp. 261-262 ; *EL*, p. 121. Cf. SEBBAH, François-David, *Lévinas*. Ambiguïtés de l’altérité, op. cit., pp. 160-168 : « La chair du visage, l’amour : judaïsme et christianisme » ; p. 165 : le Christ.

<sup>4</sup> Cf. *DMT*, p. 232-233 ; réf. : pp. 189-190 et *EN*, p. 120. Cf. *infra*.

<sup>5</sup> *DL*, p. 213. Cf. *HN*, pp. 190-191 et *AT*, p. 93.

<sup>6</sup> Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., pp. 228-235.

<sup>7</sup> Cf. *HN*, pp. 189-195.

<sup>8</sup> Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., pp. 220-224.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, pp. 225-228 ; Cf. CASTELLI, Enrico, (éd.), op. cit., pp. 54-70 : « Le nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques. Discussion. » Il s’agit de la contribution de Lévinas au colloque sur le langage théologique.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 235-236.

<sup>11</sup> Cf. « Personnes ou figures », *DL*, pp. 160-164 ; cf. la conférence de Marie-Anne LESCOURRET, « Levinas, Claudel : la rencontre impossible », dans *Colloque Toulouse*, 4-9 juillet 2010.

<sup>12</sup> Cf. *DL*, pp. 138-141.

<sup>13</sup> Cf. *EN*, pp. 64-71.

<sup>14</sup> Cf. POCHÉ, Fred, op. cit.

<sup>15</sup> Cf. LABBÉ, Yves, « La réception théologique de Lévinas », op. cit., p. 193.

<sup>16</sup> Cf. LEFEVRE, Charles, « Autrui et Dieu. La pensée d’Emmanuel Levinas, la question aux chrétiens », dans *Mélanges de science religieuse*, 1980, pp. 255-272.

<sup>17</sup> Cf. *EI*, p. 12 et DENNES, Maryse, « Les sources russes de la philosophie d’Emmanuel Lévinas » dans *Bulletin de littérature ecclésiastique [Toulouse]*, 1998, vol. 99, n°3, pp. 325-346 [surtout, la p. 326]. Lévinas en parle généralement dans les interviews, mais aussi dans le *Post-scriptum* de la *DL*. A côté des interviews, les *CDC* nous fait découvrir d’autres indices.

dispersé et transmis par les formes culturelles, dans le cadre de la civilisation et des réflexions des auteurs quand ils font parler leurs héros.

Parallèlement aux références littéraires directes que nous entendons comme des illustrations explicatives des découvertes philosophiques, s'ajoute un refrain<sup>1</sup> qui revient sans cesse. C'est la phrase de Dostoïevski : « Nous sommes tous coupables, et moi plus que tous les autres. »<sup>2</sup> Lévinas ne cache pas que cette formule vient des *Frères Karamazov* :

Vous savez, en ce qui concerne la relation avec autrui, je reviens toujours à ma phrase de Dostoïevski. C'est une phrase centrale des *Frères Karamazov* : « Nous sommes tous responsables de tout et de tous, et moi plus que les autres. » Comme si j'avais une situation de coupable dans l'obligation envers les autres. L'attitude d'autrui n'intervient en aucune façon dans ma responsabilité a priori, dans ma responsabilité initiale à l'égard d'autrui qui me regarde. Sans cela, évidemment, à force de diviser les responsabilités, il ne resterait presque rien. On se tire d'affaire !<sup>3</sup>

Lévinas ne parle pas du héros qui prononce cette phrase. La formule semble être un axiome, une vérité qui est tellement étonnante, choquante même, et à la fois évidente, qu'elle ne demande pas d'explications. On peut dire que c'est Dostoïevski lui-même qui a trouvé cette formule heureuse, et se contenter de son rôle d'un slogan publicitaire dans une interview de Lévinas. Pourtant, il y a davantage.<sup>4</sup> La signification même de cette expression parle de soi. L'asymétrie de la responsabilité prend son appui dans une tradition très lointaine. Elle est une acceptation plus que rationnelle de notre condition et de notre situation concrète. Quoique cette question touche le problème de la justice, la non-réciprocité se base sur l'asymétrie de la responsabilité.<sup>5</sup> Dans le passage d'une signification à l'autre, l'infini de la responsabilité se transforme en bonté.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas, op. cit.*, p. 46 l'appelle 'la citation fétiche' de Lévinas et à la p. 356, 'son passage favori des *Frères Karamazov*'. Il s'agit de nombreux cas où Lévinas utilise la formule dont on va parler. ROBBINS, Jill, *Altered Reading. Levinas and Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. 147 donne le nombre de douze : « nearly a dozen times » : 1975 [« Dieu et la philosophie » dans *DQVI*, pp. 93-127]; *CPP* [= Collected Philosophical Papers, trad. Lingis, 1987] p. 168 = *DQVI*, p. 119 ; *OB* [1987], p. 146 = *AE*, p. 228 [n. 2: Livre VI, IIa] ; les interviews : *EI* [1985; transl. Richard Cohen], p. 105, *IR* [= le recueil des traductions des interviews : *Is it Righteous to Be ?*] On pourrait poser la question à propos des formulations différentes et des contextes dans les discours. L'importance du discours et de cette mention peut varier selon le cas. LESCOURRET, Marie-Anne, *op. cit.*, p. 125 y voit aussi un lien avec le silence du survivant.

<sup>2</sup> Cf. *DMT*, p. 220 : « et moi plus [= asymétrie] que tous les autres ». Cf. aussi SAINT-CHERON (DE), Michaël, *op. cit.*, p. 168 où il évoque la « culpabilité universelle ». Cf. aussi *ibid.*, p. 130 : « la responsabilité théologique et liturgique universelle d'Israël » ; « la responsabilité messianique ».

<sup>3</sup> *EL*, p. 103.

<sup>4</sup> Cf. les études sur ce sujet : TOUMAYAN, Alain, « I more than the others. Dostoevsky and Levinas » dans *YFS* n° 104, *Encounters with Levinas*, ed. Thomas Trezise, Yale University, 2004, p. 55-66, particulièrement p. 55, n. 1. Cf. aussi DENNES, Maryse, *op. cit.*, pp. 325-346, EDELGLASS, William, « Assymetry and Normativity : Levinas Reading Dostoyevski on Desire, Responsibility, And Suffering », dans TYMIENIECKA, Anna-Teresa, (éd.), *The Enigma of Good and Evil ; the Moral Sentiment in Literature*. *Analecta Husserliana LXXXXV*, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 716-719.

<sup>5</sup> Cf. TOUMAYAN, Alain, « I more than the others », *op. cit.*, p. 60 sur Caïn et Abel. Cf. *DMT*, p. 205 et la note 1.

<sup>6</sup> La question de l'infini de la responsabilité qui se transforme en bonté, son lien (aussi dans les citations de Dostoïevski chez Lévinas) avec la compassion, cf. notre chapitre 3.3.

Ce peut être surprenant que Lévinas ne nous parle pas davantage de la source de ce principe moral. A nous de nous demander qui dit cette phrase : Lévinas, Dostoïevski, le héros de Dostoïevski ou bien un autre ?

Le contexte dans lequel cette phrase est prononcée nous semble particulièrement intéressant<sup>1</sup>. Dans un cas, c'est le discours du starets Zosime. Donc, ici, l'auteur ne dit pas « responsables » dans le sens strict, mais d'abord « coupables ». Bien que Lévinas lui-même donne les deux traductions, également la traduction « coupables », il souligne pourtant qu'il ne parle pas d'une culpabilité. Il veut plutôt exclure et éliminer cette notion de culpabilité de tout son discours éthique. Voici une autre version de sa citation et une interprétation légèrement différente :

C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » Non pas à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que 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.<sup>2</sup>

En russe, les deux mots pour traduire 'coupable' – *vinoven* [виновен] et *vinovat* [виноват] ont des significations complémentaires<sup>3</sup>. Dans ses écrits, Lévinas montre sa réserve envers le concept du péché originel. Pourtant, être coupable et responsable dès son entrée dans l'être, n'est-ce pas un aspect de la solidarité avec les générations précédentes et une sorte de responsabilité commune où moi d'abord, je suis coupable ?<sup>4</sup>

Le lien entre la culpabilité et la responsabilité reste problématique. Pourtant, nous pouvons approfondir la signification de cette expression et chercher des explications au principe qui n'est qu'une formule d'une expérience millénaire. Qui est le starets Zosime ? Les historiens de la littérature, les spécialistes de Dostoïevski et les théologiens ont admis que les visites de

---

<sup>1</sup> Le fait même qu'en donnant les références de cette citation, les auteurs ne sont pas exhaustifs, témoigne d'une certaine interprétation. En posant la question « qui dit quoi ? », nous examinons à la fois le contexte de la phrase. ROLLAND, Jacques, dans *DMT*, p. 220, note 1, nous donne une seule référence : « Les Frères Karamazov », II<sup>e</sup> partie, livre VI, chap. II. Pourtant, les héros des Frères Karamazov la prononcent à plusieurs reprises aussi auparavant, par exemple, II<sup>e</sup> partie, livre IV, chap. I ; cf. les récurrences de *виновен* et *виноват*. Cf. le résumé par ROBBINS, Jill, *Altered Reading*, *op. cit.*, p. 147 : les trois occurrences mentionnées par Robbins résument bien les points essentiels, mais l'auteur ne donne pas les références précises.

<sup>2</sup> *EL*, p. 95.

<sup>3</sup> Dictionnaire : *Толковый словарь* : Faute, tort, cause, en russe, dans les textes de Dostoïevski : *вина* ; coupable – *виновен*. Cf. TOUMAYAN, Alain, « I more than the others », *op. cit.*, [YFS 104], p. 56, n. 3 à propos de la variation entre 'responsable' et 'coupable'.

<sup>4</sup> Cf. *CDC*, p. 85 : « l'innocence ne se définit pas psychologiquement. Péché originel – dans ce sens seulement. » ; *AE*, p. 193 ; « On ne doit pas penser à l'état du péché originel – il est, au contraire, la bonté originelle de la création. » Cf. aussi CASTELLI, Enrico (éd.), *op. cit.*, p. 50, la discussion sur le péché originel (Castelli) et la réponse de Lévinas sur la faute et sur le complexe de culpabilité. Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, *op. cit.*, pp. 281, cf. aussi pp. 280-282. Cf. GAZIAUX, Eric, « Morale et culpabilité. Un couple infernal ? » dans *RTL [Louvain]* n° 36 (2005), pp. 289-309. Les références à Lévinas p. 290, n. 9 : *DQVI*, p. 118 ; *AE*, sur la substitution ; *DMT*, p. 29. L'auteur de cet article parle de la notion du péché originel, et sur la doctrine de saint Augustin. Cf. aussi DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. (XIII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1983.

Dostoïevski et V. Soloviev à Optino en 1878<sup>1</sup> ont inspiré l'élaboration de ce personnage. Ils ont trouvé des parallèles entre le starets Zosime et le Père Ambroise. Généralement, il était reconnu comme prototype du héros. Pourtant, de nombreux chercheurs ont démontré qu'une analogie littérale et aussi superficielle suscite des problèmes<sup>2</sup>. Par exemple, K. Leontiev assure que le Père Ambroise ne donne que l'apparence, le « corps » de notre personnage tandis que ses discours ne pourraient jamais être ceux du Père Ambroise.<sup>3</sup> Les recherches sur les personnages-starets dans les œuvres de Dostoïevski montrent plusieurs influences plutôt différentes : saint Nil Sorskij, saint Tikhon de Zadonsk, saint Païssij Velitchkovskij, saint Séraphin de Sarov et d'autres.<sup>4</sup> Dans les commentaires de l'édition critique des *Œuvres complètes* de Dostoïevski, les chercheurs soulignent l'influence de saint Isaac le Syrien.<sup>5</sup> Dans de nombreuses études sur la spiritualité orthodoxe russe, les auteurs occidentaux considèrent la doctrine de saint Isaac le Syrien comme le fondement même du modèle de la sainteté russe et de sa spécificité. Olivier Clément souligne :

La présence de saint Isaac est particulièrement forte dans la spiritualité, la philosophie religieuse et la littérature russe des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, notamment chez Dostoïevski.<sup>6</sup>

De même, un autre connaisseur de la spiritualité de l'Orient chrétien, le Père Placide Deseille, nous rappelle le rôle de saint Isaac le Syrien. Probablement qu'il s'agit d'abord de l'institution des *startsi* au sujet desquels Dostoïevski rapporte une discussion dans les passages des *Frères Karamazov* :

En Russie, toute la tradition du monachisme d'inspiration hésychaste se réfère à lui, de saint Nil Sorsky à saint Païssy Velitchkovsky et aux grands startsy d'Optino. Il fut très apprécié par les penseurs russes du XIX<sup>e</sup> siècle ; son influence a été profonde sur des hommes tels qu'Ivan Kireievsky et Féodor Dostoievsky [*sic*].<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cf. COLL., *Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского. 1821-1881. Том 3 : 1875-1881*, Санкт-Петербург, Гуманитарное Агентство "Академический Проект", 1995, pp. 278-279.

<sup>2</sup> Cf. БЕЛОВ, С., « Зосима и Амвросий », dans *Наука и религия*, 1974, № 4, pp. 76-78 ; ПЛЕТНЕВ, Р. В., « Сердцем мудрые (О "старцах" у Достоевского) », dans *О Достоевском. II. Сборник статей. Под редакцией А. Л. Бема*, Прага, 1933 ; Les réactions de ЛЕОНТЬЕВ К. « Письмо Леонтьева от 13 апреля 1891 г. », dans *Русский вестник*, 1903, n° 4 ainsi que les publications plus récentes.

<sup>3</sup> Cf. БЕЛОВ, С., « Зосима и Амвросий », *op. cit.*, pp. 76ss ; ЛЕОНТЬЕВ К., *op. cit.*, p. 643. et *ibid.*, pp. 650-652, cité par БЕЛОВ, *op. cit.*, p. 77. Cf. aussi TROYAT, Henri, *Dostoïevski*, Paris, Fayard, 1940, p. 554.

<sup>4</sup> Les listes peuvent varier selon les auteurs : cf. БЕЛОВ, ПЛЕТНЕВ, TROYAT, Henri, *op. cit.*, p. 554, etc.

<sup>5</sup> Cf. les citations de saint Isaac le Syrien dans le roman.

<sup>6</sup> CLÉMENT, Olivier, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires*, Paris, Stock, 1982, p. 320. Les recherches sur la spiritualité orthodoxe russe mentionnent le rôle, les influences et l'apport de Dostoïevski, pourtant, le lien avec saint Isaac le Syrien n'est pas souligné : KOLOGRIVOF, Ivan, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, Ch. Beyaert, 1953, pp. 11, 13, 17, 18 ; ŠPIDLÍK, Tomáš, *La spiritualité de l'Orient chrétien*. Manuel systématique, Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1978 ; [1988], p. 21, mais pas explicitement. Ce lien est beaucoup plus présent dans les recherches sur Dostoïevski en tant que romancier. (Cf. *supra*.)

<sup>7</sup> DESEILLE, Placide, « Introduction », dans SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, Monastère Saint-Antoine-le Grand et Monastère de Solan, 2006, p. 7. Sur la paternité spirituelle : cf. notre chapitre 1.4.

Chaque étude des influences et des inspirations d'origine risque de tomber dans un « empirisme matérialiste ». Pourtant, à la suite des recherches déjà faites, essayons de voir une des origines possibles de cette formulation si importante dans l'éthique de Lévinas.

Parmi les chercheurs, il n'y en a pas beaucoup qui font référence à une spiritualité quand il s'agit de notre phrase mentionnée. Une chercheuse américaine de l'Université de Chicago, Jill Robbins, propose entre autres le lien entre l'expression des *Frères Karamazov* et l'« extatique spiritualité franciscaine »<sup>1</sup> ainsi que la « tradition piétiste allemande »<sup>2</sup>. Evidemment, il ne s'agit pas d'une éventuelle hypothèse d'influence chez Dostoïevski. L'auteur elle-même parlera de la « tradition spirituelle russe » et des « figures kénotiques des saints »<sup>3</sup>. Pourtant, cette juxtaposition nous oblige de revenir davantage au contexte culturel de Dostoïevski. Effectivement, Lévinas lui-même a fait une sorte de reproche à Jacques Rolland quant à son étude sur Dostoïevski :

Lorsque le brouillon fut devenu livre – *Dostoïevski. La question de l'autre* – il y eut une [...] redoutable objection : « Je n'y retrouve pas la Russie ».<sup>4</sup>

A la suite de cette critique, il est tout à fait légitime de regarder de plus près les sources de Lévinas lui-même et donc de Dostoïevski dans son contexte culturel russe. Selon les recherches de Leonid Grossman<sup>5</sup> qui a fait la liste des œuvres de la bibliothèque de Dostoïevski, l'écrivain russe disposait d'un exemplaire des « Discours » de saint Isaac le Syrien.<sup>6</sup>

Au-delà de ses visites à Optino Pustyna et de ses rencontres avec le Père Ambroise, Dostoïevski devait connaître, comme nous l'avons déjà indiqué, d'autres figures de la spiritualité orthodoxe russe, à savoir le plus proche et le plus afférent au contexte des passages<sup>7</sup> sur Marcel<sup>8</sup> dans les *Frères Karamazov*, saint Séraphin de Sarov. Il pourrait être attesté par son côté « franciscain » et « piétiste » précisément souligné par Robbins. Evidemment, il s'agit d'une comparaison et d'une ressemblance et non pas d'une référence

---

<sup>1</sup> Cf. ROBBINS, Jill, *op. cit.*, p. 149 : « an ecstatic Franciscan spirituality ». A la fois, avec toute sa distanciation par rapport à l'aspect charismatique de l'hassidisme, l'origine de la responsabilité ne se trouve pas dans la rationalité. En plus, *ekstasis* pour les phénoménologues (cf. Heidegger) est une notion exploitée et explorée.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.* : « German pietist tradition ».

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 148 : « kenotic saintly figures ».

<sup>4</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*. Lecture d'Emmanuel Lévinas, Paris, PUF, p. VII. [Cf. la suite de la citation.]

<sup>5</sup> Cf. GROSSMAN, Leonid, *op. cit.* Evidemment, la référence à la spiritualité chez ce grand chercheur sur Dostoïevski devait être limitée à l'époque idéologique. C'est un des aspects que nous allons traiter au chapitre 4.3 sur le jugement de l'histoire.

<sup>6</sup> Cf. Dostoïevski avait la traduction russe des « Discours ascétiques » (édition de 1858) dans sa bibliothèque : cf. ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, Ленинград, Издательство Наука, 1972, vol. XV, p. 533 ; ГРОССМАН, Л. П., *Семинарий по Достоевскому*, М. - П., Государственное издательство, 1922.

<sup>7</sup> Deuxième partie, Livre sixième. Le moine russe. II. La vie du starets [‘staretz’ dans le texte] Zossima mort en Dieu, d'après ses confidences : a) le jeune frère du starets Zossima. Selon l'éd. 1968 : pp. 503-508.

<sup>8</sup> Le frère aîné du starets Zossima, cf. ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, *Les Frères Karamazov*, Lausanne, Rencontre, 1968, p. 503ss. Dans le texte russe : « я, Зиновий, и старший брат мой, Маркел ».

explicite aux sources de la spiritualité chrétienne de l'Occident dans ce passage. Un des chercheurs sur la spiritualité orthodoxe russe, l'auteur devenu classique, Ivan Kologrivov, ancien professeur à l'Institut Pontifical Oriental à Rome, dans son *Essai sur la sainteté en Russie*, place saint Séraphin dans le contexte des autres maîtres spirituels de la Russie. Voici cette énumération où chacun reçoit une courte caractéristique :

Saint Serge apparaît comme le type achevé de la bonté et, partant, comme l'idéal de la vie publique et nationale russe, saint Tikhon comme le Pasteur et le vrai *sviatitelj*. Saint Séraphin, lui, se présente comme une source de bienveillance intime, inépuisable dans les relations individuelles avec les hommes. Comme dans un centre lumineux il condense la conception caractéristique de la spiritualité russe : la transfiguration de toute la créature par la vertu du sacrifice volontaire de l'amour et de la compassion. Il est comme une image vivante de cette restauration future de toute la créature, dont le moment nous reste caché mais dont nous tenons les arrhes par et dans la résurrection de Jésus-Christ.<sup>1</sup>

Dans la lignée indiquée par Robbins, nous nous trouvons proches de la spiritualité franciscaine, mais cette fois-ci loin de son contexte initial. Les oiseaux, la beauté de la nature dans le passage où le frère du starets fait l'expérience de la transfiguration intérieure, semblent être présents chez saint Séraphin de Sarov :

« Son visage était radieux comme celui d'un ange », affirment les chroniques, et, comme au paradis terrestre, l'éclat de sa joie intérieure subjuguait les bêtes sauvages de la forêt, les renards, les loups et jusqu'aux ours qui venaient vers sa cellule et l'entouraient, attendant de recevoir de ses mains leur nourriture.<sup>2</sup>

Il y a dans ce passage une ressemblance entre le héros de Dostoïevski et l'humilité extrême de saint Séraphin de Sarov. Proche de l'expérience et des conseils des Pères du désert, nous retrouvons sa manière de pratiquer les mortifications :

En été, pendant les fortes chaleurs, il allait chercher dans les marécages voisins de la mousse qu'il employait comme engrais pour son potager. Des moustiques de toutes sortes s'acharnaient alors sur lui et le piquaient sans merci, à sa grande joie, car il disait : « Les passions se détruisent par la souffrance et les afflictions, qu'elles soient volontaires ou envoyées par la Providence ».<sup>3</sup>

Dans la spiritualité franciscaine qui sans doute a un aspect charismatique, la joie joue un rôle important. Comment s'articule-t-elle avec le côté traumatique de l'Histoire Sainte, notamment la Catastrophe qui semble même exclure toute possibilité de joie ? Le Messie, porte-t-il une espérance dans le deuil et dans les lamentations ?

---

<sup>1</sup> KOLOGRIVOV, Ivan, *op. cit.*, p. 418. Cf. ROCHAU, Vsévolod, *Saint Séraphim. Sarov et Diviéyevo. Etudes et documents*, Editions de Bellefontaine, 1987 ; GORAÏNOFF, I., *Séraphim de Sarov. Sa vie. Entretien avec Motovilov et Instructions spirituelles*, Editions de Bellefontaine, 2004.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>3</sup> *Ibid.*

« La joie n'est pas un péché », disait-il à une religieuse, « elle chasse la lassitude qui engendre la tristesse morbide (*ounynie*), la pire des choses, car elle amène tout avec elle. Quand j'étais encore novice et chantais au chœur, j'étais toujours joyeux. Et chaque fois que j'arrivais et voyais combien mes confrères étaient las et tristes... je commençais à les égayer. Alors ils ne sentaient plus leur lassitude. Dire et faire quelque chose qui n'est pas bien est mal, et cela ne doit pas se faire, surtout dans la maison de Dieu, mais dire une parole affable, bonne, portant à la joie, afin que tous aient toujours devant la face du Seigneur un esprit joyeux et non pas triste, cela n'est nullement un péché... ». « Nous n'avons pas de raison d'être tristes », disait-il encore, « car le Christ a emporté la victoire sur tout : il a ressuscité Adam, libéré Eve et tué la mort... »<sup>1</sup>

L'auteur ajoute à la description une comparaison et résume son parcours en rappelant l'aspect ascétique et altruiste de cette joie :

La joie de saint Séraphin est donc, comme celle de saint Tikhon, une joie « pascalle », résultant du Calvaire, c'est-à-dire du triomphe remporté par la Croix. Qu'on n'oublie pas donc en parlant de la joie du starets Séraphin les mille nuits de prière solitaire sur la pierre dans la forêt, ni les quinze années de réclusion et de silence, tout ce « *penthos* » qui la précède et dont elle n'est que la suite.<sup>2</sup>

Le fait que le salut peut avoir une dimension égoïste, souvent dénoncée par Lévinas et rappelée justement dans notre contexte par Robbins, est interprété ici d'une manière différente :

Quant à l'esprit de paix, nous avons de lui cette parole qui mérite vraiment d'être immortalisée : « Oh ma joie ! Acquiers-toi l'esprit de paix, alors des milliers de personnes se sauveront autour de toi ! »<sup>3</sup>

Est-ce que la quête de la paix intérieure – n'oublions pas que Lévinas est contre la culpabilité et contre la culpabilisation – ne rejette pas cette responsabilité du salut de l'autre ? Même dans un aspect eschatologique, vue d'une autre manière, saint Séraphine souligne que

L'acquisition du Saint-Esprit est [...] la persévérance dans l'amour de Dieu qui « ne passera jamais » (*Cor* 13, 8). Voilà ce que témoigne saint Séraphin en donnant à ses interlocuteurs de ressentir la béatitude du paradis. Dieu sanctifie les hommes par le Saint-Esprit. L'expérience de la sainteté, l'expérience de la béatitude, l'expérience de l'amour, c'est tout un.<sup>4</sup>

Encore une fois, en lien avec le phénomène extatique, franciscain peut-être, mais pas hassidique selon Robbins, quant au passage chez Dostoïevski, Kologrivof résume ici ainsi sa description :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 436.



Toute cette scène dura plus d'une heure. Il n'est pas possible de la qualifier de « vision » au sens habituel du mot. C'est plutôt une manifestation de l'avènement du Royaume de Dieu sur la terre sous des formes spatiales et temporelles. C'est l'expérience de l'éternité dans le temps, une démonstration « palpable » du fait que l'éternel s'acquiert en échange de ce qui est temporel.<sup>1</sup>

Pour donner une illustration peut-être plus habituelle à l'exigence de la charité et de la justice face au prochain, Lévinas se réfère dans ses interviews aux paroles néotestamentaires prononcées par Jésus-Christ. Quoiqu'il ne les cite pas entièrement car le passage est assez long, son intention est claire et précise. En tenant compte de sa propre attitude vis-à-vis de l'emploi des langages et du vocabulaire, nous pouvons rappeler sa remarque sur les deux langages philosophique et théologique :

L'argument de Löwith : « Les philosophes ont aidé les théologiens » se retourne. Les philosophes ont découvert toutes ces relations tranchant sur le langage commun grâce à la théologie.<sup>2</sup>

Examinons de plus près la citation choisie par Lévinas et demandons-nous si cette illustration convient tout à fait à la réalité que le philosophe voulait montrer :

Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir.<sup>3</sup>

D'habitude, il est communément admis que dans ce récit du Jugement dernier, il s'agit des bonnes œuvres que nous avons faites à notre prochain. Pourtant, Jésus ne parle pas ici explicitement du prochain. Dans les deux passages qui parlent de récompense, les formules sont très précises : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. » et « Chaque fois que vous ne l'avez fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait. » Selon les traductions, ces formules peuvent varier. Par exemple, dans la traduction œcuménique de la Bible, on a préféré la traduction « vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères » et « l'un de ces plus petits »<sup>4</sup>. La traduction de Chouraqui donne encore moins de possibilité à d'autres interprétations : « pour

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « Notes sur la métaphore », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, p. 40. Note 1 : « Référence de la citation non retrouvée. » Pourtant, le principe est bien présent dans la philosophie médiévale : *Philosophia ancilla theologiae*. Cf. FR 77 : « C'est précisément dans le sens d'un apport indispensable et noble que la philosophie a été appelée, depuis l'ère patristique, *ancilla theologiae*. Le titre ne fut pas appliqué pour indiquer une soumission servile ou un rôle purement fonctionnel de la philosophie par rapport à la théologie. Il fut plutôt utilisé dans le sens où Aristote parlait des sciences expérimentales qui sont les « servantes » de la « philosophie première ». L'expression, aujourd'hui difficilement utilisable eu égard aux principes d'autonomie qui viennent d'être mentionnés, a servi au cours de l'histoire à montrer la nécessité du rapport entre les deux sciences et l'impossibilité de leur séparation. »

<sup>3</sup> Mt 25, 35-36.

<sup>4</sup> TOB 2004, Mt 25, 40. 45. Cf. Mt 10, 42 : « à l'un de ces petits en sa qualité de disciple, [en vérité, je vous le déclare, il ne perdra pas sa récompense] ».

autant que vous l'avez fait à un de mes frères, le dernier, vous l'avez fait à moi-même. » et : « pour autant que vous ne l'avez pas fait à l'un de ceux-ci, le dernier, à moi non plus vous ne l'avez pas fait. »

Entre ces multiples traductions, reste la question : qui doit être cette personne à qui je fais toutes mes bonnes œuvres ? Eh bien, même si la traduction littérale ne nous donne que cette signification, à savoir qu'il s'agit des disciples de Jésus, en plus, ceux qui sont humbles et petits, nous sommes sûrs que Jésus veut davantage.

Dans la spiritualité chrétienne, on trouve cette approche en particulier chez Mère Teresa de Calcutta. Ainsi les chrétiens sont appelés à voir le visage du Christ dans chaque personne qui souffre et qui a besoin de notre aide.

En lien avec cette référence chrétienne, par « l'image et ressemblance » (*Gen* 1, 26) vétérotestamentaire, nous revenons à la notion du visage chez Lévinas :

Arrivé à cette étape de sa vie, il voyait clairement l'image de Dieu en chaque homme, et cette vue le remplissait d'une joie véritable et profonde. Par les marques de révérence et d'affection qu'il prodiguait aux hommes, il cherchait à témoigner son amour et son respect aux citoyens du Royaume de Dieu commencé ici-bas pour ne jamais se terminer dans l'éternité.<sup>1</sup>

Par ces passages que nous avons proposés en guise d'une certaine explication de la phrase des *Frères Karamazov*, nous avons montré l'arrière-fond plus vaste du contexte de ce principe qui pourrait apparaître un peu sec et un peu vide de sens si on l'utilise comme une simple formule.

Cette piste de recherches reste assez vaste. Elle exige un regard plus attentif sur les deux personnages du roman, sur son discours spécialement, sur les autres références dans la spiritualité orthodoxe russe ainsi que sur les nouvelles éditions de saint Isaac le Syrien.<sup>2</sup> Dans les homélies attribuées à saint Isaac on trouve des principes assez similaires :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Cf. ALFEYEV, Hilarion, *Le mystère de la foi*. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe, Paris, Cerf, 2001 ; sur la pensée de saint Isaac le Syrien : IDEM., *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Bellefontaine, 2001 ; ИСААК СИРИН, преподобный, *О божественных тайнах и о духовной жизни*. Новооткрытые тексты, Москва, Издательство Зачатьевского монастыря, 1998 [Перевод с сирийского, примечания и послесловие иеромонаха Илариона (Алфеева)], texte en ligne : <http://messia.ru/bibliotk/a/alfeevi/sirposle.htm#0> consulté le 27 juin 2012 ; ISAAC, évêque de Ninive, *Œuvres spirituelles*. Les 86 discours ascétiques, les lettres, Paris, Desclée de Brouwer, 1981 ; ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II*. 41 discours récemment découverts, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2003. Des pistes de recherches chez ces auteurs pourraient être : le rôle de saint Isaac le Syrien dans la spiritualité orthodoxe russe ; les points essentiels ; les auteurs, les mentions de Dostoïevski. Nous verrons au chapitre 3.3 (sur la bonté) la dimension de « l'insatiable compassion » chez Dostoïevski dont Lévinas fait référence à *EDE*, p. 270 [193] et *HAH*, p. 46.

Ne reprends jamais quelqu'un pour une faute, mais **tiens-toi pour responsable de tout**, et **considère-toi comme la cause de cette faute**.<sup>1</sup>

Ainsi, la notion de la responsabilité surgit déjà, et nous pourrions suivre ses origines étymologiques dans les langues de ces textes : syriaque, grec, russe. Dans le même discours, nous trouvons un conseil qui a l'apparence d'une formulation différente du même principe :

Ne réclame jamais justice contre quelqu'un, mais accepte d'être condamné, alors que tu n'es pas condamnable.<sup>2</sup>

L'humilité extrême a trouvé de moins en moins de références dans la pensée éthique occidentale, et Lévinas surprend par ce rappel. Les échos de ces principes surgissent et se sentent repérables dans des traditions diverses. En lien avec toute la spiritualité des moines de l'Orient chrétien, Lauth souligne une influence possible chez Dostoïevski dans la pensée de Nicodème d'Athos<sup>3</sup>. Paradoxalement, Dostoïevski fait trouver au starets Zosime le fondement de la responsabilité ou de la faute non pas dans une théologie spirituelle, par exemple chez les Pères du monachisme russe, ou chez les maîtres spirituels plus éloignés dans le temps comme saint Isaac le Syrien, mais dans l'expérience existentielle de son frère, dans une révélation avant sa mort.<sup>4</sup> Il est possible que Lévinas, en proposant le roman de Dostoïevski comme illustration de la responsabilité « an-archique » veuille montrer l'impossibilité de formuler l'argument ou la motivation pour une telle responsabilité. Chaque fois que Lévinas revient sur ce sujet, il exprime son étonnement et constate ce manque de fondement pour la responsabilité qui donne le sens et qui serait inscrite dans le visage de l'homme.

Après avoir vu quelques aspects de « l'anarchie » de la responsabilité et de son asymétrie qui exclut toute réciprocité et qui représente ou exprime l'injustice apparente envers soi-même, ou au moins une négation d'une quelconque équité, nous voici devant l'infini de la responsabilité lévinassienne. La démesure de ce que je dois à mon prochain va jusqu'à la substitution et un certain anéantissement du sujet quoiqu'elle soit effectivement la condition du sujet. Nous pouvons observer une certaine progression de la responsabilité. Elle grandit et s'élargit selon un itinéraire et selon une règle :

*L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable. Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite – se confirme*

---

<sup>1</sup> DESEILLE, Placide, « Introduction », *op. cit.*, p. 101 [= 7, 25]. Cf. *ibid.*, p. 99, n. 57 : « Ce discours est en réalité de Jean de Dalyatha, Lettre 18. Cf. trad. fr. par R. Beaulay dans PO 30, fasc. 3, N° 180, pp. 359-367 ».

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 102 [= 7, 39].

<sup>3</sup> LAUTH, Reinhard, *op. cit.*, p. 237, n. 100.

<sup>4</sup> Sur le lien avec les souvenirs d'enfance de Dostoïevski lui-même, cf. ЛОССКИЙ, Николай, *Достоевский и его христианское миропонимание*, Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1953, p. 312.

dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté.<sup>1</sup>

Nous reviendrons à cette notion de 'bonté' au chapitre 3.3. Mais déjà, on peut poser la question sur le lieu d'action de la responsabilité infinie. Pour Lévinas, le moi pourrait être défini ou, comme nous allons le dire, même déterminé par la position relativement à l'autre :

La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi.<sup>2</sup>

Bien que les aspects de la métaphore spatiale des relations soient étudiés de plus près lors de l'exploration de la notion de proximité, il faudrait examiner les points même qui pourraient être considérés comme le champ des relations. C'est ici que nous pouvons poser la question à propos du « Je » et du « Tu » bubériens.

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 274. L'italique de Lévinas.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## 1.2 « Je-Tu » : les relations entre deux personnes

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que pour la responsabilité, étant ‘an-archique’, le seul « support » est autrui. L’éthique ou la pensée de Lévinas devient « réelle » dès l’entrée de l’autre dans le solipsisme du Moi, dans « mon solipsisme personnel » que Lévinas caractérise précisément :

En englobant le tout dans son universalité, la raison se retrouve elle-même dans la solitude. Le solipsisme n’est ni une aberration, ni un sophisme : c’est la structure même de la raison.<sup>1</sup>

Poirié, dans son *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, médite sur l’amour qui comporterait « l’absence [d’autrui] au plus profond de la proximité ». Pourtant, en même temps, « voulant rejoindre l’autre, entrer dans le lieu fermé de sa solitude, je me heurte à lui, corps-à-corps, solitude contre solitude », pour arriver nécessairement au « deuxième mouvement, né d’une lassitude de soi, de sa solitude vécue comme manque »<sup>2</sup>. Mais, est-ce si facile, un tel mouvement de la sortie de soi ? Lévinas répond :

Le violent ne sort pas de soi. Il prend, il possède. La possession nie l’existence indépendante. Avoir, c’est refuser l’être. La violence est souveraineté mais solitude.<sup>3</sup>

L’autre commence à me construire, me déterminer, me conditionner<sup>4</sup>. Il le fait dans le sens et dans les « limites » de la responsabilité<sup>5</sup>. Ainsi, je ne reste pas esclave des conditions sociales et du milieu.<sup>6</sup>

Lévinas fait souvent référence à Martin Buber<sup>7</sup>. Sa philosophie est imprégnée par la pensée personnaliste<sup>1</sup>. Dans un certain sens, pour Lévinas elle sert de point de départ. Il cherche ce

---

<sup>1</sup> TA, p. 48. Cf. sur l’intersubjectivité et le solipsisme au chapitre suivant et notre commentaire du passage d’EDE, p. 48. Sur le même sujet, les passages de DQVI, p. 54 et d’EN, p. 103 sont similaires. Probablement, une piste parallèle de recherches à celle de Husserl, la structure de la solitude dans DOSTOÏEVSKI, Fédor, *L’adolescent ; Les nuits blanches ; Le sous-sol ; Le joueur ; L’éternel mari* [trad. et notes par Pierre Pascal et al.], Paris, Gallimard, 2004, pp. 84-99 : les pages de *L’adolescent* où l’écrivain développe les réflexions du héros sur une vie solitaire et égocentrique qui serait pourtant réussie : « Tout le but de mon « idée » est l’isolement. – Mais cet isolement, on peut l’obtenir sans s’échiner à devenir Rothschild. Qu’a à faire Rothschild là-dedans ? – C’est qu’en plus de l’isolement je veux aussi la puissance. » [p. 91.]

<sup>2</sup> EL, p. 42 pour toutes les citations. Cf. DURANTE, Massimo, « Unicité et solitude. La compréhension du monothéisme chez Lévinas » dans CEL, n° 2, 2003, pp. 131ss : « sortir de la solitude ontologique ».

<sup>3</sup> DL, p. 23. Cf. notre chapitre précédent et les citations de DE. Cf. aussi STANČIENĖ, Dalia Marija, « Solitude between Ontology and Metaphysics According to Levinas », dans *Logos* n° 40, 2005, pp. 73-83.

<sup>4</sup> Cf. le chapitre 1.4.

<sup>5</sup> C’est-à-dire, responsabilité infinie : cf. notre chapitre 1.1.4 et ADV, p. 106.

<sup>6</sup> Sur la responsabilité face à l’influence du milieu, cf. DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Journal d’un écrivain* [textes trad., présentés et annotés par Gustave Aucouturier], Paris, Gallimard, 1972, nos références au chapitre 1.4. Cf. les recherches dans THEUNISSEN, Michael, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Massachusetts / London, The MIT Press Cambridge, 1986. L’auteur fait référence à Lévinas dans la note 11, à la page 403 sur les rapports Buber-Marcel [MB 35 = LEVINAS, E., *Martin Buber*, Evanston / Stuttgart, 1963].

<sup>7</sup> Cf. TI, Préface à l’édition allemande, p. I. Sur le lien avec Martin Buber cf. WEBER, Elisabeth, « Approche, Ritspa, Esther. Quelques remarques sur M. Buber et E. Lévinas », dans *Herne*, pp. 454-463 ; MÜNSTER, Arno, « De la pensée bubérienne du Je-Tu vers la pensée de l’Autre dans la philosophie d’Emmanuel Lévinas », dans MÜNSTER, Arno, *Le principe dialogique. De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective. Essais*

qui est construit après la géométrie des deux points et au-delà de la réciprocité.<sup>2</sup> En analysant les rapports Buber-Lévinas, Derrida propose trois points qui caractérisent cette influence :

Tout en se défendant d'avoir « la ridicule prétention de "corriger" Buber » (TI, p. 40-41 [éd. 1961 pour toute cette citation ; TI, p. 65 : ne pas "corriger" Buber, cf. p. 64, n. 1.]), Levinas reproche, en substance, à la relation Je-Tu : **1.** D'être réciproque et symétrique (TI, p. 40), faisant ainsi violence à la hauteur et surtout (TA, p. 196 [éd. antérieure à celle de la référence ordinaire, cf. la bibliographie primaire]) à la séparation et au secret. **2.** D'être formelle, pouvant « unir l'homme aux choses autant que l'Homme à l'homme » (TI, p. 40). **3.** De préférer la préférence, la « relation privée », la « clandestinité » du couple « se suffisant et oublieux de l'univers » (TI, p. 187-188).<sup>3</sup>

Après cette liste des objections lévinassiennes contre Buber, Derrida actualise l'importance du Tiers dans les relations. Il est présent malgré un apparent « égoïsme à deux » qui tout en surpassant le « solipsisme » égocentrique, avant l'entrée dans la socialité, se montre insuffisant aux exigences extrêmes :

Car il y a aussi dans la pensée de Levinas, malgré la protestation contre la neutralité, une requête du Tiers, du témoin universel, de la face du monde qui nous garde contre le « spiritualisme dédaigneux » (TI, p. 40) du Je-Tu. D'autres diront peut-être si Buber se reconnaîtrait dans cette interprétation. On peut déjà le noter au passage, Buber semble avoir prévenu ces réticences. N'avait-il pas précisé que le rapport Je-Tu n'était ni une préférence ni une exclusive, étant antérieur à toutes ces modifications empiriques et éventuelles ? Fondé dans le Je-Tu absolu qui nous tourne vers Dieu, il ouvre au contraire la possibilité de tout rapport à autrui. Compris dans son authenticité originale, il ne nous détourne ni ne nous divertit.<sup>4</sup>

Ainsi, nous pouvons répéter ce qui est dit déjà auparavant à propos de Buber : les développements de sa pensée trouvent leurs racines déjà dans ses propres textes. En même temps, les interprétations de sa pensée ont pu en faire une vision déformée :

Connue bien des contradictions dans lesquelles on a voulu embarrasser Buber, celle-ci cède, nous dit le *Post-scriptum au « Je et Tu »*, « à un niveau supérieur du jugement » et à « la désignation paradoxale de Dieu personne absolue ».... « Dieu... fait participer son caractère d'absolu à la relation dans laquelle il entre avec l'homme. Se tournant vers lui, l'homme n'a donc besoin de se détourner d'aucune relation de *Je-Tu*. Il les conduit vers lui, légitimement,

---

sur M. Buber, E. Lévinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch, Paris, Kimé, 1997, pp. 61-82 ; NÉDONCELLE, Maurice, « Remarques sur l'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas », dans AMADO LÉVY-VALENSI, E. (et. al., éd.) *Mélanges André Néher*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1975, pp. 29-37. Cf. BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.

<sup>1</sup> Cf. KOVAC, Edvard, « Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de l'autre homme », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 87 (1986), pp. 57-71.

<sup>2</sup> Cf. TI, p. 238 et les commentaires au chapitre suivant ; la polémique contre l'asymétrie ou la non-réciprocité : LABBÉ, Yves, « Apologie philosophique de la réciprocité », *op. cit.*, pp. 65-86.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 156, n. 1 [ici, reproduite d'après sa première édition dans *RMM*, n° 3 Juillet-Septembre 1964, pp. 350-351]. Cf. *DQVI*, pp. 129, 227 et 230.

<sup>4</sup> *Ibid.*

et leur offre la possibilité de se transfigurer « à la face de Dieu ». (Trad. fr., p. 100 = *Post scriptum* à *Ich und Du*, 1958.) »<sup>1</sup>

Le regard de Derrida est attentif et pour l'époque, exhaustif. Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, Lévinas continuait à développer sa pensée en dialogue avec ceux qui lisaient attentivement et contribuaient à une meilleure formulation de ses analyses. Poirié souligne :

Derrida résume clairement les réticences de Lévinas par rapport à la pensée du Je-Tu de Buber.<sup>2</sup>

En généralisant la structure de cette approche, nous pourrions la réduire à quelques points essentiels. La rencontre de deux personnes est le lieu fondamental de notre vie et de tout ce qui existe. La rencontre n'est jamais un rapprochement de deux personnes, mais de deux univers qui entrent en contact afin que cette proximité puisse produire un nouveau monde. Dans les yeux de l'autre, c'est un Tiers qui me regarde, et derrière mon visage, c'est un Tiers qui est présent, le Tout-Autre. Dans les termes de la théologie nous pouvons y voir l'image et la ressemblance de Dieu en nous, probablement Dieu que nous devons tous porter en nous. Si on développe l'interprétation bubérienne, il faut en tirer la conséquence que cette rencontre ne peut se passer qu'en humilité. Un profond respect envers l'autre nous ramène à la paix, à l'équilibre et nous fait rayonner d'une joie calme et intérieure. La présence bienveillante de l'autre nous aide à nous épanouir, à nous grandir, à développer nos talents et devenir vraiment ce que nous sommes.

Lévinas approfondit la notion de paternité, il essaie de faire une phénoménologie de ce terme.<sup>3</sup> Pour souligner une nuance, et peut-être apporter une précision au mot qui a perdu son sens initial dans le monde contemporain, une autre image pourrait être proposée. C'est dans les relations entre grands-pères et grands-mères avec leurs petits enfants qu'on pourrait le mieux sentir cette attitude bienveillante. Par exemple, les parents souvent ne peuvent pas eux-mêmes donner à leurs enfants tout le temps nécessaire à leur éducation. Ils n'ont pas non plus toujours assez de patience qui s'acquiert avec l'âge ni l'expérience qui vient lentement. En plus, l'humilité est toute naturelle lorsqu'on comprend enfin que tout ce que nous avons

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Cf. BUBER, Martin, « *Post-scriptum* », dans BUBER, Martin, *La vie en dialogue*, [Trad. J. Loewenson-Lavi,] Paris, Aubier. Ed. Montaigne, 1968, pp. 91-101. Derrida cite un texte de Buber qui est comme un complément à *Je et Tu* : « La rencontre qui a suscité le plus de commentaires fut sans conteste le dialogue entretenu en 1957 par [Carl] Rogers avec Martin Buber, philosophe personnaliste. A la suite de cette rencontre, ce dernier compléta, en 1958, son ouvrage *Ich und Du* d'un *Post-scriptum* dans lequel il évoque la mutualité des rapports et les attitudes de partenaires essentielles entre le psychothérapeute et son client. » [PRIELS, Jean-Marc, *Carl Rogers et Emmanuel Mounier. Perspectives personnalistes et révolutionnaires pour l'avènement de la personne nouvelle* : <http://carl-rogers.fr/Carl%20Rogers%20et%20Emmanuel%20Mounier.pdf>. Consulté le 12 avril 2012.]

<sup>2</sup> *EL*, p. 38. Bien que Poirié ne donne pas une référence exacte de Derrida, il s'agit probablement de ce même essai.

<sup>3</sup> Cf. *TI*, pp. 299ss. Cf. aussi : SAUTEL, Nadine, « Michaël Lévinas : "mon père pensait une esthétique de l'extraordinaire" [Entretien avec Michaël Lévinas] », dans *Magazine Littéraire* n° 419 avril 2003, pp. 48-50 ; les interviews avec Michaël Lévinas ; ses écrits et explications sur les œuvres.

réussi à faire était d'abord grâce aux autres et grâce à l'autre. De nouveau, dans le registre théologique, il s'agit du Tout-Autre, ses dons et son aide. Cette rencontre bienveillante culmine au moment de l'Incarnation, au moment de l'Épiphanie et par conséquent, l'épiphanie du visage.

Dans l'*Autrement qu'être*, Lévinas consacre des analyses au phénomène du face-à-face. Dans un moment déterminé, il est confronté à l'entrée du tiers<sup>1</sup>, mais avant tout, il passe par une étape de préparation :

La conscience naît comme présence du tiers. C'est dans la mesure où elle en procède qu'elle est encore désintéressement. Elle est entrée du tiers – entrée permanente – dans l'intimité du face-à-face.<sup>2</sup>

Le tiers n'entre pas autrement. Il n'entre pas avant l'autre, il ne peut entrer qu'après lui ou simultanément avec lui. Il ne crée ni construit un nouveau monde sans le préalable, sans l'intimité où nous avons connu non seulement "autre" mais aussi nous-mêmes.

La non-réciprocité de la responsabilité dont nous traitons dans ces chapitres<sup>3</sup> est une des caractéristiques essentielles de son asymétrie qui mène à l'expression de l'Infini. Nous verrons quelle signification peut avoir la responsabilité infinie et comment elle se transforme en bonté. Pour le moment, l'impossibilité de construire une société où la réciprocité voire la justice n'est pas à la base de tous les rapports, semble évidente. Peut-être, justement ici nous trouvons la nouveauté de l'approche et la manière extrême de dire les choses chez Lévinas. Greisch la résume :

En contrepoint, la rencontre avec le visage d'autrui introduit une rupture radicale, et la seule altérité non formelle qu'il nous soit donné de reconnaître. Ni l'altérité du moi et du monde, ni la relation *Je-Tu* telle que la décrit Martin Buber, ne sauraient en tenir lieu, car une conception purement dialogique de la « réciprocité des consciences » méconnaît l'asymétrie fondamentale de la relation éthique.<sup>4</sup>

Ce commentaire de Greisch souligne l'importance que Lévinas accorde à la non-réciprocité des relations du « Je-Tu ». La notion même de la réciprocité dans la morale et l'éthique est souvent confondue avec celle de la 'justice', et il faudrait clairement montrer la distinction. Il y a à la fois une dimension des mérites et du mérite – et le dû, ce que l'autre me doit – que nous pourrions rappeler en liaison avec les aspects de la justice et de la réciprocité. Il est probable que l'asymétrie et la responsabilité apparaissent justement lors de la négation de la responsabilité : je n'ai pas le droit d'exiger ou de demander à l'autre la même chose que je lui donne, ni le même don, pardon et abandon.

---

<sup>1</sup> Cf. notre 3.1.

<sup>2</sup> *AE*, p. 249.

<sup>3</sup> Particulièrement 1.2, 1.3, 1.4, mais déjà 1.1.4.

<sup>4</sup> GREISCH, Jean, « Emmanuel Lévinas (1905-1995) » dans *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2006, p. 973. Cf. les références pour 'réciprocité des consciences'.



### 1.3 L'intersubjectivité

En poursuivant notre itinéraire, nous pouvons nous demander si la thématique du chapitre précédent n'épuise pas déjà le contenu du problème. Le discours sur les relations entre deux personnes ou deux sujets ne parle-t-il pas essentiellement de l'intersubjectivité ? Quelle devrait être la différence entre les deux modes de traiter cette question ?

Evidemment, le couple « je-tu » pourrait nous paraître en soi élémentaire, primitif et simple. Néanmoins, il représente des difficultés comme chaque fois qu'il nous semble que nous avons compris une notion ou un terme chez Lévinas. Le fait qu'il en donne des explications, le fait que les chercheurs ont essayé d'élaborer des définitions au moins approximatives de son vocabulaire ne donnent pourtant pas une garantie. Les significations de ces mots sont toujours au-delà de ce que nous avons compris. Elles sont au-delà de ce qui a été dit. Ce phénomène est le plus visible lors des interviews de Lévinas. Au début, le journaliste pose la question en donnant un énoncé qui semble être accepté par tous comme le postulat de la doctrine du philosophe. Dans la réponse nous découvrons qu'il y a davantage. Non seulement les notions et les termes ont des significations supplémentaires et parfois contradictoires, mais aussi les règles internes d'un enseignement, les liaisons et les rapports entre ces notions sont différents, autres que ce que nous avons compris de prime abord. Tout comme une objection contre la doctrine comme telle qui contient le danger de la totalité, le philosophe exige un esprit toujours aigu et prêt à partir plus loin, à renoncer aux connaissances acquises, à ne pas rester chez soi mais à s'ouvrir aux horizons insoupçonnés des significations nouvelles. Henry Duméry donne un résumé clair :

Emmanuel Lévinas, avec ses analyses de la notion de visage, de face à face, a expliqué que la rencontre d'autrui est la naissance de l'éthique et la découverte d'un type de relation qui n'entre ni dans une logique de l'objet, ni dans une philosophie de la totalité (où tous les éléments peuvent être englobés, dominés par un savoir qui se croit absolu).<sup>1</sup>

L'intersubjectivité comme notion phénoménologique et terme spécifique de la phénoménologie entre en philosophie avec Husserl. La cinquième section des *Méditations cartésiennes* parle de ce concept :

Les *Méditations* de Descartes trouvent donc, d'après Husserl, leur achèvement dans la lucidité de la monade où se constitue le sens de toute réalité. Dans la cinquième section de l'ouvrage que Husserl leur consacre, il esquisse précisément la constitution de l'objectivité complète à partir du domaine rigoureusement mien de la monade. L'objectif étant ce qui a un sens intersubjectif, Husserl montre comment se constitue l'intersubjectivité à partir du solipsisme

---

<sup>1</sup> DUMÉRY, Henry, « Intersubjectivité », dans *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2006, pp. 1024-1025.

de la monade. Solipsisme qui ne nie pas l'existence d'autrui, mais décrit une existence, qui, en principe, peut se considérer comme si elle était seule.<sup>1</sup>

Lévinas, en traduisant cette cinquième méditation, devait élaborer – en collaboration avec Gabrielle Peiffer – toute une terminologie qui pourrait convenir au langage de Husserl.<sup>2</sup> Derrière les mots et les notes du traducteur<sup>3</sup>, nous sentons la présence du traducteur : Lévinas et Peiffer ont donné, en quelque sorte, la forme française des *Méditations cartésiennes* de cette version du texte husserlien.

L'intersubjectivité est l'un de ces termes qui contient les significations beaucoup plus vastes que la description des relations entre deux points de l'espace laisserait le soupçonner. Les deux sujets, dans la philosophie classique, condamnés à l'impossibilité de la substitution et de la superposition, réclament pourtant des relations dynamiques plus que géométriques ou physiques. L'intersubjectivité explique cet ensemble de rapports complexes.

Dans le chapitre « Asymétrie de l'interpersonnel » de son livre majeur *Totalité et infini*, Lévinas part du phénomène communément accessible :

La présence du visage venant d'au-delà du monde, mais m'engageant dans la fraternité humaine, ne m'écrase pas comme une essence numineuse qui fait trembler et se fait craindre. Etre en relation en s'absolvant de cette relation, revient à parler. Autrui *n'apparaît pas* seulement dans son visage – tel un phénomène soumis à l'action et à la domination d'une liberté. Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu. Le Moi se dégage de la relation mais au sein de la relation avec un être absolument séparé. Le visage où autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage.<sup>4</sup>

Nous voyons que la façon même de formuler les caractéristiques éthiques des phénomènes relationnels est affirmative. Lévinas constate une expérience et en dégage des conséquences. En ce sens, l'intersubjectivité reçoit très concrètement son caractère éthique. Tout aspect ontologique revient ici à la relation qui ne peut pas être vue d'une manière neutre :

Entendre sa misère qui crie justice ne consiste pas à se représenter une image, mais à se poser comme responsable, à la fois comme plus et comme moins que l'être qui se présente dans le visage. Moins, car le visage me rappelle à mes obligations et me juge. L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des

---

<sup>1</sup> *EDE*, pp. 47-48.

<sup>2</sup> Cf. HUSSERL, Edmund, *Les Méditations cartésiennes*, op. cit.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, dans l'édition du 2008, p. 159 [=80] : sur les termes allemands *Körper* et *Leib*. Pourquoi pas 'chair' ? *Ibid.*, p. 224 [=118], sur 'réel' : « Au sens de *real* ». Par rapport aux parties traduites par Gabrielle Peiffer, les notes du traducteur dans la partie traduite par Lévinas sont beaucoup moins nombreuses : elles ne sont que deux.

<sup>4</sup> *TI*, pp. 236-237.

ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé.<sup>1</sup>

La mesure et les limites de « l'être qui se présente dans le visage » montrent un certain dynamisme des relations dans l'intersubjectivité. Cet aspect de la direction et du mouvement restera important pour définir la structure éthique :

Ces différences entre Autrui et moi ne dépendent pas de « propriétés » différentes qui seraient inhérentes au « moi » d'une part et à Autrui de l'autre; ni de dispositions psychologiques différentes que prendraient leur esprit lors de la rencontre. Elles tiennent à la conjoncture Moi-Autrui, à l'*orientation* inévitable de l'être « à partir de soi » vers « Autrui ». La priorité de cette orientation par rapport aux termes qui s'y placent et qui, d'ailleurs, ne peuvent surgir sans cette orientation - résume les thèses du présent ouvrage.<sup>2</sup>

L'orientation dont parle Lévinas montre le caractère de l'intersubjectivité. Plus qu'une réciprocité dans les relations, une orientation nous rend toujours attentifs à autrui. Il devient plus important. Notre apport et notre don de soi sont adressés à lui et le placent au centre. Une décentralisation du moi est bien soulignée. Lévinas explique comment se réalise ce dynamisme :

L'être *n'est pas d'abord* pour laisser place ensuite, en éclatant, à une diversité dont tous les termes entretiendraient entre eux des relations réciproques avouant ainsi la totalité dont ils proviennent et où se produirait éventuellement un être existant pour soi, un moi, se plaçant en face d'un autre moi, (incidents dont il pourrait être rendu compte par un discours impersonnel extérieur à ces incidents). De l'orientation de Moi vers Autrui ne sort même pas le langage qui la narre. Il ne se place pas *devant* une corrélation à laquelle le moi emprunterait son identité et Autrui son altérité. La séparation du langage ne dénote pas la présence de deux êtres dans un **espace éthéré** où l'union fait simplement écho à la séparation.<sup>3</sup>

Après la liste des solutions ou des réponses qui sont exclues, Lévinas parvient aux caractéristiques positives. La négation explique les malentendus de toute éthique se situant au niveau ontologique. En la dépassant et en trouvant les positions « plus » et « moins » que nous venons d'étudier, le sujet aborde autrui dans un autre mode d'espace :

La séparation est d'abord le fait d'un être qui vit *quelque part*, de *quelque chose*, c'est-à-dire qui jouit. L'identité du moi lui vient de son égoïsme dont la jouissance accomplit l'insulaire suffisance et auquel le visage enseigne l'infini dont cette suffisance insulaire se sépare. Cet égoïsme se fonde certes, sur l'infinitude de l'autre qui ne peut s'accomplir qu'en se produisant comme l'idée de l'Infini dans un être séparé. L'Autre invoque, certes, cet être séparé mais cette invocation ne se réduit pas à appeler un corrélatif. Elle laisse une place à un processus d'être qui se déduit de soi, c'est-à-dire reste séparé et capable de se fermer à l'appel

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 237-238. Souligné par nous.

même qui l'a suscité, mais aussi capable d'accueillir ce visage de l'infini de toutes les ressources de son égoïsme : économiquement.<sup>1</sup>

L'espace est bien décrit : il est une « réalisation » de « l'idée de l'Infini dans un être séparé ». Le synonyme pourrait être 'incarnation' mais, tout en exprimant la réticence par rapport à certaines significations de ce mot, Lévinas l'emploie dans un sens légèrement différent. Ce terme décrit les « phénomènes ontologiques » et la « phénoménologie de l'être ». Pourtant, il faut préciser que :

La parole ne s'instaure pas dans un milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner. Elle suppose un moi, existence séparée dans sa jouissance et qui n'accueille pas le visage et sa voix venant d'une autre rive, les mains vides. La multiplicité dans l'être qui se refuse à la totalisation, mais se dessine comme fraternité et discours, se situe dans un « espace » essentiellement asymétrique.<sup>2</sup>

Dans cet « espace » asymétrique, le moi n'a plus l'autorité de choisir sa part d'agir. Maintenant, il est clair que par l'asymétrie, c'est l'autre qui devient mon maître et mon « hétéronomie ».

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>2</sup> *Ibid.*

## 1.4 L'autre comme celui qui me détermine

Entre la solitude et le solipsisme, dans la nausée<sup>1</sup> l'autre s'avère nécessaire pour l'individu même quand l'égoïsme semble autosuffisant. Le regard de l'autre me rappelle que je suis, son visage me rappelle que moi aussi j'ai un visage. S'agit-il du déterminisme dans le sens où l'autre me détermine, ou plutôt de la nécessité de tenir compte des autres ? Lévinas, pose-t-il la question à propos de la subjectivité irréductible, ou plutôt créé par le regard de l'autre, peut-être dans l'exigence de la réponse à la question que la présence et la proximité de l'autre me posent ? Si je suis son otage, que veut-il de moi ? Le solipsisme cartésien permet-il un doute à partir de quelque chose qui serait hors de moi ? Et comment Lévinas arrive-t-il à métisser les significations de l'Infini cartésien et juif ou, peut-être, plus précisément de la Kabbale<sup>2</sup> ?

Au-delà de me conditionner et de me déterminer, le regard de l'autre, les yeux d'autrui sont un impératif catégorique qui me dit : « tu ne tueras point ». Effectivement, Nédoncelle souligne cet impact :

Et je crains que l'insistance de Levinas sur la rotondité ontique du Je ne fasse pas mieux justice au mystère le plus provocant, celui de l'influence qu'un étant exerce sur un autre étant et où nous discernons entre humains une image de ce qu'est la création divine.<sup>3</sup>

En revenant à la question du chapitre précédant, nous pourrions nous demander si Buber parle de la construction du Je à partir de Tu ? Si je suis otage, est-ce en ce sens que l'autre limite ma liberté et me détermine, ou plutôt, il me construit, il me crée sans limiter ma liberté ?<sup>4</sup>

L'obéissance, vient-elle de la responsabilité ? Donne-t-on sa liberté dans cette condition d'otage et de persécuté ? La persécution peut-elle être « volontaire » ? Pourquoi compliquer la signification primaire du mot 'otage' ? Quand nous examinons la responsabilité sous l'angle de l'obéissance, nous voyons que la question de la responsabilité est liée à la spiritualité des sages, des vieux ou des vieillards dans la tradition de la spiritualité des Pères du désert – d'abord égyptiens, mais aussi dans toute sa filiation – ainsi que des *starsi* de la

---

<sup>1</sup> Cf. CEL n° 5 2006 *Lévinas-Sartre* ; les explications de Jean-Paul Sartre sur les malentendus à propos de sa phrase « L'enfer, c'est les autres » : Extrait audio et texte de SARTRE, Jean-Paul, *Huis clos*, Groupe Frémeaux Colombini SAS © 2010 (La Librairie Sonore en accord avec Moshé Naïm Emen © 1964 et Gallimard © 2004, ancien exploitant) en ligne :

[http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre\\_L'EnferC'EstLesAutres.htm#\\_1](http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre_L'EnferC'EstLesAutres.htm#_1) 27 juin 2012.

<sup>2</sup> Cf. CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini*, op. cit. ; MOPSIK, Charles, op. cit., pp. 378-386 ; COHEN, A., *Le Talmud*, Paris, Payot, 1991 ; URBACH, Ephraïm E., *Les sages d'Israël*. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud, Paris, Cerf / Lagrasse, Verdier, 1996 ; SCHOLEM, Gershom G., *Origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montagne, 1966, pp. 276-306 [La doctrine de l'*En-sof* et des sefirot chez Isaac (l'Aveugle)] ; cf. aussi pp. 545ss.

<sup>3</sup> NÉDONCELLE, Maurice, op. cit., p. 36.

<sup>4</sup> Cf. RENAUT, Alain, « Liberté », dans RAYNAUD, Philippe, RIALS, Stéphane (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 345-348, la bibliographie : p. 348, la référence à HAH.

Russie<sup>1</sup> dont parle Dostoïevski dans son roman *Les frères Karamazov* et dont le héros, le starets Zossime dit la phrase avec « coupables » que nous avons examinée tout à l'heure dans le chapitre sur la responsabilité.

L'obéissance est une délégation de sa responsabilité du choix. Evidemment, la question se pose, de quel niveau de responsabilité s'agit-il ? Est-ce que j'assume toute ma responsabilité toujours ? Dans quelle mesure détermine-t-elle l'agir, n'importe lequel ? Dans notre cas, c'est aussi l'agir social dans le contexte de la société mais aussi tourné vers la société et vers la justice sociale, donc la justice d'abord en tant que phénomène social et non pas comme une vertu dont parlent Aristote dans *L'éthique à Nicomaque* et Thomas d'Aquin dans ses développements. Le choix de faire quelque chose qui peut aider notre prochain est enraciné dans cette responsabilité de faire le bien pour l'autre. On ne voit pas cette figure de *starets* ou de conseiller spirituel dans un sens strict chez Lévinas, ni dans ses œuvres philosophiques ni non plus dans les lectures talmudiques à part les prophètes et les sages, comme nous venons de le dire, les sages comme terme pour expliquer la fonction du conseiller dans la spiritualité monastique, les Pères du désert égyptiens, syriens etc. Donc, on demande cette application du principe de responsabilité – l'expression que nous empruntons à Hans Jonas<sup>2</sup> – une application où le principe de la responsabilité est déjà *a priori* pris en considération. En ce sens, il ne nous reste plus qu'à accepter un conseil de cette application pratique dans l'agir social, dans la réalité sociale et ce conseil du père spirituel, du starets ou d'un sage du Talmud qui enseigne dans un *yeshiva* ou un législateur au tribunal ou celui qui élabore la Halakha<sup>3</sup>. Nous pouvons poser la question quant aux différences entre l'institution des sages et l'institution des *startsi*, surtout dans le contexte du XIX<sup>e</sup> siècle et dans le roman de Dostoïevski où nous avons bien vu que la figure du starets Zossime est plutôt une figure inventée dont il existe peut-être plusieurs modèles réels à l'époque mais qui, selon la doctrine qu'il propage, est tout à fait un porte-parole de la doctrine de Dostoïevski lui-même. Nous pouvons nous demander si cette responsabilité, qui pourrait être insérée dans le contexte de la spiritualité des *startsi*, est toujours du même niveau, a la même signification que la responsabilité en tant que notion développée par Lévinas parce que le « coupable » du starets Zossime chez Dostoïevski n'est pas identique à la « responsabilité » éthique dont parle Lévinas.<sup>4</sup>

Il est particulièrement intéressant de constater que les chercheurs penchés sur l'œuvre de Dostoïevski, donnent des références à la doctrine du starets Zossime dans les œuvres de Dostoïevski lui-même. Ainsi, le *Journal de l'écrivain* souligne que la responsabilité ne doit pas être réduite à l'influence du milieu – milieu tout court, mais dans ce contexte, d'abord au

---

<sup>1</sup> LOSSKY, Vladimir, ARSENIEV, Nicolas, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, [introd. par Placide Deseille], Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1977. [Collection Spiritualité orientale et vie monastique. Spiritualité orientale n° 21.]

<sup>2</sup> Cf. JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique, Paris, Champs / Flammarion, 1990. [Traduit de l'allemand par Jean Greisch.]

<sup>3</sup> Cf. URBACH, Ephraïm E., *op. cit.*, pp. 649ss.

<sup>4</sup> Nous renvoyons à la note sur la culpabilité et la notion du péché originel chez Lévinas au chapitre 1.1.4.

milieu social.<sup>1</sup> N'est-ce pas cette responsabilité 'an-archique' de Lévinas, cette responsabilité qui est déjà en nous, mais qu'autrui amène à un autre niveau ; elle devient réelle, vraie, efficace. En ce sens, l'autre me détermine effectivement. Le regard de l'autre détermine et conditionne mon agir.

La gravité du terme semble nous emmener vers les horizons de l'impossible. Autrui qui nous détermine, nous rend-il esclaves ? Nous arrivons à accepter que l'autre puisse nous conditionner mais pas dans le sens que Dostoïevski critique chez les sociologues du XIX<sup>e</sup> siècle, où le milieu nous déterminerait. Cet autre niveau est repéré par Dennes dans les autres inspirations de la littérature russe chez Lévinas :

Onéguine doit nécessairement, s'il a pu garder encore quelque authenticité, se sentir **concerné** par l'autre qui l'aime.<sup>2</sup>

Les mots clés : 'visage', 'otage', 'responsabilité' etc. révèlent-ils la complexité de l'influence ou de l'impact que l'autre a sur moi ? Pourquoi le moi trouve son sens uniquement à partir de l'autre ? Comment l'autre devient-t-il une loi pour moi ? Comment me commande-t-il ? Comment devient-il mon code éthique ? Seulement par le fait qu'il devra être mon prochain (ce qu'il est déjà) ou parce que moi, je suis et je ne peux pas être autrement que par l'autre, à partir de l'autre et pour l'autre ? Et cet autre tellement abstrait et universel, m'ordonnant et m'imposant la loi universelle exprimée par son visage et par son regard, est-il si infaillible dans sa pensée et dans sa conviction éthique ? Si son visage est tellement dynamique et vif (dans le sens où il ne devient pas stérile, bloqué, intact, bref, moral ou moralisant), comment son éthique peut-elle me concerner, ensuite, me concerner plus que les autres et exprimer la vérité ou une certaine vérité ? S'il me construit, comment peut-il me connaître, comment peut-il avoir un savoir au-delà du savoir pour ne pas me détruire ? Lévinas demande lui-même :

L'étant peut-il entrer en relation avec l'autre sans laisser écraser par l'autre son soi-même ?<sup>3</sup>

Il est tout autant possible que le tiers que nous avons laissé de côté lors de ce questionnement, résout ce problème de la destruction et de la déconstruction – déjà plus que la construction du 'moi' / 'je'. Même si l'autre reste uniquement le point de départ pour mon asymétrie et s'il renonce à sa domination lors de l'arrivée du tiers, ne laisse-t-il pas trop peu pour moi ? S'il me détermine, est-ce qu'il le fait sans intéressement ? Sans son intérêt ? Comment me protéger de l'autre et du tiers, pour garder ma propre personne ? Comment encore rester un sujet autant assujéti, asservi sous l'autorité de l'autre ?<sup>4</sup> Mon goût, mon choix, ne sont-ils

---

<sup>1</sup> Cf. DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Journal d'un écrivain*, op. cit., pp. 14-30 [1873 : Le milieu] et plus particulièrement, la p. 16 où l'écrivain critique l'objection de « l'influence corrodante du milieu » qui rendrait le criminel moins responsable de son crime. Notons que Dostoïevski termine *Les Frères Karamazov* en 1880.

<sup>2</sup> DENNES, Maryse, op. cit., p. 332. Cf. AE, p. 92 : « L'exposition à autrui est désintéressement – proximité, obsession par le prochain ; obsession malgré soi, c'est-à-dire, douleur. »

<sup>3</sup> TA, p. 65.

<sup>4</sup> Ici, le retour à la question de la liberté, du libre arbitre.

dorénavant que le goût et le choix de l'autre ? Comment accepterai-je la domination de l'autre et ma condition d'otage ? Qu'est-ce que je fais pour répondre à cette asymétrie ? Je m'efface ? Mais qui porte encore la liberté dans un esclavage<sup>1</sup> ? Qui est le sujet de la responsabilité si je n'ai plus de liberté ? Ce cercle vicieux<sup>2</sup> – ce sera la question du chapitre sur la délimitation du totalitarisme – nous amène à la question d'une certaine dialectique dans le mouvement entre le « Je » et le « Tu ».<sup>3</sup>

C'est le sujet que nous allons approfondir au chapitre suivant, mais il faut déjà poser la question à propos de l'autre. Comme il s'agit du moment où l'autre entre vraiment dans le discours, il faudrait donner quelques précisions. L'autre dont on parle depuis les premières pages lorsqu'on écrit sur Lévinas, a une signification concrète. Il doit être juxtaposé au Même – et c'est le thème de Platon<sup>4</sup> – dans le sens : sortir de mon égoïsme, du Même, c'est-à-dire, du regard vers l'Autre comme le Même.<sup>5</sup> Mais Platon parle-t-il de cette « négativité » ou de cet aspect « négatif » de l'Autre ?

---

<sup>1</sup> Pour Lévinas, cette attitude ou relation est plus souvent et plutôt exprimée par le mot 'otage' : « Je suis l'otage de l'autre. » [Cf. aussi 'esclave'.]

<sup>2</sup> Cf. le mot 'rotondité' chez Nédoncelle, *supra*.

<sup>3</sup> LIBERTSON, Joseph, *op. cit.* p. 26 : « It describes not a reciprocity, but a single direction, sense, or orientation in being: *au dehors*, from the inside out, toward the Other. From the outside, the Other forces interiority – from the inside. This is the plethora, the excess, of the Same: what Levinas will call its *pour l'autre*. » Sur *plethora* ou *pléthore*, cf. *idem.*, p. 25 : « When alterity invests the presence of a constituted intersubjective other, the excess of this other, in its involvement with interiority, is called a *pléthore*. » Libertson parle ici de Bataille. A notre connaissance, on ne trouve pas ce terme chez Lévinas.

<sup>4</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, [translated by Alphonso LINGIS], Dodrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 48, n. 3, le commentaire de Lingis à propos de l'Autre et du Même chez Platon : « The set of concepts Same and Other is taken from Plato's *Sophist* (254b-256b), where they figure as the highest of the categories of being. Cf. also *Timaeus* 35ab and *Thatetus* 185cd. »

<sup>5</sup> A la fois, réfléchissant sur l'altérité et la différence, Falque sort une objection : « Il ne suffit pas de rejeter simplement la même pour atteindre l'acte de différence, et de *se* différencier (interprétation naïve de la réduction de l'autre au même chez E. Lévinas. » [FALQUE, Emmanuel, *Les noces de l'Agneau*. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie, Paris, Cerf, 2011, p. 121.]



## 1.5 L'autre : prochain ou lointain ?

Dans la partie III traitant de l'arrivée du tiers, et plus particulièrement les chapitres 3.1 et 3.3, nous verrons que justement le tiers peut devenir celui qui commande. En même temps, « le tiers me regarde dans les yeux de l'autre »<sup>1</sup>. En ce sens-là, il n'est jamais lointain.<sup>2</sup> Tout comme l'étranger persécuté qui n'aurait apparemment rien à voir avec moi et devient pourtant mon prochain et celui dont je suis responsable, la veuve et l'orphelin sont à cette même proximité.

En comparant deux attitudes envers l'autre : la vision de Heidegger et celle de Lévinas, Francis Guibal remarque une nette différence. Par la suite, en réfléchissant sur la condition de lieu, nous verrons que le sujet devrait être un errant<sup>3</sup> pour répondre entièrement aux exigences extrêmes de l'éthique. Il doit quitter le lieu – même si rationnellement, il devrait être aussi celui qui accueille l'autre et donc, qui a un lieu d'accueil. Cette condition exige une double disposition envers tout lieu, et le mouvement pour lequel nous devrions être toujours prêts, selon Guibal lui-même, est dirigé « *Vers le dehors* » :

Passer de l'écoute de Martin Heidegger à celle d'Emmanuel Levinas, c'est se trouver invité à changer d'univers, c'est accepter un dépaysement presque total : ce n'est plus le climat de la terre maternelle ou des forêts épaisses qui vient à nous, l'ambiance est plus austère et tendue, elle a cessé d'être propice à la méditation ontologique et à l'évocation mythico-poétique. C'est que l'homme, ici, vient d'un *autre pays*, plus lointain et plus étrange (Lithuanie) ; et sa vie, « dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie », est marquée de manière décisive par l'expérience de la violence et de la persécution, de l'exil et de l'errance. La terre s'ouvre aux *voyages* plus qu'à l'habitation sédentaire, le déracinement l'emporte sur l'enracinement, les rapports entre hommes apparaissent plus essentiels que l'invocation de l'Etre.<sup>4</sup>

Pourtant, dans le vocabulaire de Heidegger, « le lointain » peut signifier autre chose que nous voudrions entendre par cette expression. Guibal résume ainsi cette vision heideggérienne :

Emergeant hors de l'étant dans l'espace sans clôture du Rien, l'existence [*sic* !] humaine est à jamais attirée par « *le lointain* », elle n'est elle-même que par l'appel de l'Etre qui la suscite et la décentre absolument : l'essentiel n'est pas pour elle la domination rationnelle de l'univers ou même l'organisation raisonnable de la société – toutes tâches inéluctables –, mais

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 234 [188] ; cf. PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*, op. cit., p. 104.

<sup>2</sup> Cf. ROSENZWEIG, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, p. 378 sur le prochain et le lointain ; les tentatives de définir la notion de l'autre : pp. 307, 330, 337.

<sup>3</sup> Comme terme biblique : à la suite du meurtre de son frère : *Gn* 4, 12, 14 ; 37, 15 ; et avant la bénédiction : *Dt* 26,5 comme une condition de laquelle il fallait probablement sortir. Cf. *DL*, pp. 138-141, la recension de Lévinas : « Une nouvelle version de "Jésus raconté par le Juif Errant", d'Edmond Fleg ».

<sup>4</sup> GUIBAL, Francis, op. cit., p. 11. La référence : *DL*, p. 374 au lieu de *DL*, p. 376.

bien l'habiter ludique et poétique dans la proximité *étrange* et quadridimensionnelle de la clairière où peut résonner et se donner à écouter la voix silencieuse de l'Etre.<sup>1</sup>

Le lointain peut être compris aussi comme le différent, l'étrange, l'étranger, l'inutile, le non-nécessaire. Mais de tous ces termes, où exactement peut-il trouver sa place ? Car l'altérité et différence deviennent les caractéristiques par excellence du prochain. L'ennemi, le nuisible et le dangereux – peut-il encore être prochain ? Eh bien, s'il est celui qui peut me prendre en otage, il est dangereux, mais dangereux pour un certain égocentrisme. Le visage du lointain témoigne également du monde intérieur, et un certain intérêt veut garder l'honneur, la dignité et la bonne renommée ou réputation.

Dans la partie suivante, en réfléchissant sur la proximité lévinassienne, nous verrons le sens du prochain dans la signification même du mot 'proximité'. En ce qui concerne le lointain, l'aspect spatial, évidemment, n'est pas absent de la signification de ce mot. Lévinas l'emploie dans le contexte de la constitution de l'espace :

Cette phénoménologie de la sensibilité kinesthétique dégage des intentions nullement objectivantes et des points de repère qui ne fonctionnent pas comme objets – marcher, pousser, projeter au loin, la terre ferme, la résistance, le **lointain**, la terre, le ciel. Le sujet ne se tient plus dans l'immobilité du sujet idéaliste, mais se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu'il pourrait se faire de ces situations.<sup>2</sup>

Ainsi, le 'lointain' peut être considéré comme une pure caractéristique de l'espace. Si les aspects spatiaux de la proximité seront examinés dans le chapitre suivant, alors déjà ici nous devons clairement définir les rapports entre ces trois termes que Lévinas utilise, mais leur donne une intensité inégale. Dans l'identification du sujet, c'est-à-dire, de l'autre et de l'autrui, nous devons repérer sa proximité et le fait qu'il est le prochain :

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.<sup>3</sup>

Par rapport au terme 'proximité', semble-t-il, le mot 'prochain' est moins présent dans les textes philosophiques de Lévinas, et ceci à cause de son identification en tant que terme biblique. La proximité donc est un terme philosophique, éloigné et réfléchi, il nous mène beaucoup plus loin dans la découverte de son sens profond, apparemment moins reconnu en tant que mot pouvant avoir d'autres significations universelles et « humaines » sans être soupçonné d'appartenir au lexique de la Bible et du Talmud.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 7. Pour le mot même « lointain », l'auteur se réfère à HEIDEGGER, Martin, « De l'essence du fondement », dans *Questions I*, p. 158.

<sup>2</sup> *EDE*, p. 195. Lévinas se réfère à HUSSERL, Edmund, *Philosophical and phenomenological research*, 1940, pp. 218, 219.

<sup>3</sup> *AE*, p. 203 [éd. 1974]. Cette citation est choisie pour l'exergue de l'article : PLOURDE, Simonne, « Emmanuel Lévinas : la responsabilité originaire ou l'ordination à la bonté », dans *Ethica* Vol. 7 n° 1 (1995), p. 9.

Les occurrences du 'prochain' et de la 'proximité' nous apprennent aussi que Lévinas se tourne et se penche sur cette problématique particulièrement dans l'*Autrement qu'être* en se référant à son étude « Langage et proximité »<sup>1</sup>. Dorénavant, le mot devient fréquent et sert de référence à sa signification propre et spéciale qui n'est pas celle de la proximité spatiale, le sens ordinaire du mot<sup>2</sup>.

Déjà au début du chapitre III de l'*Autrement qu'être*, « Sensibilité et proximité », Lévinas montre que la compréhension du terme même de la proximité exige une relecture critique de ce que nous appelons connaissance. A travers la phénoménologie de l'image et du symbole Lévinas arrive à la conclusion que la connaissance contient une sorte d'indifférence :

Mouvement subjectif qui cependant appartient à l'indifférence même du noème à l'égard de la noèse et du penseur qui s'y absorbent et s'y oublient.<sup>3</sup>

En tant qu'éloignement du sujet, la connaissance montre le paradoxe de l'approche. Pour l'analyse de cette juxtaposition du prochain et du lointain, les mots clés peuvent se présenter. Ainsi, ils peuvent comporter et contenir de multiples significations comme : la distance et le lointain en tant que celui qui n'est ni proche ni prochain ni dans la proximité. Etre lointain signifierait donc, être autrement que dans la proximité. Mais en lien avec la notion de transcendance, être transcendant devrait renvoyer de nouveau à la distance et à l'éloignement :

Ne faut-il pas comprendre la transcendance, au sens étymologique du terme, comme un franchissement, un enjambement, une marche plutôt que comme représentation, sans détruire par là l'essentiel du sens métaphorique de ce terme ? La transcendance se produit par la kinesthèse : la pensée se dépasse non pas en rencontrant une réalité objective, mais en entrant dans ce monde, prétendument lointain.<sup>4</sup>

Et à la fois, le lointain n'est-il pas ce même « transcendant jusqu'à l'**absence** », parce que trop éloigné ? On ne peut pas nier que cette question touche aussi quelques aspects de la transcendance divine dans le contexte de la proximité « morale ». La vision lévinassienne de la présence divine ou *Chekhina* apparaît aussi dans le terme de la présence et ses corrélats<sup>5</sup>. Il veut souligner que la présence ou « le séjour de Dieu dans le monde »<sup>6</sup> conjointement avec les autres termes « exprime les relations et non pas l'essence ». Plus qu'essence, nous est importante « sa descente lors du jugement »<sup>7</sup> et lors de l'étude de la Tora<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *EDE* p. 217. La référence dans *AE*, p. 101, n. 1 (éd. Le livre de Poche) à propos du Dire et du Dit.

<sup>2</sup> Cf. notre chapitre sur les aspects spatiaux de la proximité.

<sup>3</sup> *AE*, p. 101.

<sup>4</sup> *EDE*, pp. 159-160 [221]. Cf. la distinction entre 'transcendant' et 'transcendental' dans la pensée de Kant.

<sup>5</sup> Cf. *DL*, p. 59 sur le féminin.

<sup>6</sup> *ADV*, p. 148.

<sup>7</sup> Cf. *HS*, p. 180 : « Tout juge qui juge selon la vérité fait descendre la Présence Divine – la Chekhina – sur Israël. »

<sup>8</sup> Cf. *NLT*, pp. 48 et 76.

En réfléchissant sur le nom du prochain et en regardant dans la symétrie de son reflet, du lointain impossible et inadmissible, le lointain devient et doit devenir très proche. Donc, la distance entre moi et l'autre à tous les niveaux montre un degré de cette proximité. En tant que lointain, je ne suis pas ennemi.<sup>1</sup> En l'occurrence, le lointain, est-il celui que je « peux » tuer parce que son visage devient « incompréhensible » ? La distance augmente, et il me reste inconnu, il devient de plus en plus inconnu pour moi, de plus en plus inaccessible. Par contre, en l'approchant d'une juste manière, il me devient proche et prochain. Nous entrons dans une proximité et découvrons l'autre autrement que par une connaissance intellectuelle. Nous devenons prochains parce que nous ne pouvons pas être oubliés. Dès que nous pensons à l'autre, nous devenons son prochain. Mais la question reste : comment et que pensons-nous ?

Le lointain n'est pas une abstraction. Il est une façon de considérer une personne qui n'arrive pas à être non pas assimilée mais acceptée à cause de sa différence, son altérité. Son altérité devient tellement extrême qu'elle exclut la proximité et à la fois, elle exige cette proximité pour que la personne de l'autre devienne plus ouverte. C'est une « entrouverture », ouverture à deux, de l'un envers l'autre. Ainsi le lointain et l'ennemi deviennent mon prochain à travers des querelles, de l'incompréhension et des malentendus. Le lointain est une modalité du prochain et de l'autre. C'est par le biais de la notion de lointain que nous approchons la vraie signification de ce qui est proche et donc, qui caractérise d'une certaine manière la proximité.

---

<sup>1</sup> Cf. le passage sur le visage de l'ennemi et sur l'anonymat des masses au chapitre 1.1.3.

## 2. La caractéristique de la proximité : « spatiale » et « morale »

### 2.1 La suite de l'élaboration d'un concept

#### 2.1.1 Le prochain, l'autre, l'Autre, autrui : sujet de la théologie négative ?

Avec le terme 'proximité', nous abordons la notion centrale de notre recherche.<sup>1</sup> Tout d'abord, il faut clarifier les différentes significations que contiennent les vocables 'le prochain', 'autrui', 'l'autre' et 'l'Autre'.<sup>2</sup> Sont-ils vraiment les synonymes de la même idée ? Quelle est, déjà au plan linguistique et étymologique, la différence entre l'autre et autrui ? Comment Lévinas applique cette différence ? Quel rôle donné aux majuscules et aux minuscules dans l'emploi de ces mots ?<sup>3</sup> En quoi consistent l'altérité et la différence ? Comment autrui est l'autre assumé<sup>4</sup> ?

Les textes de Lévinas donnent assez de motifs pour entrevoir Dieu sous les termes du Tout-Autre<sup>5</sup> et 'absolument Autre'. Les commentateurs ont souligné cette liaison parfois dissimulée, et pourtant si clairement exprimée par Lévinas à certains moments, surtout dans ses écrits « confessionnels » :

Dieu est en un sens *l'autre* par excellence, l'autre en tant qu'autre, absolument autre...<sup>6</sup>

S'agit-il d'une théologie négative<sup>7</sup> ? Cette question n'était pas indifférente pour Lévinas. Le visage de l'autre peut être vu comme icône de Dieu :

La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain.<sup>8</sup>

Dans cette direction, citons la recherche faite par Kathrin Staniul-Stucky à l'Université de Fribourg sur le lien entre la théologie de l'icône et la philosophie de Lévinas<sup>9</sup>. Puis, en allant

---

<sup>1</sup> Cf. CALIN, Rodolphe, SEBBAH, François-David, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses, 2005, pp. 48-49.

<sup>2</sup> Autrui et l'autre : cf. PETROSINO, Silvano, ROLLAND, Jacques, *op. cit.*, p. 94.

<sup>3</sup> Parfois, la question se pose au sujet de la majuscule ou de la minuscule dans le mot 'autre' et 'autrui' chez Lévinas. Ce peut être 'autre' et 'Autre' ainsi que 'autrui' et 'Autrui' dans des combinaisons et conditions différentes bien que la signification ne doit pas forcément être nuancée. La distinction entre ces termes et leur application reste un domaine de recherches au sein du vocabulaire lévinassien. Cf. la question dans le forum : <http://levinas.fr/forum/discussion.asp?id=6&t=totalite&s=109> 3 mai 2012.

<sup>4</sup> Cf. TA, p. 67 : « L'autre "assumé" – c'est autrui. » Sur autre et autrui, cf. *ibid.*, pp. 65-67.

<sup>5</sup> Cf., par ex., LC, p. 74 ; le « Tout Autre » [HS, p. 180 : la présence et la dissimulation de Dieu ; les thèmes kierkegaardiens]. Cependant, les théologiens, cf. LABBE, Yves, « La réception théologique de Lévinas », *op. cit.*, pp. 200-201 : Tiers transcendant, tiers incluant, Celui qui transcende les hommes en leur offrant sa communion ; la comparaison avec Adolphe Gesché. « Tout autre » de Kierkegaard [LC, pp. 114-116, la réponse de Lévinas : « quand je dois dire quelque chose sur Dieu » [p. 115], l'intervention de J. Wahl et la réponse de Lévinas : « mon point de départ est absolument non théologique »] et de Jankélévitch. Cf. ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, *op. cit.*, p. 3 : le Tout autre, cf. aussi la notion de 'tout-autre' chez Rudolf Otto.

<sup>6</sup> QLT, p. 36 ; le commentaire sur Dieu comme « autre », SAINT-CHÉRON, Michaël de, *op. cit.*, p. 163.

<sup>7</sup> Cf. ŠERPITYTĖ, Rita, « Contemporary Philosophy and Negative Theology: Levinas », dans *Logos*, n°40 (2005), pp. 96-106.

<sup>8</sup> TI, p. 76 ; cf. aussi *ibid.*, p. 335 : « Dans l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très-Haut ».

<sup>9</sup> Cf. STANIUL-STUCKY, Kathrin, *Das Gesicht des Anderen. Der ethische Anspruch des Antlitzes in der Philosophie Lévinas*, durchgedacht am Beispiel byzantinischer Ikonen, [Masterarbeit im Fachbereich Moralthologie], Universität Freiburg/ Schweiz, 2010, accessible en ligne

plutôt dans la théologie négative, le livre de Mariele Nientied propose une comparaison des approches dans ce domaine par Denis l'Aréopagite, Moïse Maimonide et Lévinas.<sup>1</sup>

Le Tout-Autre, même s'il garde sa transcendance, est-il en quelque sorte aussi incarné dans le prochain ? Oui, d'abord dans le prochain, car un « Dieu-Homme » n'est qu'une question – plutôt rhétorique – pour Lévinas.<sup>2</sup> Mais : « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. »<sup>3</sup>

Ensuite, le prochain est-il la vérité incarnée ? Car elle doit nous échapper immédiatement pour ne pas être arrêtée et rester prisonnière des traités philosophiques et théologiques, des articles de journaux et des revues, rabaissée à un simple scandale. Vraiment :

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, transcendent jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'il y a.<sup>4</sup>

Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, en parlant de la méthode de Lévinas, sa pensée touche parfois le champ de la théologie, et surtout la théologie juive, celle de l'Ancien Testament et du Talmud.<sup>5</sup> Jacques Rolland dans son exposé « Divine comédie : la question de Dieu chez Lévinas »<sup>6</sup> montre les limites épistémologiques de son itinéraire. Au début de son étude il affirme :

Le discours que Lévinas s'efforce de tenir sur Dieu n'est pas – ne peut pas être – celui d'un théologien. Il n'a jamais pu l'être, mais la raison de cette impossibilité n'a sans doute jamais été aussi clairement énoncée que dans l'avant-propos du livre qui, pour la première fois – demeurée aujourd'hui la seule –, osa inscrire dans son titre "ce mot démesuré".<sup>7</sup>

Suit une longue citation de Lévinas sur la « concrétude phénoménologique » qu'un discours philosophique osant approcher ce sujet doit toujours garder et respecter. La question que beaucoup de philosophes laissent en marge de leur discours, vient sous la plume de Lévinas à un moment opportun pour la suite de tous les développements précédents.

---

[http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000.41.2.20110216093013-KU/Masterarbeit\\_K.\\_Staniul-Stucky.pdf](http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000.41.2.20110216093013-KU/Masterarbeit_K._Staniul-Stucky.pdf) consulté le 3 mai 2012.

<sup>1</sup> Cf. NIENTIED, Mariele, *Reden ohne Wissen: Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2010.

<sup>2</sup> Cf. « Un Dieu Homme ? » dans *EN*, pp. 64-71 [pp. 69-76, éd. 1991].

<sup>3</sup> *TI*, p. 76.

<sup>4</sup> *DQVI*, p. 115. Cf. le Non-Autre chez Nicolas de Cues : *Directio speculantis, seu De non aliud*.

<sup>5</sup> Cf. *DL*, p. 158 : « Le judaïsme est une Loi révélée et non pas une théologie. » (Lévinas cite M. Mendelssohn.)

<sup>6</sup> Cf. ROLLAND, Jacques, « Divine comédie : la question de Dieu chez Lévinas » dans MÜNSTER, Arno (éd.), *op. cit.*, pp. 109-127.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 109.

La « négation apophantique<sup>1</sup> » ne pourrait pas servir à cette tâche : elle ne nous permettrait pas de s'exprimer sur l'idée de Dieu.<sup>2</sup> S'agit-il aussi de l'impossibilité d'identifier Autrui avec Dieu ? Pourtant, il faudrait rappeler l'importance de voir la proximité et la présence de Dieu à travers les relations sociales comme « lieu de Dieu »<sup>3</sup> par excellence. Le visage de l'autre devient ainsi un « synonyme » du mot 'Dieu'. Dans l'autre et derrière l'autre, on pourrait apercevoir et entrevoir l'Autre et Dieu. En expliquant ce phénomène, Rolland cite, dans les notes, l'opuscule *Identität und Differenz* de Heidegger :

Comment Dieu entre-t-il dans la philosophie ? Dieu entre dans la philosophie par la Conciliation (*Austrag*), que nous avons pensée d'abord comme le préambule introduisant à l'essence de la Différence de l'être et de l'étant. La Différence constitue le plan général suivant lequel l'essence de la métaphysique s'est édifiée. La Conciliation nous révèle l'être comme le fond qui apporte et qui présente ; et ce fond est lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison : c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle, par la Chose primordiale (*Ursache*) entendue comme *Causa sui*. Tel est le nom qui convient à Dieu dans la philosophie. Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser.<sup>4</sup>

Il est probable que pour la piété et la pratique religieuse, une telle explication pourrait poser des questions. Dans quelle mesure Lévinas accepte-t-il cette affirmation ? Juif pratiquant, il reste assez discret par rapport aux manières d'introduire un discours sur Dieu en langage philosophique. Rolland montre une possibilité de voir l'Autre dans le désiré. Cet autre devrait être considéré comme une personne :

Dans sa différence eu égard au besoin, le désir tient sa spécificité de ce qu'il instaure une relation où le désiré s'exclut de la compréhension par le désirant – se retire de la coprésence avec le désirant – tandis que celui-ci "désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter". Désir sans satisfaction, donc, mais qui, dans cette non-satisfaction même, "précisément, *entend* l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre".<sup>5</sup>

En s'appuyant sur le fait que l'homme est toujours insatisfait dans son désir, Rolland signale ce passage de la « description » de l'Infini à l'approche de l'Autre.

---

<sup>1</sup> « Car ce *trancher* ne saurait se dire de façon purement négative et comme une négation apophantique. » [DQVI, p. 7.] La notion : cf. ILDEFONSE, Frédérique, « Apophantique », dans BLAY, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2005, p. 41 (cf. aussi Husserl, phénoménologie).

<sup>2</sup> Cf. DQVI, p. 9.

<sup>3</sup> Cf. SCHOLEM, Gershom, G., *op. cit.*, pp. 175-193. Il s'agit du lieu de la présence divine : ne pas chercher Dieu transcendant si à côté de nous se trouve le prochain et s'il a besoin du pain. C'est pourquoi Lévinas choisit la « guerre au sacré et aux sacrements » [DL, p. 135] ; cf. aussi DMT, p. 190.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin, *Questions*, I, Paris, Gallimard, 1968, p. 306, cité d'après ROLLAND, Jacques, « Divine comédie », *op. cit.*, p. 122, n. 5.

<sup>5</sup> ROLLAND, Jacques, « Divine comédie », *op. cit.*, p. 113, en se référant à TI, p. 4. Cf. contexte de la citation.

L'idée force de Lévinas, et qui aura guidé toute son entreprise philosophique depuis le début, consiste à penser qu'une relation ainsi structurée ne convient pas ou, plus précisément, ne suffit pas pour rendre justice de la transcendance du Transcendant.<sup>1</sup>

Evidemment, en gardant l'altérité comme l'essentiel dans la notion de l'autre, nous revenons sur la question de la distinction entre l'autre / autrui et le prochain.<sup>2</sup> Ici, sous l'aspect de l'approche religieuse du prochain, de nouveau, nous admettons la possibilité d'entrevoir Dieu dans le visage de l'autre. En partant de la critique de la réciprocité bubérienne, Lévinas nous conduit au mystère de l'approche :

Inégalité qui peut paraître arbitraire ; à moins qu'elle ne soit, dans la parole adressée à l'autre homme, dans l'éthique de l'accueil, le premier service religieux, la première oraison, la première liturgie, religion à partir de laquelle Dieu pourrait être venu à l'esprit et le mot Dieu avoir fait son entrée dans le langage et dans la bonne philosophie. Non pas, bien entendu, que l'autre homme doive être pris pour Dieu ou que Dieu, le Toi éternel, se trouve simplement dans quelque prolongement du Tu. Ce qui compte ici, c'est qu'à partir de la relation à l'autre, du fond du Dialogue, ce mot démesuré signifie pour la pensée ; et non inversement.<sup>3</sup>

L'importance souvent soulignée par Lévinas de ne pas partir de l'Absolu pour approcher l'autre devient nette ici. La responsabilité démesurée devient ainsi plus rationnelle mais apparemment, moins « théologique ». Et pourtant, une certaine méthode se dessine sur les limites ou aux frontières de la théologie :

Le discours que Lévinas s'essaie à tenir sur Dieu [...] n'est pas celui d'un théologien, mais d'un phénoménologue cherchant les conditions ou les "circonstances" dans lesquelles le mot Dieu peut faire sens ou, en d'autres termes, cherchant comment le Transcendant peut signifier, sans la perdre, sa transcendance. On a vu alors que cela ne se peut que par un double retrait : retrait de la conjonction noético-noématique dans la trace, puis second retrait, *hors* de cette trace même, qui, seul, assure le sérieux du premier. Il s'agit pourtant là d'un *discours* sur Dieu qui, en tant que tel, fait entrer – et quelle que soit la distance ou la force d'absentement et de retirement que l'on attribue à son signifié – et peut-être précisément parce que telle est la loi du discours qu'il *attribue* à Dieu le retrait comme, ailleurs et jadis, il lui attribua l'être en acte – dans le tissu du langage : dans l'ordre du discours – ou, pour parler avec Lévinas, du Dit – qui ordonne celui du monde.<sup>4</sup>

La distinction entre le Dit et le Dire est encore plus fine et plus subtile qu'on le ne pense au premier regard. Il s'agit probablement d'une confrontation ou opposition du discours ou de la parole morte, du langage, du dit face à celui qui se tait et qui garde le silence. Donc, au lieu du Dire en tant que processus, il faudrait entendre un « au-delà du dire ». Une réplique concernant la théologie et le Dit nous précise cet aspect :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 115 ; en se référant à. *DDQVI*, p. 115 que nous venons de citer.

<sup>2</sup> Cf. notre chapitre 1.5.

<sup>3</sup> *DQVI*, p. 230. Cf. ROLLAND, Jacques, « Divine comédie », *op. cit.*, p. 116.

<sup>4</sup> ROLLAND, Jacques, « Divine comédie », *op. cit.*, pp. 118-119.



Dit qui tient son sens du témoignage, que la thématization trahit, certes, par la théologie en l'introduisant dans le système de la langue, dans l'ordre du Dit. Mais dont l'énoncé abusif aussitôt s'interdit.<sup>1</sup>

Nous sommes avertis des limites de l'analogie qui paraît, à premier abord, très confortable. La parabole des relations interpersonnelles pour expliquer le rapport vertical s'avère insuffisante. De même, l'image de la communication avec le divin ne correspond pas tout à fait aux relations dans la proximité :

Le débordement de l'extériorité inadéquate à la vision qui la mesure encore, constitue précisément la dimension de la hauteur ou la divinité de l'extériorité. La divinité garde les distances. Le Discours est discours avec Dieu et non pas avec les égaux, selon la distinction établie par Platon dans le *Phèdre*. La métaphysique est l'essence de ce langage avec Dieu, elle mène au-dessus de l'être.<sup>2</sup>

En cherchant une éventuelle définition du mot « prochain », ou plutôt l'explication et la description de ce terme, on se souvient de la question « Mais qui est mon prochain ? » posée dans le Nouveau Testament et la réponse donnée par la parabole du bon Samaritain<sup>3</sup>. Cette question, tout à fait légitime, est pourtant inopportune. Chaque personne dans la culture d'Israël du temps de Jésus devait savoir qui est son prochain. Et celui qui s'intéresse à la religion le sait d'autant mieux. Le problème vient quand l'abondance des significations nous amène à la confusion. La réponse la plus simple et la plus juste qu'on peut donner est : chacun est mon prochain. Je suis responsable de chaque personne sur la terre. Mais la question est ailleurs. Il n'est donc pas difficile de déterminer qui est mon prochain, mais bien plutôt de savoir ce qu'est la proximité. Nous comprenons tout de suite qu'il ne s'agit pas de la proximité spatiale, familiale ou de sang. La proximité se dessine dans l'attitude ou dans le rapport que nous avons avec autrui, avec notre prochain. A la fois, Lévinas nous rappelle que la réduction de la proximité à l'attitude tout court ne serait pas correcte :

La substitution – responsabilité sans engagement remémorable, sans commencement – approche infinie dans la proximité d'Autrui – n'est pas une « attitude » prise à l'égard d'un être, proche dans son visage.<sup>4</sup>

Le concept synthétisé ou forgé de la proximité n'a pas la signification ordinaire. Déjà les explications dans *Le vocabulaire de Lévinas* font découvrir que la proximité est d'abord « l'obsession par la transcendance de l'autre »<sup>5</sup>. Il s'agit de la proximité du prochain qui est davantage qu'un autre et autrui. Dans la partie précédente de notre recherche, nous avons déjà

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 119, *AE*, p. 193 = 236-237 ; cf. le contexte de la citation dans tout le chapitre ; aussi le lien avec la théologie négative et la proximité (p. 237). Rappelons que le sujet de l'essai de Rolland est « La question de Dieu chez Lévinas ».

<sup>2</sup> *TI*, pp. 330-331.

<sup>3</sup> Cf. *Lc* 10, 25-37 et parallèles. Le passage du langage de l'ontologie : « qui est ? » vers le discours « éthique » : « va, et **fais** de même » ! Cf. TOURNAY, Alain, *op. cit.*, p. 61.

<sup>4</sup> *AE*, p. 241.

<sup>5</sup> CALIN, Rodolphe, SEBBAH, François-David, *op. cit.*, p. 48.

expliqué les chemins vers l'autre. Ici, l'autre se concrétise : il est le « prochain de la proximité », une personne tout à fait exceptionnelle, avec une signification concrète, particulière et précise. Il s'agit des significations venant de l'ensemble sémantique entourant le 'prochain' biblique et quelques autres expressions.

Parmi les références sur les origines du terme, on peut se servir de quelques remarques que Lévinas fait à propos de la traduction de la Bible par Buber et Rosenzweig :

Buber dit – et c'est peut-être plus ou moins adroit – pour *le prophète, l'annonciateur* ; pour *l'ange, le messenger* ; pour *le sacrifice*, il rappelle admirablement l'idée de **proximité** que contient le terme hébraïque de **Korban** en le traduisant par *l'approche*.<sup>1</sup>

Bien qu'il ne parle pas davantage de ce terme ici, nous pouvons supposer que son origine biblique ainsi que sa signification puisée au contexte talmudique ne restent pas étrangères au philosophe juif. Par ailleurs, les commentateurs appartenant au courant de la pensée juive ont souvent souligné les liens étroits entre « proximité » et la dimension biblique et talmudique de ce terme.<sup>2</sup> En ce sens, le reste ajoute une dimension nouvelle à la notion dont la signification nous a paru claire.

A un certain moment, en lisant le texte de Lévinas, nous pouvons avoir l'impression que le sens nous échappe. Quelle est cette impossibilité d'aller jusqu'à la signification exacte ? Pourquoi une simple description des phénomènes nous fait tomber dans une abondance de significations ?<sup>3</sup> Dans le cas de la proximité, nous avons la présomption ou un sentiment de bien connaître les couches étymologiques de ce mot. Nous avons ainsi notre propre sens des mots et le contenu des notions et des concepts que nous a acquis l'expérience. Lévinas ouvre la profondeur de cette signification qu'on supposait bien connaître.

Lors des références philosophiques, Lévinas énumère Gabriel Marcel<sup>4</sup> parmi d'autres philosophes dont il veut souligner l'inspiration. En fait, même pour la notion de proximité nous pourrions constater une trace que révèle le lien entre G. Marcel et Lévinas. Dans son

---

<sup>1</sup> HS, p. 24. La proximité en tant que terme du judaïsme nous sert de clé pour la signification de l'Autre. Cf. Corbane Mc 7, 11 Qorban : 'Présent pour Elohim, ce qui, de mon bien, aurait pu t'être utile' [trad. Chouraqui] ; TOB : « qorbân (mot araméen), c'est-à-dire, offrande sacrée ». Cf. SANDHERR, Suzanne, « Transcendenz als Nähe », dans WOHLMUTH, Josef (éd.), *Emmanuel Levinas: eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn [etc.], F. Schöningh, 1998, pp. 157-158; DIRSCHERL, Erwin, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg, Echter Verlag, [Bonner Dogmatische Studien 22,] 1996. A la fois, Lévinas parle de la Métaphore et de la Proximité – avec des majuscules – en termes de « l'histoire, la science et les ressources infinies de la Métaphore » et « les hautes vertus et les plus mystérieux secrets de la Proximité. » [HS, p. 174.] La Proximité avec une majuscule, cf. aussi : AE, p. 241, etc.

<sup>2</sup> Cf. CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini, op. cit.*, pp. 17 ; 54 ; 60 (*hitkarvout*) ; 64-65 ; 83 ; 94 (Chékhina) ; 159, 186-187 ; 198 ; 207 ; 213-214 (tendresse) ; 225.

<sup>3</sup> Sur la façon de décrire la proximité, cf. aussi AE, p. 146, n. 1 : « La description de la proximité comme **hagiographie** 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. » La manière dont Lévinas utilise le mot 'hagiographe' : DL, p. 235 ; HN, p. 134 ; hagiographie : AE, p. 116 ; HS, pp. 20, 22 ; hagiographique : AE, pp. 61, 211 ; DL, p. 238 ; HN, p. 60.

<sup>4</sup> Cf. TI, p. I, « Préface à l'édition allemande ».

"Journal métaphysique" de 1919 G. Marcel réfléchit sur la proximité qui nous fait proche et permet de dire, à propos d'une personne, qu'on est « avec » :

Il suffit au fond de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante. Je ne suis pas en réalité *avec* le voyageur qui est assis à côté de moi dans un compartiment de chemin de fer et ne m'adresse pas la parole. Ce mot *avec* n'a de sens que là où il y a une unité sentie ; il pourra suffire d'un minuscule incident de route pour modifier notre relation, pour que le mot *avec* prenne un sens. Il suffira pour cela qu'une consonance, si faible soit-elle, se manifeste entre nous.<sup>1</sup>

Ce vocable "consonance" chez Gabriel Marcel signifie non seulement – comme dans la musique – un ensemble de sons, c'est-à-dire d'accords, considéré dans la musique occidentale et traditionnellement comme agréable à l'oreille, opposé à la dissonance. Cette consonance fait penser à une sorte de simultanéité des pensées. Si l'on va plus loin, il s'agit non seulement de la consonance, mais aussi de la compassion<sup>2</sup>, dans le sens où nous arrivons à entrer dans le monde intérieur du prochain et à sentir la même chose que lui. D'une certaine manière, c'est un moment de substitution. La compassion ne reste pas ainsi du sentimentalisme ou même un simple sentiment de compassion. Elle va dans le sens de l'aide concrète du Samaritain.<sup>3</sup> Celui-ci est moins consanguin et même détesté par beaucoup de Juifs le considérant comme membre d'un groupe de renégats et de traîtres, quelqu'un qui est plutôt hérétique et qui ne pratique pas la vraie religion. Dans cette parabole, Jésus-Christ met l'accent sur la largeur du concept. Le prochain est tout homme, mais la vraie question est celle-ci : suis-je moi-même le prochain, est-ce que je pratique cette proximité, cette charité que je dois à l'autre ? A la fois, la parabole montre que celui qui est méprisé par les hommes peut faire ce qui est agréable à Dieu : une référence éthique contradictoire pour la proximité, mais G. Marcel montre que c'est par ce biais qu'on entre dans la proximité authentique :

On peut arriver par là à définir une proximité psychique dissociable en droit, et sans doute aussi en fait, de la proximité [*proximité* dans l'édition de 1927/1949] spatiale, et il se peut même qu'il faille partir de considérations aussi élémentaires pour comprendre ce que c'est que prier pour un être. Du point de vue religieux, Dieu apparaîtra comme le médiateur unique qui seul peut permettre que je sois réellement *avec* celui pour qui je prie. C'est d'ailleurs en posant la nécessité de cette médiation, et seulement à cette condition, qu'on peut parvenir à dissiper une dangereuse confusion entre l'ordre proprement religieux et l'ordre métapsychique.<sup>4</sup>

Prêtons attention au fait que G. Marcel utilise justement le terme 'métapsychique'<sup>5</sup>, peut-être un peu à la mode à l'époque de la rédaction du *Journal Métaphysique*.<sup>1</sup> Nous pouvons voir à

<sup>1</sup> MARCEL, Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, <sup>13</sup>1949, p. 169.

<sup>2</sup> Cf. les passages du chapitre 3.3 concernant la bonté et la compassion.

<sup>3</sup> Cf. *Lc* 10, 29-37.

<sup>4</sup> MARCEL, Gabriel, *op. cit.*, p. 169.

<sup>5</sup> Cf. LALANDE, André, *op. cit.*, p. 622.

la fois la distinction non seulement entre l'ordre religieux et métapsychique, mais aussi entre l'ordre religieux et métaphysique. Pour ne pas confondre cette juxtaposition au couple 'théologie-philosophie' nous soulignons l'aspect interdisciplinaire de l'itinéraire lévinassien. Cette référence à G. Marcel contient l'accent mis sur la psychologie. La réticence caractéristique de la phénoménologie envers le psychologisme s'exprime chez Lévinas dans le souci d'introduire les nécessités éthiques au sein même du questionnement métaphysique et de trouver un langage approprié pour décrire ces nécessités en une terminologie plus technique et plus proche du projet husserlien de la *Streng Wissenschaft*.

On pourrait donc supposer que G. Marcel fait aussi une différence essentielle entre l'ordre religieux et l'ordre métaphysique.<sup>2</sup> S'il la voit dans la médiation de Dieu, alors nous comprenons mieux la signification que cette vision accorde aux prochains. Dans une métaphysique coupée de la foi et de la religion, on ne pourrait pas introduire une notion comme 'le prochain'. Il sera toujours un étranger dans le sens où il sera identifié à un membre d'un groupe d'individus dont il fait partie par la race, la nation, la citoyenneté. Le judaïsme et le christianisme nous apprennent que nous devons d'une certaine façon « élargir notre cœur » même en tant que membres d'une communauté. Le messianisme et l'eschatologie (dans le sens biblique) nous montrent qu'il y a nécessité de recevoir dans notre cœur aussi celui qui n'est pas le nôtre, qui est différent, qui est étranger et même qui pourrait nous paraître comme un ennemi, sujet de notre hostilité « légitime ». Comment approcher au moins un peu notre prochain ? Comment sentir l'autre et avoir une compassion vraie et concrète envers notre prochain ? Nous verrons tout à l'heure la description la plus large du phénomène qui n'épuise pourtant pas les nuances données ailleurs.

### 2.1.2 L'apparition du terme

Le mot 'proximité' revient souvent sous la plume de Lévinas.<sup>3</sup> Il est une question moins scientifique mais relevant plutôt de la curiosité : quand et comment le terme de proximité entra dans le discours lévinassien ? On pourrait répondre d'une manière purement formelle en suivant, par exemple, la *Concordance Levinas* ou d'autres moyens spécifiques. Ce qui importe d'abord dans notre recherche, plus qu'une érudition ou une statistique, c'est le développement interne de la pensée dans les œuvres de Lévinas et l'apport à la compréhension du terme. La signification de la notion ne se dévoile ni d'après le contexte du premier emploi ni d'après le nombre d'occurrences, mais à partir de sa place dans le corpus lévinassien. Ainsi, une citation qui nous paraît importante dans les premiers textes de Lévinas montre une signification théologique :

---

<sup>1</sup> Texte rédigé en 1919.

<sup>2</sup> Cf. MARCEL, Gabriel, *op. cit.*, p. 170.

<sup>3</sup> Les textes de la base de la littérature primaire ici sont : *AE*, pp. 129-155 ; *EDE*, pp. 303-330 [« Langage et proximité »] etc.

[26°] Proximité et jamais coïncidence – rapprochement. C'est en cela que Dieu diffère de l'Être de l'étant. Voisinage – non mystique. Être de l'Étant est lumière. Infini – <ou ?> Désir sans défaut. Sa non-satisfaction, est son excellence. Plénitude du vide. Accomplissement de cette plénitude – infini.<sup>1</sup>

Cette note nous permet d'envisager une certaine origine du terme. Comme hypothèse, nous pourrions distinguer le point de départ de la signification de la notion de proximité au plan théologique. Comme nous venons de le dire au sous-chapitre précédent, à l'image de Dieu, les relations entre les hommes reflètent celles qu'on devine en Dieu. En réfléchissant sur la théologie négative, nous avons constaté que l'homme se prononce sur Dieu, parallèlement à la Révélation. Il s'agit d'un mouvement contraire, celui de l'image envers son objet. Si l'image et la ressemblance nous laissent construire notre vision de Dieu, ce passage de Lévinas nous fait penser à une construction des relations éthiques ou d'un modèle de relations à partir de notre idée de Dieu. Notre relation s'inspire de cette perfection pour devenir une attitude et un rapport parfaits. Par la suite, Lévinas essaiera d'éviter la référence explicite à Dieu, particulièrement dans ses écrits philosophiques. La note que nous venons de citer a gardé l'indice qui nous rappelle que la trace – plotinienne ou biblique – reste la présence de Dieu dans l'absence des valeurs et des repères.

L'emploi suivant pourrait nous poser le problème de la datation. Pour une grande partie, les écrits de la captivité sont intégrés et incorporés dans les publications ultérieures. Leur développement nous laisse des doutes quant à leur vraie origine, mais nous aide à envisager des approches. Ainsi, les conférences d'Emmanuel Lévinas au Collège philosophique portent les dates concrètes de leur présentation, mais ne donnent pas d'informations précises sur leur rédaction.<sup>2</sup> C'est pourquoi nous avons préféré continuer la suite de notre inventaire en utilisant l'ouvrage dont la rédaction précède probablement celle des conférences, il s'agit *De l'existence à l'existant*. L'auteur emploie le mot dans la préface de la deuxième édition du livre : « la proximité d'autrui structurée comme une dissymétrie »<sup>3</sup>. Mais en remontant encore chronologiquement au texte de 1947<sup>4</sup>, nous voyons les premières ébauches de la notion tout à la fin de l'ouvrage, avant sa conclusion. Au début du passage, nous revenons aux constatations que nous avons analysées dans nos chapitres 1.2 et 1.3 :

L'essentiel, c'est qu'il [= autrui] a ces qualités de par son altérité même. L'espace intersubjectif est initialement asymétrique. L'extériorité d'autrui n'est pas simplement l'effet de l'espace qui maintient séparé ce qui, par le concept, est identique, ni une différence quelconque selon le concept qui se manifesterait par une extériorité spatiale. C'est précisément en tant qu'irréductible à ces deux notions d'extériorité, que l'extériorité sociale

---

<sup>1</sup> CDC, p. 265. [Notes philosophiques diverses].

<sup>2</sup> Cf. PS, p. 385 : « Le Temps et l'Autre » – mars-mai 1947 ; « Parole et Silence » – 4 et 5 février 1948.

<sup>3</sup> EE, p. 11.

<sup>4</sup> Dans la seconde édition augmentée (1947). Si le passage des pp. 163-165 est ajouté ultérieurement, il a une moindre importance dans la genèse du concept.

est originale et nous fait sortir des catégories d'unité et de multiplicité qui valent pour les choses, c'est-à-dire valent dans le monde d'un sujet isolé, d'un esprit seul.<sup>1</sup>

Nous voyons comment l'auteur part d'une géométrie spatiale pour arriver à la dimension spirituelle. L'extériorité fait penser à l'irréductibilité du sujet dans sa relation avec autrui. Mais, il nous prévient de ne pas rester à ce premier niveau de la métaphore :

L'intersubjectivité n'est pas simplement l'application de la catégorie de la multiplicité au domaine de l'esprit. Elle nous est fournie par l'Eros, ou [où ?], dans la **proximité** d'autrui, est intégralement maintenue la distance dont le pathétique est fait, à la fois, de cette **proximité** et de cette dualité des êtres.<sup>2</sup>

La juxtaposition de 'l'Eros' et de la 'proximité' accorde à notre notion une nouvelle signification. Vraiment, quel sens aurait une proximité « stérile » et « froide » si dans le domaine éthique nous souhaiterions plutôt trouver la face humaine ? L'Eros en tant que signifiant l'amour montre le « remplissage » de l'espace intersubjectif.<sup>3</sup> Quoique d'une direction unilatérale, cette « sympathie » nous ouvre le sens même de la relation :

Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre.<sup>4</sup>

En jouant avec les mots 'absence' et 'présence', tout comme au début du paragraphe cité avec 'faible' et 'puissant', Lévinas montre la tension de cette relation. La simultanéité de ces solutions, comme nous le verrons dans notre chapitre 4.1, est une conséquence de la quête d'une précision dans le langage : paradoxalement, les notions y désignent des contraires et pourtant ne leur laissent pas s'exclure mutuellement. En restant à une certaine distance, les deux sujets peuvent pourtant s'approcher :

L'autre, c'est le prochain – mais la **proximité** n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion. Dans la réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. La réciprocité de la civilisation – le règne des fins où chacun est à la fois fin et moyen, personne et personnel (1), est un nivellement de l'idée de fraternité, qui est un aboutissement et non point un point de départ et qui renvoie à toutes les implications de l'éros.<sup>5</sup>

Nous venons d'aborder le rôle que joue l'emploi d'éros qui accorde une caractéristique importante sinon essentielle à la proximité. A la fois, elle n'exclut pas l'asymétrie quoique

---

<sup>1</sup> *EE*, p. 163.

<sup>2</sup> *Ibid.* Souligné par nous. Notre remarque relative à 'ou' et 'où' est fondée sur la structure de la deuxième partie de la phrase qui fait préférer 'où'.

<sup>3</sup> Sur la notion de 'éros' chez Lévinas, cf. REVAZ, Jean-Nicolas, *De l'amour chez Emmanuel Levinas*, [mémoire de licence présenté à la faculté des lettres de l'Université de Fribourg], 2001, pp. 10-16.

<sup>4</sup> *EE*, p. 163.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 163-164. Souligné par nous. Le texte de la note de bas de page : « Dans le livre de Maurice Blanchot : *Aminadab*, la description de cette situation de réciprocité est poussée jusqu'à la perte d'identité personnelle. »

dans les analyses classiques toute relation tend à la réciprocité comme un magnétisme ou une attraction, l'attention manifestée ne laissant pas indifférent :

Il faut, en effet, pour se poser dans la fraternité et pour être soi-même le pauvre, le faible et le pitoyable, l'intermédiaire du père, – et il faut pour postuler le père – qui n'est pas simplement une cause ou un genre – l'hétérogénéité de moi et d'autrui. [...] Au cosmos qui est le monde de Platon s'oppose le monde de l'esprit, où les implications de l'éros ne se réduisent pas à la logique du genre, où le moi se substitue au même et autrui à l'autre. [...] C'est dans l'éros que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre.<sup>1</sup>

Le mot 'proximité' revient encore dans les conférences<sup>2</sup> que Lévinas a données au Collège philosophique. Son apparition n'est pas un exemple de la signification élaborée par la suite, mais montre bien son développement. En définissant les limites des rapports avec l'autre, Lévinas affirme :

La relation avec autrui sans fusion avec lui dans une extase<, > sans son absorption par la connaissance – relation où la dualité de deux termes est intégralement maintenue – est par contre un abandon de l'idée de maîtrise et de l'héroïsme comme accomplissement de l'humanité en nous.<sup>3</sup>

Pourtant, la suite de cet enchaînement de la caractéristique des rapports humains nous mène à un autre niveau qui reste toujours actuel pour Lévinas aussi dans le contexte philosophique. Contrairement à la vision de la vie spirituelle chrétienne, plus particulièrement en orthodoxie, où le but est la divinisation ou la *théosis*, Lévinas propose un chemin différent :

Le but de la vie humaine n'est pas de devenir Dieu. L'image religieuse de la proximité de Dieu, mais où cette proximité n'est pas conçue comme une dégradation de l'union mais valable par sa distance autant que par sa proximité – voilà le prototype de la collectivité telle que nous l'avons dégagée jusqu'à présent par l'analyse du langage. C'est précisément la théologie qui cherche le logos du divin qui réduit la proximité de Dieu à l'intellection et par là même ouvre la voie à la divinisation de l'humain. Et c'est encore par rapport aux philosophes que le mystère de Dieu est posé comme passant les facultés cognitives de Dieu [note a : Il faut lire sans doute « l'homme »] ; mais cela d'une façon purement négative.<sup>4</sup>

Ainsi Lévinas nous conduit de la proximité de Dieu vers une autre proximité, celle du prochain. La relation sociale se base sur l'approche de l'autre. Il s'agit d'un mouvement, donc, de l'entrée dans la complexité de la notion d'espace.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>2</sup> Cf. encore : *PS*, pp. 249 ; 266 (Husserl) et 268.

<sup>3</sup> *PS*, p. 86 : 4-5 février 1947.

<sup>4</sup> *Ibid.*

## 2.2 Les aspects spatiaux de la proximité

### 2.2.1 Spatiale ou morale ?

Le mot 'proximité' que Lévinas choisit pour désigner une relation et une attitude particulière semble contenir à première vue aussi la dimension spatiale :

Au cours de son entretien avec François Poirié, Lévinas précise que le mot « "approche" est un bon terme, meilleur que "relation" ». Il est peut-être également préférable au mot « proximité » qui suggère une image spatiale. Le terme « approche » a l'avantage de référer implicitement à la notion de temps nécessaire à l'approche.<sup>1</sup>

En accordant des significations supplémentaires, une diminution de la signification initiale se présente. Dans ce cas, la dimension spatiale du mot 'proximité' semble être éliminée. Simonne Plourde propose la signification exclusivement éthique de ce mot :

Il ne faut pas entendre la proximité comme le franchissement d'un espace qui irait se rétrécissant jusqu'à la coïncidence du Même et de l'Autre dans une relation fusionnelle et harmonieuse. En négligeant la dimension spatiale attachée communément au mot « proximité », Lévinas charge cette notion d'un poids de signification – poids excessif comme la démesure de l'obsession, comme le « surplus » de l'infini – où exposition, douleur, vulnérabilité, inspiration, expiration, substitution blessent la Subjectivité du Moi, la vident de toute consistance substantielle, la faisant virer en « Soi ».<sup>2</sup>

Si la signification accordée par Lévinas néglige la dimension spatiale, que signifie le vocable « non spatiaux » dans ce contexte ? Comment les notions peuvent-elles exclure la signification spatiale ou la signification de l'espace ? En même temps, ce langage emprunte la terminologie de l'espace. Donc, pour chercher la signification de cet adjectif, d'une réalité prétendument non spatiale, on recourt à la terminologie de l'espace pour définir un certain ordre ou, au moins pour décrire un phénomène qui ne peut pas être décrit autrement que par les moyens que nous possédons. Le langage et la langue elle-même appartiennent à l'ordre spatio-temporel. Si on essaie de parler de « l'autrement qu'être », ce ne sont que des indices qui expriment la possibilité de l'autrement qui « ne devrait ni être ni ne pas être » :

L'être se manifeste à partir d'un thème. C'est, peut-être, de là que vient la puissance, toujours renaissante, de l'intellectualisme et la prétention à l'absolu du discours, capable de tout embrasser, de tout relater, de tout thématiser et jusqu'à ses propres échecs, jusqu'à sa propre relativité. Les mots ne procèdent donc d'une intention qui se limiterait à la vaine entreprise de substituer des signes à des choses et des signes à des signes. C'est, au contraire l'instauration

---

<sup>1</sup> PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*, op. cit., p. 56, n. 11. Réf. : François POIRIÉ = EL, p. 105. Cf. SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, op. cit., pp. 139-146 ; cf. SRAJEK, Martin C., *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Pittsburg, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2000, pp. 261-267 : Khora as Time and Space ; Khora as Place. Pourtant, dans ces pages, l'auteur fait référence plutôt à Derrida qu'à Lévinas.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 57. Sur l'approche en tant que relation et sur l'approche en tant que proximité cf. *ibid.*, p. 56, n. 11.



et l'utilisation de signes verbaux qui est portée par une intentionnalité narratrice et thématique aboutissant aux êtres.<sup>1</sup>

Cette citation sert d'introduction à l'essai « Langage et proximité » et conduit vers les conditions de la rencontre. En même temps elle explique les objections contre l'exclusion des significations dans un langage appliqué aux réalités n'ayant pas une description valable.

Dans les descriptions de la proximité morale, pouvons-nous trouver des indices qui nous diraient que ce terme exclut toute dimension spatiale ? On peut considérer la position dans l'espace en termes purement matériels, en définissant l'espace comme une distance entre des points. Pourtant, dans le cas où ce terme est employé dans sa signification purement éthique, n'y a-t-il plus la possibilité d'entrevoir encore les rudiments purement géométriques ? Oui, nous voyons. En soulignant l'aspect éthique du mot, Lévinas n'exclut pas la signification primaire, même s'il nous met en garde contre un malentendu ou une non-compréhension. Il est vrai que la proximité éthique ne peut pas être réduite à celle de l'espace. Et pourtant, justement l'image spatiale nous aide à expliquer les réalités invisibles que le philosophe perçoit dans le champ éthique.

Dans *l'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la partie sur la proximité, placée immédiatement avant celle de la substitution, souligne la continuation de la chaîne de la démonstration qui devient plus facilement perceptible. Dans le chapitre « Proximité et espace » Lévinas parle, entre autres, des aspects de la définition ou de la détermination de l'espace. Il demande :

La proximité serait-elle une certaine mesure de l'intervalle, se rétrécissant entre deux points ou deux secteurs de l'espace, dont la contiguïté et même la coïncidence marqueraient la limite ?<sup>2</sup>

Le problème de la contiguïté et de la coïncidence de deux points n'est pas exclusivement géométrique ou mathématique. La possibilité de la coïncidence pose le problème suivant – celui de la substitution. En termes philosophiques, Lévinas en parlera dans le chapitre IV qu'on peut appeler le noyau de ce livre. Dans la coïncidence, se pose la question de l'identité ou de l'identification du sujet. L'assimilation s'exprime dans les termes contraires à celui de la décentralisation. Un possible « centre du monde » peut être autrui. C'est pourquoi Lévinas conteste cette compréhension de la proximité :

Mais alors le terme de proximité aurait un sens relatif et, dans l'espace inhabité de la géométrie euclidienne, un sens emprunté. Son sens absolu et propre suppose l'« humanité ».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> EDE, pp. 303-304.

<sup>2</sup> AE, p. 129 [p. 102, éd. 1974.]

<sup>3</sup> Ibid.

En entrecroisant les notions de l'espace et de l'humain, Lévinas fait habiter un lieu apparemment inhabitable et hostile de la métaphysique. Il s'agit de nouveau de son célèbre passage de l'être à l'éthique. Les structures habitées ne sont-elles pas les connexions des images et des situations exemplaires qui forment l'éthique lévinassienne ?

En plus, les termes de la géométrie euclidienne rappellent les questions de la vision du monde. Les indications concernant la pensée d'Einstein nous ouvrent de nouvelles pistes de recherche. La vision du monde – entre une vision mécaniciste et une vision organiciste – ainsi que l'espace hyperbolique et le temps-espace de la théorie de la relativité sont des points incontournables dans la compréhension de la philosophie lévinassienne. En même temps, ce qu'il souligne et ce qui importe, c'est le fait que la terre soit habitée, et c'est à la fois le point de contestation :

La présence même de l'homme dans ces espaces, prétendue source des attributs signifiants, serait, en dehors de son sens rigoureusement géométrique ou physico-chimique, un fait intérieur d'absurde cuisson dans son propre jus.<sup>1</sup>

Ici, nous trouvons le passage de l'espace géométrique à l'espace qui pourrait avoir une signification "psychologique". Vraiment, la limite de la matérialité se trouve quelque part dans un espace présupposé. Lévinas suggère qu'on pourrait parler en termes d'espace à propos de la différence entre le modèle, pour ainsi dire, mécaniciste et celui d'une possibilité de l'« au-delà de l'être » qui nous conduirait à une autre justice et à une autre responsabilité. Alors, la proximité est l'expression qui, déjà à partir du langage avec les significations parallèles de ce mot, exprime un certain parallélisme des plans ou des niveaux de la réalité et de ses conséquences. S'appuyer sur la proximité signifie trouver un point de départ et non pas un principe ou un commencement au sens de l'*archè* et de l'*an-archè*. C'est un procédé éminemment phénoménologique. La proximité sert d'instrument et d'image à cette explication.

S'il s'agit d'un certain « apprivoisement de la spatialité », nous devons nous tourner aussi vers la place du terme de la proximité parmi d'autres notions servant à la description de la phénoménologie de l'espace. Jean-Michel Salanskis dans son premier volume de *Levinas vivant*<sup>2</sup> explique la notion de l'espace chez Lévinas avec l'analyse des notions de 'l'extériorité' (131), 'la hauteur' (135), 'la proximité' (139), persécution, énucléation (146) en finissant par « hors lieu et la ligne abrahamique » (147). Toutes ces notions concernent notre étude, mais nous reviendrons plus particulièrement sur le lien entre l'espace et la proximité.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>2</sup> Cf. SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, op. cit.

Les significations de la proximité liées à l'espace nous font constater l'emploi d'un moyen d'expression que Lévinas aime utiliser. Pour lui, la métaphore elle-même garde une fonction strictement déterminée :

La signification tiendrait à la métaphore en tant que la métaphore est la participation même de l'objet à autre chose que lui. Le sillon dans l'objet par lequel il répond à d'autres objets, par lequel il peut être autre chose que ce qu'il est.<sup>1</sup>

En ce sens, l'espace sert de métaphore pour décrire la proximité. Dans le Collège philosophique de Jean Wahl, pour la première fois et pour un plus large auditoire, a été reconnue l'importance de la philosophie de Lévinas<sup>2</sup>. Wahl était probablement le premier à avoir lu et commenté Lévinas<sup>3</sup> et il eut « conscience d'avoir affaire à une pensée marquante »<sup>4</sup>. En comparant et en juxtaposant Merleau-Ponty et Lévinas dans le cadre de la thématique des années cinquante, Jean Wahl souligne :

Ils pourraient être tous deux pris comme exemples de l'importance de la perception dans la philosophie française de ces dernières années.<sup>5</sup>

En analysant cet article et en commentant la phrase de Lévinas que nous venons de citer, Chalié montre que les aspects de la phénoménologie de la perception sont en quelque sorte au centre de leurs recherches et servent de base pour les développements ultérieurs :

C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rapprochement qu'il fait entre la pensée merleau-pontienne de l'espace, en particulier la description de l'espace de la nuit à la fin du chapitre sur l'espace dans *Phénoménologie de la perception*, qui désigne l'une des figures de cet **espace existentiel** que Merleau-Ponty veut promouvoir à l'encontre de l'espace intelligible, et la spatialité nocturne par laquelle Levinas tente de décrire l'épreuve de l'*il y a* dans *De l'existence à l'existant*.<sup>6</sup>

Voici les réflexions de Wahl qui nous paraissent particulièrement intéressantes en abordant la métaphore de la proximité dans son aspect spatial chez Lévinas. Ici, il s'agit de l'œuvre de Merleau-Ponty :

Plus loin encore [dans l'ouvrage de Merleau-Ponty] nous arrivons à distinguer une spatialité que nous pourrions dire encore plus primordiale, une spatialité sans choses, celle qui se révèle la nuit, celle qui enveloppe notre être entier et suffoque nos souvenirs, l'obscurité de l'arrière-

---

<sup>1</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « Métaphore – Signification – Pensée », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLEMENT, Bruno (éds), *op. cit.*, p. 29. A propos de métaphore, cf. « La Métaphore. Collège philosophique, le 26-2-62 » dans *PS*, pp. 323-347 et les notes préparatoires que nous venons de citer dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLEMENT, Bruno (éds), *op. cit.*, pp. 26-40 avec l'introduction de Rodolphe Calin, pp. 25-26.

<sup>2</sup> Cf. CHALIER, Catherine, « Préface », dans *PS*, pp. 19-21.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> WAHL, Jean, « La situation présente de la philosophie française », dans FARBER, Marvin, (éd.), *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, Paris, PUF, 1950, tome 2, p. 40, cité d'après CHALIER, Catherine, « Préface », *op. cit.*, p. 22.

<sup>6</sup> CHALIER, Catherine, « Préface », *op. cit.*, p. 22.

fond nécessaire à la clarté du spectacle ; c'est sur elle qu'insiste de façon très analogue Levinas dans un ouvrage dont nous parlerons plus loin.<sup>1</sup>

L'analyse de Wahl est profonde, quoique Catherine Chalié elle-même nous prévient que « ce qu'il en dit peut nous paraître aujourd'hui insuffisant, voire discutable »<sup>2</sup>. Il revient sur le terme d'hypostase que Lévinas approfondit plus particulièrement dans son article « Il y a » ensuite repris et retravaillé dans *De l'existence à l'existant*. Dans le résumé de Chalié, l'hypostase est considérée comme « mouvement par lequel le sujet se pose et exerce ainsi sa maîtrise sur l'être anonyme »<sup>3</sup>. Cette notion devient, dans les analyses de Wahl, une possibilité de voir un point d'appui. Il pourrait signifier dorénavant le point en tant que coordonnées – donc, la localisation. Nous verrons par la suite les réserves de Chalié par rapport à ce rapprochement de deux pensées. Pourtant, Wahl souligne l'aspect de l'espace qui ne peut pas être contourné dans les descriptions ontologiques :

A cette affirmation de l'hypostase ou position absolue dans l'espace et dans le temps sont liées les deux idées d'ici et de maintenant. Nous trouvons chez lui une polémique contre l'idéalisme qu'encore une fois nous pouvons comparer à certaines pages de Merleau-Ponty : « La pensée que l'idéalisme nous a habitués à situer hors de l'espace est ici... La pensée a un point de départ. Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de localisation, mais d'une localisation de la conscience. »<sup>4</sup>

Quelles sont les réserves que Chalié nous présente par rapport à ces analyses premières de Wahl ? Peut-être, parmi les commentaires de la spatialité lévinassienne, ces réflexions peuvent nous être particulièrement précieuses, car la spatialité elle-même est visée ici dans sa possibilité des expressions autres que la physique traditionnelle et la géométrie euclidienne nous proposent. Hors de l'habituel, et dans une approche tout à fait différente de celle des physiciens et des mathématiciens, l'espace selon Lévinas nous est présenté et accordé dans le cadre de la phénoménologie. D'abord, il s'agit d'une évaluation des analyses de Wahl :

Si ces rapprochements ne sont pas injustifiés, ils n'autorisent pourtant pas à faire de Levinas un penseur de la perception et de la facticité, soit un penseur de l'être-au-monde. La pensée de *il y a* nous situe en deçà du monde, elle ne vise pas à mettre en œuvre un espace irréductible à la représentation, fût-ce sous la forme limite de l'espace nocturne dans lequel le sujet tente de s'ancrer dans le monde ; quant à la pensée de l'hypostase du sujet, elle ne conduit pas à définir le sujet comme être-au-monde, puisque *l'ici* qui est la position et la constitution du sujet comme sujet est, insiste Levinas dans son souci de se démarquer de Heidegger, sans transcendance et sans temps.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> WAHL, Jean, *op. cit.*, p. 48, cité d'après CHALIÉ, Catherine, « Préface », *op. cit.*, p. 22.

<sup>2</sup> CHALIÉ, Catherine, « Préface », *op. cit.*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> WAHL, Jean, *op. cit.*, p. 52, cité d'après CHALIÉ, Catherine, « Préface », *op. cit.*, pp. 22-23.

<sup>5</sup> CHALIÉ, Catherine, « Préface », *op. cit.*, p. 23.

Evidemment, l'« en deçà du monde » ainsi que les différentes façons de décrire « l'espace nocturne » nous ramènent à la question de la localisation de la conscience que Wahl a évoquée en citant Merleau-Ponty. Ici, Chaliier met l'accent sur le danger que Lévinas a toujours repéré dans une philosophie qui ne s'appuie – sans hésitation et avec un optimisme qui ne semble pas trop naïf, vu la splendide rhétorique lancée à partir de *L'Etre et le Temps* – que sur ce fondamental et compréhensible l'« être-au-monde ». Par la suite, nous verrons la place de la métaphore de lumière chez Lévinas, brièvement évoquée en expliquant « l'entrée dans l'être ». Ici, il s'agit plutôt des autres aspects de la spatialité – dangereusement proches d'un espace bien illuminé, mais cette fois-ci, juste pour admettre une identité en tant que point dans l'espace, les « coordonnées » d'une conscience et d'un sujet, une nécessité pour le discours personnaliste, une condition commune avec tout solipsisme. Wahl et Chaliier voient-ils cet autre chemin de la pensée de l'espace chez Lévinas d'après-guerre ? Avant la conclusion de Chaliier, voici un détail concernant la spécificité de la méthode lévinassienne aperçue par Wahl :

Il est toutefois remarquable que, tout en semblant faire de Levinas un penseur de l'être-au-monde et de la facticité, en ce sens, un existentialiste, Wahl pressent dans le même temps que sa pensée s'oriente vers autre chose : « De même que nous avons pu prendre Merleau-Ponty comme le représentant le plus marquant et le plus récent de l'existentialisme formé dans la même atmosphère que celui de Sartre, nous pouvons voir en Levinas le représentant le plus authentique d'une autre forme de la philosophie nouvelle. »<sup>1</sup>

Ce que dira Chaliier en résumant ces passages de Wahl, c'est la constatation que l'auteur « ne nous décrit pas cette nouvelle forme, et l'exposé des principaux moments de *De l'existence à l'existant* qu'il nous livre ne permet pas d'en préciser la teneur »<sup>2</sup>. Mais la conclusion de Wahl dans ces premiers commentaires des textes de Lévinas souligne que la direction de cette pensée est unique et originale, différente des mouvements de l'époque et à la fois un point de départ pour une philosophie spécifique.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le vocabulaire de l'espace est incontournable dans l'interprétation des rapports du prochain et du lointain. Ce vocabulaire spatial, la métaphore et la façon de décrire l'espace, contiennent à côté de 'l'espace' et 'spatial' les mots comme 'géométrie', 'distance', 'architecture'<sup>3</sup> etc. Il est possible que les commentateurs usent de ce vocabulaire encore plus souvent en vue de décrire la complexité de la structure de la pensée de Lévinas. Et pourtant, il y a une façon de raconter tout en expliquant cette thématique dans un discours quelque peu didactique. Autant que les interviews, la question se pose à propos du statut des textes comme articles des dictionnaires et des encyclopédies, car il s'agit d'abord d'une reprise, d'une interprétation et d'une explication de la pensée d'autres auteurs. Un article donne un résumé, un rapport d'un enseignement déjà passé au public et devenu

---

<sup>1</sup> *Ibid.* La citation : WAHL, Jean, *op. cit.*, p. 52.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Probablement, aussi d'autres mots avec la racine 'archi-'.

commun et accessible. A ce moment-là, l'auteur de l'article montre la maîtrise du sujet par la forme qu'il donne à cette information. C'est particulièrement visible dans l'article « Infini » où de multiples passages sont consacrés au parcours historique. Notre intérêt pour l'extrait suivant est d'abord basé sur les aspects de l'espace que Lévinas souligne parmi de nombreux autres dans le discours sur l'Infini :

Il n'y a pas de multiplicité infinie dans le continu d'un segment spatial, ses points ne sont infinis qu'en puissance. Dans l'espace, comme chez Aristote, le monde est fini.<sup>1</sup>

Et pourtant, il y a une façon de décrire qui explique cette thématique dans un discours didactique. Jacques Rolland, en s'arrêtant sur la question de la spatialité en tant que métaphore, souligne que ce mot veut dire davantage :

Pas plus que l'extériorité qui inscrivait son nom dans le sous-titre de *Totalité et Infini*, la proximité ne doit être entendue en un sens spatial [1]. Ce n'est pas parce que, de l'autre à l'un, d'autrui à moi, il y aurait contiguïté et, à la limite, coïncidence spatiales, qu'il y a proximité. Renversant les termes du problème pour proposer les linéaments d'une genèse phénoménologique de la spatialité comme telle [2], Lévinas se demande si ce n'est pas en fait à partir de la proximité que devient pensable quelque chose comme la contiguïté.<sup>2</sup>

L'auteur fait aussi référence à Jacques Derrida. Les deux reprises de la problématique de l'espace sont des indices d'un contexte philosophique de la question. D'abord, Derrida essaie de tracer un lien avec des figures de l'histoire de la philosophie, notamment Platon. Ensuite, il affirme une différence essentielle du « très-haut » par rapport au monde et l'espace :

Inaccessible, l'invisible est le très-haut. Cette expression – peut-être habitée des références platoniciennes évoquées par Lévinas, mais surtout par d'autres qu'on reconnaîtra plus vite – déchire, par l'excès superlatif, la lettre spatiale de la métaphore. Si haute qu'elle soit, la hauteur est toujours accessible ; le très-haut, lui, est plus haut que la hauteur. Aucun

---

<sup>1</sup> AT, p. 78. [= « Infini » dans *Encyclopaedia Universalis*.]

<sup>2</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, op. cit., pp. 31-32. Réf. : DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », op. cit., p. 139 et 149 : « Et pas plus que la hauteur du très-haut ou de l'invisible. On notera encore que le cours sur *Dieu et l'onto-théo-logie* parle d'une "extériorité non objective, non spatiale", précisant entre parenthèses : "spatiale, elle serait encore récupérable par la conscience" (DMT, p. 201). » Pourtant, il s'agit du cours du 20 février 1976, p. 204, et la suite de l'énumération est significative : « obsessionnelle, non thématizable, anarchique etc. » Donc, c'est d'abord 'l'hétéronomie' dont parle le philosophe, et cette précision nous rappelle que dans le sous-titre de *Totalité et infini*, l'extériorité est justement très proche de la signification de 'hétéronomie'. Rolland renvoie aux autres passages d'AE où il s'agit de la spatialité et que nous allons examiner : « On touche sans doute là un point latéral et sur lequel, quoi qu'il en soit, le présent déroulement ne saurait s'arrêter. Reste qu'il nous a semblé que la question de l'espace – de la spatialité de l'espace – avait intrigué un Lévinas que l'on vient de voir préoccupé de mettre en évidence le caractère nonspatial des relations éthiques. J'en voudrais pour preuve la remarque avec laquelle se clôt la note 22 de la page 152 de l'*Autrement qu'être* [= p. 188, n. 1] qui, de bonne pratique phénoménologique, dit chercher « l'eidos pré-géométrique de l'espace », et le trouver dans cet espace « en tant qu'habité par les autres qui me regardent ». Sur l'espace, on se reportera également avec intérêt aux importantes pages 225-227 [=274-277] de l'« Autrement dit » par lequel s'achève *Autrement qu'être*. »

accroissement de hauteur ne saurait le mesurer. Il n'appartient pas à l'espace, il n'est pas du monde.<sup>1</sup>

Quelques pages plus loin, Derrida revient à cette question et semble avoir trouvé un certain remède à l'apparente incompatibilité. Entre-temps, une analyse de la phénoménologie lévinassienne du visage lui a permis de préciser sinon de changer l'avis donné auparavant. Le visage avec ses références dans l'histoire de la philosophie nous sert d'exemple à une approche « plus réaliste » de la métaphore spatiale. D'ailleurs Feuerbach, cité par Derrida, parle justement de « ce qui est situé le plus haut dans l'espace », « le plus haut de l'homme », « ce qui est **le plus proche** » et « ce qu'on ne peut plus séparer de lui » en l'appelant non pas comme Lévinas, le visage mais « la tête »<sup>2</sup>. Cette nouvelle possibilité de formuler l'articulation entre le « très-haut » et l'espace est une manière d'accorder des fonctions de domination :

Si la hauteur du très-haut, serions-nous tenté de dire, *n'appartient pas* à l'espace (et c'est pourquoi le superlatif doit détruire l'espace en construisant la métaphore) ce n'est pas d'être étrangère à l'espace, mais d'être, (dans) l'espace, l'origine de l'espace, d'orienter l'espace à partir de la parole et du regard, du visage, du chef qui commande de haut le corps et l'espace.<sup>3</sup>

Donc, en ne se trouvant pas lui-même dans l'espace, le « très-haut » opère la disposition de l'espace et l'organise. Ainsi, avec les liens que Rolland souligne, la citation clé du sous-chapitre « Proximité et espace » dans *Autrement qu'être*, trouve des explications et des commentaires. Ils nous aident à confronter la fonction de métaphore et cerner les traits et les nuances qu'elle accorde à la notion de proximité dans le passage concis que nous venons de citer mais que nous reprenons partiellement ici :

La proximité serait-elle une certaine mesure de l'intervalle, se rétrécissant entre deux points ou deux secteurs de l'espace, dont la contiguïté et même la coïncidence marqueraient la limite ? Mais alors la proximité aurait un sens relatif et, dans l'espace inhabité de la géométrie euclidienne, un sens emprunté. Son sens absolu et propre suppose l'« humanité ». On peut même se demander si la contiguïté elle-même serait pensable sans la signification humaine de la justice contre toute différence et, par conséquent, sans toutes les motivations de la proximité dont la justice est le terme.<sup>4</sup>

Le « sens emprunté » qui est lié à la structure séparée de la description de l'espace, retrouve son sens dans le contexte social et rationnel. Pour le moment, cette objection semble mal

---

<sup>1</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 139. Cf. *ibid.*, p. 157 : « débordement non spatial sur lequel se brise la métaphore », et Lévinas lui-même, probablement en réponse à Derrida : « la hauteur du ciel reçoit un sens autre que spatial à partir de notre pouvoir de penser un *superlatif* absolu. » [ADV, p. 120, n. 40.]

<sup>2</sup> Cf. FEUERBACH, Ludwig, *Manifestes philosophiques*. Textes choisis (1839-1845), Paris, Union générale d'éditions / PUF, 1973, p. 232. [Trad. L. Althusser.] Cf. *TI*, p. 40, n. 1 [éd. 1961].

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 149.

<sup>4</sup> AE, p. 129 [p. 102, éd. 1974] ; ajout de Rolland : « mais pourquoi, ici, la timidité que trahissent les guillemets dans l'emploi du mot "humanité" ? » [ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, *op. cit.*, p. 32.]

fondée car la description de l'humanité devrait utiliser le langage spatial sans être soupçonnée d'« emprunt » mais en pleine parallèle fonctionnelle et, si on veut, en tant que métaphore :

Entendue dans son sens non- ou présatial, et ainsi dans « son sens absolu ou propre », la proximité pourra commencer à délivrer sa signification en se disant approche. Approche de l'autre par l'un jusqu'au *contact* de l'un et de l'autre – qui ne doit pas être compris en un sens fusionnel mais renvoie à ce qu'*Autrement qu'être* décrit comme intrigue du Dire [...] dont on peut dès à présent retenir qu'il doit être saisi dans sa différence par rapport au Dit, dans son excès sur le Dit qui reste toujours communication d'un contenu, celui-ci serait-il le plus haut : l'être se révélant dans le Logos.<sup>1</sup>

Evidemment, ce commentaire de Rolland nous montre que l'approche sera définie par la métaphore spatiale mais tout de suite transposée dans les termes de l'opposition entre le Dire et le Dit que nous venons d'évoquer au chapitre précédent. Ainsi, Lévinas s'explique :

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 [...]. Le Dire est communication certes, mais en tant que condition de toute communication, en tant qu'exposition.<sup>2</sup>

Donc, sous l'aspect du Dire, l'approche peut être considérée comme un acte ou un procès où on accorde à l'autre ou au prochain une signification et à la fois où on la définit. En ce sens, cette action n'est pas sans rapport avec le fait d'être déterminé et conditionné par l'autre dont nous avons parlé au sous-chapitre 1.4 et sur lequel nous reviendrons. Mais dans ce contexte, nous prêtons attention à un autre aspect de l'approche. Voici le commentaire de Rolland à propos du terme 'exposition' :

Il faut préciser le sens de cette exposition ; elle est « exposition toujours à exposer, exposition à exprimer, et ainsi à Dire, et ainsi à Donner » (AE 64). Le Donner se montre alors comme la signification profonde du Dire, comme **le moment ultime de l'approche et ainsi de la proximité**, mais il se trouve à son tour une signification emphatique ou ne trouve à signifier que dans l'excès – première attestation d'un tour de pensée et d'écriture, la surenchère, qui se montrera décisif à mesure que ce livre avancera.<sup>3</sup>

A première vue, le passage de 'l'exposition' au 'Donner' peut nous paraître moins convaincant. Dans les approches de la théologie du Don chez le frère Christophe de Tibhirine, Mme Marie-Dominique Minassian a montré la présence des échos lévinassiens. Probablement, ici, Lévinas touche à un aspect du sens du Don :

<sup>1</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>2</sup> AE, p. 61 [éd. 1974; = p. 81, éd. Le livre de Poche ; différent du texte de la publication précédente : cf. *IdI*, p. 186.] Bailler = donner = *dealing* [LEVINAS, Emmanuel, *Otherwise than Being*, Pittsburgh (Pennsylvania), Duquesne University Press, 2008, p. 48: "dealing him signifyingness; trad. Alfonso Lingis] ; prestation de sens = *ascription* [trad. Lingis, *ibid.*].

<sup>3</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement* op. cit., p. 33.



Mais le donner n'a de sens que comme un arracher à soi malgré soi et non seulement sans moi ; mais s'arracher à soi malgré soi n'a de sens que comme s'arracher à la complaisance de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche.<sup>1</sup>

Paradoxalement, Rolland y voit d'abord une piste vers la sensibilité dans le sens strictement limité chez Lévinas. Et pourtant, en commentant cette explication sur 'donner', il revient à 'l'exposition' et montre le lien étroit avec la condition de l'otage :

Voilà anticipée l'analyse de la sensibilité, mais voici déjà précisé le sens de l'exposition pour nous en question : « L'exposition a ici un sens radicalement différent de la thématization. L'un s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse, comme une joue offerte à celui qui frappe » (AE 63).<sup>2</sup>

Bien que la proximité lévinassienne semble être toujours séparée de la proximité probablement plus évidente des corps, c'est-à-dire une proximité corporelle et même charnelle, nous voyons ici cette dimension de la fragilité et de la soumission que certains auteurs par malentendu ont appelée « masochiste ».<sup>3</sup> Pourtant, Lévinas souligne l'absence de concupiscence dans les relations avec autrui et la notion de nudité ne contient rien de la pornographie ni de l'esthétique : la nudité pourrait être vue plutôt dans le contexte des persécutions et de l'humiliation où l'exposition outrage la dignité de la personne. Et Rolland de préciser :

Ici s'énonce le moment du « par l'autre » de la proximité qui se lovait au creux du Donner qui exprime celui du « pour l'autre ». Mais s'exprime alors également la modalité propre de l'intrigue de proximité entre l'un et l'autre. Modalité qui tient dans un mot – obsession – qu'explicite une proposition : « Le prochain m'assigne avant que je ne le désigne – ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession et, par rapport au connaître, un frémissement de l'humain tout autre » (AE 110).<sup>4</sup>

En n'épuisant pas l'ensemble des significations du mot 'obsession', Rolland rappelle que pour Lévinas, c'est une situation existentielle où on est toujours tourné vers l'autre. Cette orientation est comme une condition où nous rappelons notre projection dans l'autre et inversement, sans réciprocité mathématique. Avec toute sa charge négative dans le langage biblique où l'obsession est d'abord obsession par les mauvais esprits, Lévinas montre que

---

<sup>1</sup> AE, p. 93. Cf. SIBONY, Daniel, *Don de soi ou partage de soi ? Le drame de Levinas*, Paris, O. Jacob, 2000.

<sup>2</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement op. cit.*, p. 33.

<sup>3</sup> Cf., par exemple, à titre de tendance, LELLOUCHE, Raphaël, *Difficile Levinas*. Peut-on ne pas être levinassien, Paris-Tel Aviv, Editions de l'éclat, 2006, pp. 113-114 : « Dans les termes de la dialectique sartrienne du pour-autrui, "l'éthique" levinassienne n'est d'ailleurs rien d'autre que l'exacte réalisation de la position masochiste, où la liberté, pour échapper à elle-même, s'annule pour l'autre en passivité, en cet oxymoron d'une "liberté passive" ». Cf. aussi CRITCHLEY, Simon, « The Original Traumatism. Levinas and Psychoanalysis », dans *Idem., Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London / New York, Verso, 2009 [1999], pp. 183-197 ; cf. OUAKNIN, Marc-Alain, *Méditations érotiques*. Essai sur Emmanuel Levinas, Paris, Payot & Rivages, 1998 ; les recherches sur les rapports de Lévinas avec la pensée de Freud et avec la psychanalyse ; cf. SCHNEIDER, Monique, « La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien » dans *Herne*, pp. 431-443.

<sup>4</sup> ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement, op. cit.*, p. 33.

cette obsession peut être différente. Dans la version platonicienne, le démon pourrait être considéré comme équivalent de l'inspiration artistique et créatrice. D'autant mieux si l'on est obsédé par le prochain. De nouveau, nous rappelons qu'il ne s'agit pas d'un malaise comme dans le cas de quelqu'un qui tombe amoureux d'une personne et en perd tout jugement rationnel. L'obsession par l'autre concerne la substitution de sa responsabilité, et, en empruntant encore une fois le langage spatial, en prenant sa place, surtout pour la peine et pour la condamnation, mais aussi d'autres lieux.

### 2.2.2 Architecture et architectonique

La terminologie ou le vocabulaire 'spatiale' contient encore d'autres termes. Nous les avons parcourus partiellement dans le sous-chapitre précédent. Semble-t-il, les notions d'architecture et d'architectonique sont employées dans un sens approximatif ou éloigné. Lévinas emploie les mots 'architecture' et 'architectonique' en choisissant la signification plutôt proche de celle de l'« archéologie ». Pour lui, c'est une science sur l'archè ou le principe. Les chercheurs parlent plutôt des expressions de la structure, de la construction et de la description de l'espace. D'ailleurs, l'architectonique à laquelle Yasuhiko Murakami consacre une vaste note en bas de page tout au début de sa recherche *Lévinas phénoménologue*<sup>1</sup> et qu'il reprend partiellement de M. Richir, est vue d'une manière différente :

Le terme « architectonique » vient d'I. Kant et de M. Richir. La référence à Kant ne signifie pas l'intention d'établir un système philosophique total. Nous allons utiliser ce mot de deux manières différentes. Chez Kant, l'architectonique veut dire le rapport organique entre chaque moment dans le système où le manque d'un seul moment défait la totalité du « bâtiment » philosophique. Cette notion est nécessaire pour nous lorsque Lévinas aborde la question métaphysique, à savoir l'éthique et la religion. Pour donner une certaine vérité à la discussion métaphysique qui ne s'atteste plus dans la description phénoménologique, il lui faut au moins respecter la cohérence architectonique. La notion d'architectonique donne donc le rapport (ou l'harmonie) entre le phénoménologique et le métaphysique (qui relève de ce que nous nommerons l'institution secondaire). C'est donc la cohérence architectonique qui donne en dernière instance l'unité à la philosophie de Lévinas.<sup>2</sup>

Malgré tout, elle garde sa distance par rapport à toute tentation de la totalisation ou d'application d'un système quelconque. Par la suite, le terme prend une signification plus compliquée, en revenant sur l'étymologie du mot :

---

<sup>1</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Million, 2002. Cf. p. 5 : « Ce livre est le texte remanié de ma thèse : *Architectonique et phénoménologie chez Lévinas – contribution de la phénoménologie à la recherche en psychopathologie*, soutenue à l'Université Paris 7, le 25 février 2000. »

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12, n. 9.

Le deuxième usage vient de Richir. Chez lui, l'architectonique signifie d'abord la recherche (« tectonique ») de l'origine phénoménologique (« archi- »), c'est-à-dire le phénomène rien que phénomène. Et puis, elle signifie la forme particulière de la structuration entre chaque moment phénoménologique (la **région** si l'on veut le vocabulaire de Husserl) à l'intérieur du champ des vécus.<sup>1</sup>

La multiplicité des régions dont nous avons parlé lors de nos approches de l'ontologie lévinassienne sert à la démonstration des limites de l'univocité forcée de certains philosophes. L'auteur donne deux exemples qui peuvent mieux nous montrer le rôle de l'architectonique dans la constitution de la conscience d'image :

Par exemple, si la conscience d'image s'institue sur la base de la *phantasia* libre et éphémère, le rapport entre la conscience d'image et la *phantasia* – qui est absolument contingent (il n'y a aucune contrainte logique entre telle ou telle conscience d'image et telle ou telle *phantasia*, il y a donc un *saut* entre elles) et qui est, en même temps dans un certain sens, nécessaire (la conscience d'image ne s'institue que sur la base de la *phantasia*, il n'y a pas d'autre moyen de la former) – est appelé « transposition architectonique ». Celle-ci signifie donc le saut entre le champ de la *phantasia* et le champ de l'imagination (« [Le] hiatus demeure irréductible entre le champ proprement phénoménologique et le champ symbolique, mais une sorte de « déformation cohérente » (on reprend cette expression à Merleau-Ponty), dont la transposition architectonique (il faut insister sur le « trans- », le franchissement du hiatus) est l'expression en termes architectoniques [...] », Richir, *L'Expérience du penser*, Grenoble, J. Millon, coll. Krisis, 1996, p. 8).<sup>2</sup>

Nous avons vu le rôle de l'intuition dans le processus de « l'entrée dans l'être » et de la construction de la réalité dont Lévinas parle dans sa thèse *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*. Le champ de l'imagination en ce sens s'ajoute à une telle construction et fonctionne parallèlement à l'intuition. Nous verrons par la suite le rôle de ce processus dans la formation de la mémoire – individuelle comme collective – ainsi que dans les données du jugement de l'histoire.<sup>3</sup>

Un deuxième exemple nous montre l'architectonique comme la seule nuance ou seule différence entre deux phénomènes :

Un autre exemple est le rapport entre la perception et le ressouvenir. La perception est une institution spécifique et le ressouvenir l'est aussi. Il y a une différence *architectonique* entre eux.<sup>4</sup>

Comme la psychopathologie est le domaine de la spécialisation de l'auteur, nous voyons l'apport d'une analyse des expériences traumatisantes. Dans les niveaux différents, comme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. notre chapitre 4.3.

<sup>4</sup> MURAKAMI, Yasuhiko, *op. cit.*, p. 12, n. 9.

dans le contexte individuel aussi bien que collectif et global, cette architectonique sert de cadre à la compréhension – malgré des réticences éthiques – à l’approche des traumatismes. Finalement, l’auteur donne une tentative de la définition de « l’architectonique » en résumant ses explications :

Le mot architectonique signifie ainsi le rapport et la différence entre chaque institution symbolique. Lorsque nous utiliserons le terme « architectonique », il désignera le rapport particulier entre chaque moment des vécus.<sup>1</sup>

Le contexte de l’emploi de ce terme dans l’étude de Murakami est d’ailleurs assez précis et limité quant à la signification de ce mot. L’auteur l’utilise pour désigner un lien structural dans la pensée de Lévinas :

Le rapport entre la phénoménologie et l’éthique n’est ni la transition de la phénoménologie à la métaphysique, ni l’identification de la phénoménologie à la thématique métaphysico-théologique. Les deux aspects contradictoires se juxtaposent dans son œuvre. Ou plus précisément, il y a entre eux, comme nous le verrons, un rapport « architectonique ».<sup>2</sup>

Evidemment, la terminologie avec la racine ‘archi-’ peut nous mener aux domaines assez éloignés de ce que vise notre recherche. Pourtant, toutes ces découvertes nous montrent la justesse des intuitions et des conclusions de Lévinas même si elles ne sont pas inspirées directement par un auteur particulier. Ainsi par exemple, les repères platoniciens et néo-platoniciens chez Lévinas laissent percevoir les points de convergence avec des auteurs parmi les néo-platoniciens que notre philosophe fréquentait peut-être moins.

En revenant à l’architecture et l’architectonique de sa pensée, rappelons que Narbonne a déjà souligné ses liens avec Plotin<sup>3</sup>. Dans les recherches plotiniennes, la question de la construction et de la structure de l’espace, même si on ne l’admet que partiellement, est traitée chez A. H. Armstrong et A. Charles-Saget, par exemple. Trouve-t-on l’explication quant à l’emploi du mot ‘architecture’ dans les pages de leurs livres ? La hiérarchie comme telle, en passant par le modèle des sphères célestes du livre XII de la Métaphysique d’Aristote, en passant par la reprise chez les néo-platoniciens et dans la cosmologie médiévale, ne réapparaît-elle dans les régions de l’être ou des régions ontologiques dans la phénoménologie ? Dans *Théorie de l’intuition*, comme nous l’avons vu dans notre chapitre 1.1 sur les aspects de l’ontologie lévinassienne, le « dépasseur » du langage ontologique explique la construction de cet espace. Cette démarche sert de condition pour aller plus loin, même pour abandonner le langage précédant. La question presque pédagogique, mais traitant

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Notre italique pour le mot ‘phantasia’. Cf. RICHIR, Marc « Préface » dans PIEROBON, Frank, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, ainsi que *Idem.*, *Système et représentation – étude architectonique de la déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure d’Emmanuel Kant*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Cf. nos chapitres 1.1.1-1.1.3.

ici la méthodologie en général, est en fait d'élimination d'abandon d'une étape dans la formation et dans l'explication de la matière ou du sujet.

### 2.2.3 La métaphore de la lumière

Plus qu'une simple image, illustration ou exemple, nous pouvons mentionner l'ensemble des significations que contient la notion de lumière. A côté de sa fonction de métaphore, elle sera considérée en tant que parabole ou en tant qu'image explicative de l'espace. Mais avant tout, elle est la condition de la perception et de la connaissance.

Dans *De l'existence à l'existant* Lévinas propose une analyse du sens qui se résume dans une étape déterminée du phénomène de la lumière et de la vision :

Nous pouvons en effet parler de vision et de lumière à propos de toute appréhension sensible ou intelligible : nous voyons la dureté d'un objet, le goût d'un mets, l'odeur d'un parfum, le son d'un instrument, la vérité d'un théorème. Qu'elle émane du soleil sensible ou du soleil intelligible, la lumière, depuis Platon, conditionne tout être. Quelle que puisse être la distance qui les sépare de l'intellect, la pensée, la volition, le sentiment sont avant tout expérience, intuition, vision claire ou clarté qui cherche à se faire.<sup>1</sup>

En rappelant ces vérités fondamentales et communément admises dans le langage philosophique, Lévinas prépare le chemin qui permettra de franchir cette distance ou au moins de la raccourcir en constatant d'autres points moins distingués dans l'espace qui se rattachent à la distance si on se réfère encore à la terminologie spatiale, même en l'utilisant comme une métaphore. L'étant se posant non pas au centre mais prenant une place pour pouvoir se positionner par rapport à un autre, ne se situe pas encore autrement que dans l'espace :

Le *souci* de Heidegger auquel la perception ne sert plus de fondement, contient cependant une illumination qui fait d'elle une compréhension et une pensée. Et par là, la dualité de l'extérieur et de l'intérieur se retrouve au sein même du *Dasein*, solidaire, ainsi de toute l'ontologie traditionnelle qui aborde l'existence à travers le monde.<sup>2</sup>

Lévinas remarque qu'il y a même ici la continuité de ce qu'il appelle « l'ontologie traditionnelle ». Ainsi, il réhabilite en quelque sorte Heidegger face aux rapproches qu'il devait recevoir concernant les critiques de l'ontothéologie et la spécificité de la notion même de la métaphysique. Nous en avons parlé au chapitre 1.1.2 et ici, en revenant au problème par biais de la métaphore de la lumière, nous voyons mieux les vrais enjeux.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *EE*, p. 74.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. GOURINAT, Michel, « La querelle de l'ontothéologie : l'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », dans *Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)* n° 2, 1996, p. 93.

L'ambiguïté de la notion ne reste néanmoins pas présente : l'image est nécessaire pour expliquer ce qu'on annonce par la suite. Dans la structure circulaire de la pensée lévinassienne, le cycle suivant revient à ce problème. Vraiment, *Totalité et infini* contient ce sous-titre : *Essai sur l'extériorité* et tente d'expliquer la possibilité de situer l'éthique « au dehors », « à l'extérieur », « au-delà de l'être », à cette extériorité qu'on n'arrive pas à apprivoiser par notre intellect :

Le souci heideggérien, tout illuminé par la compréhension (même si la compréhension elle-même se donne comme souci), est déjà déterminé par la structure « dedans-dehors » qui caractérise la lumière.<sup>1</sup>

Il est particulièrement intéressant qu'en commentant ces passages de Lévinas, Jacques Derrida dans sa *Violence et Métaphysique* l'appelle justement la métaphore de la lumière quoique nous voulons y voir une solide et fondamentale référence à la philosophie de la connaissance :

A une singulière profondeur – mais le fait et l'accusation n'en sont que plus significatifs – Heidegger aurait encore questionné et réduit le théorétisme au nom et à l'intérieur d'une tradition grecque-platonicienne surveillée par **l'instance du regard** et la **métaphore de la lumière**. C'est-à-dire par le **couple spatial** du dedans-dehors (mais est-ce, de part en part, un couple *spatial* ?) dont vit l'opposition sujet-objet. En prétendant réduire ce dernier schème, Heidegger aurait retenu ce qui le rendait possible et nécessaire : la lumière, le dévoilement, la compréhension ou la pré-compréhension.<sup>2</sup>

Lévinas veut souligner encore un autre aspect : la « destination » de l'objet. Parallèlement à ces relations dans l'intersubjectivité, l'expérience de l'autre entre dans la sphère de l'appartenance<sup>3</sup>. Nous sommes « pour quelqu'un », et la métaphore de la lumière nous arrête sur ce point oublié ou peut-être considéré comme trop évident. Effectivement, la proximité reprend la spécificité des relations qui existe déjà dans les autres mondes ou dans les autres niveaux de l'être :

La lumière qui remplit notre univers – quelle qu'en soit l'explication physico-mathématique – 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, c'est-à-dire sont à nous. La propriété est constitutive du monde : par la lumière, il est donné et appréhendé. L'appréhension qui est au fond de toutes nos sensations est l'origine de la propriété dans le

---

<sup>1</sup> *EE*, pp. 138-139. Cf. le commentaire : DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 131.

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>3</sup> Cf. HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, pp. 148-162. [La traduction de la cinquième méditation par Lévinas.]

monde ; d'une propriété qui n'est pas une charge, n'ayant rien de commun avec le possessif des expressions comme « ma croix ».<sup>1</sup>

Dans les termes d'appartenance et de possessif se traduisent les relations éthiques et leur signification. Encore dans les caractéristiques de la lumière, nous devons souligner, à la suite de Lévinas, le problème de la dangereuse totalisation qui se cache déjà dans les tentatives d'embrasser d'une certaine façon le réel :

L'espace éclairé est tout entier ramassé autour d'un esprit qui le possède. Dans ce sens, il est déjà comme le produit d'une synthèse. L'espace de Kant est essentiellement éclairé. Dans toutes ses dimensions, il est accessible, explorable. Il se prête déjà au mouvement qui l'absorbe, au mouvement que la vision accomplit instantanément, modèle de la *vitesse* qu'elle laisse pressentir. C'est en cela que la vision est le sens par excellence. Elle appréhende et situe. La relation de l'objet au sujet est donnée en même temps que l'objet lui-même. Déjà un horizon est ouvert. L'obscurité des autres sensations tient à leur absence d'horizon à la surprise qu'elles sont pour nous quand on les prend pour elles-mêmes.<sup>2</sup>

Pourtant, il s'agit ici des tentatives d'abord liées à l'éclaircissement du sens et ainsi complètement protégées du « soupçon ». Lévinas montre une façon d'exprimer les articulations entre l'extérieur et l'intérieur. Finalement, ce mouvement s'avère connaissance. Lévinas rejoint la notion du savoir justement à travers les notions du donné, de l'intention et de la lumière :

La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur par l'intérieur, qui est la structure même du *cogito* et du sens. La pensée est toujours clarté ou l'aube d'une clarté. Le miracle de la lumière en est l'essence : par la lumière, l'objet, tout en venant du dehors, est déjà à nous dans l'horizon qui le précède ; vient d'un dehors déjà appréhendé et devient comme venu de nous, comme commandé par notre liberté. L'antithèse de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, comme de la contemplation et du désir, se trouve dépassée dans l'instant de clarté.<sup>3</sup>

Une distinction que Lévinas souligne doit nous aider à ne pas juger trop vite toute tentative de « totalisation » et à la traiter d'une quelconque réduction au Même et à l'objet. En ce sens, la proximité de l'autre reçoit une précision supplémentaire dans ses caractéristiques. Lévinas veut que nous voyions tout de suite les limites de cette approche :

Le monde, dont l'existence est caractérisée par la lumière, n'est donc pas **la somme des objets existants**. L'idée même de totalité ou d'ensemble n'est compréhensible que dans un être qui peut l'embrasser. Il y a totalité, parce qu'elle se réfère à une intériorité dans la lumière. Nous reconnaissons là la profondeur des vues kantienne sur le rôle de la synthèse de

---

<sup>1</sup> *EE*, pp. 74-75.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 76.

l'aperception et de son unité dans la constitution du monde ; à condition de comprendre par là, la synthèse de l'intuition, de la vision, de la lumière.<sup>1</sup>

A la fois, dans les nombreuses reprises et sans nier une référence implicite à la Catastrophe et au traumatisme causé par elle, Lévinas est très réticent concernant l'optimisme de la lumière éclairante et totalisante telle qu'elle est proposée par Heidegger dans une partie de ses analyses des années vingt et trente.<sup>2</sup> Les questions posées dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* sous forme de mise en garde et d'avertissement, sont dorénavant des constatations et des conclusions. En même temps, une nécessité éthique s'annonce et prend place dans le discours devenu stérile et autodestructeur :

En ébranlant la structure « dedans-dehors » en ce point où elle aurait résisté à Heidegger, Levinas ne prétend nullement l'effacer ou en nier le sens et l'existence. Non plus d'ailleurs quand il s'agit de l'opposition sujet-objet ou cogito-cogitatum. Dans un style auquel se reconnaît ici la pensée forte et fidèle (c'est aussi le style de Heidegger), Levinas respecte la zone ou la couche de vérité traditionnelle ; et les philosophies dont il décrit les présuppositions ne sont en général ni réfutées ni critiquées. Ici, par exemple, il s'agit simplement de faire apparaître sous cette vérité, la fondant et s'y dissimulant, « une situation qui précède la scission de l'être en un dedans et un dehors ». Et pourtant d'instaurer, en un sens qui devra être nouveau, si nouveau, une métaphysique de la séparation et de l'extériorité radicales. On pressent que cette métaphysique aura de la peine à trouver son langage dans l'élément d'un logos traditionnel tout entier contrôlé par la structure « dedans-dehors », « intériorité-extériorité »<sup>3</sup>.

Il est étonnant de voir la connaissance même déduite et expliquée dans les termes de la spatialité. A la fois, en soulignant que la connaissance ne suffit pas aux relations interpersonnelles Lévinas, comme le montre Derrida, dépasse la terminologie de l'être pour arriver à la vérité du rapport à l'autre :

Ainsi « sans être connaissance, la temporalité de Heidegger est une **extase**, l'« être hors de soi ». Non point transcendance de la théorie, mais déjà sortie d'une **intériorité** vers une **extériorité** ». La structure du *Mitsein* sera elle-même interprétée comme héritage platonicien et appartenance au monde de la lumière. En effet, à travers l'expérience de l'éros et de la paternité, à travers l'attente de la mort, devrait surgir un rapport à l'autre qui ne se laisse plus comprendre comme modification de « la notion éléatique de l'Être » (TA 194). Celle-ci exigerait que la multiplicité soit comprise, et soumise à l'empire de l'unité. Elle commanderait encore la philosophie de Platon, selon Levinas, jusque dans son concept de la féminité (pensée comme matière dans les catégories de l'activité et de la passivité) et jusque

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Cf. par ex., *TI*, p. 327 : Heidegger et la technique moderne ; « mettre en lumière » etc.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 132 [ = n.1, p. 334 dans *RMM*].



dans son concept de la cité<sup>1</sup> qui « doit imiter le monde des idées » (TA 195 ; cf. aussi EE, p. 145).<sup>2</sup>

Dans le chapitre 3.1, nous verrons que la cité, avec l'arrivée du tiers, est le lieu de la justice, la nécessité de partager avec le tiers la richesse des rapports exclusifs que « Je-Tu » fonde.

#### 2.2.4 Quitter le lieu

En revenant aux réminiscences littéraires de Dostoïevski que nous avons examinées au chapitre 1.1.4 sur les « coupables », un phénomène attire notre attention ici. Il s'agit de l'un des personnages de Dostoïevski qui prononce la phrase de référence de Lévinas. Ce passage concerne plutôt la toponymie. Il nous apprend une façon d'approcher la « supra-spatialité » aussi dans le contexte de la proximité. Evidemment, le lien qu'on peut établir de ce phénomène avec notre recherche, est assez lâche.<sup>3</sup> Pourtant, la toponymie biblique dans de nombreux territoires du monde nous fait penser aux faits similaires à ce phénomène. Rappelons les toponymes du canton de Fribourg comme 'Mont du Carmel', 'Bethléem' etc. :

Une des pratiques de la dévotion de Séraphin était de donner les noms empruntés à l'histoire sainte aux différents endroits de la forêt. Ainsi avait-il un endroit qu'il nommait « Jérusalem », un autre « Nazareth », un autre encore « le Thabor », etc. Priant en ces différents lieux, il aimait à se rappeler les événements correspondants de l'histoire de notre salut. Et la Terre Sainte, éloignée à des milliers de kilomètres, lui devenait proche en esprit et sanctifiait par sa **présence supra-spatiale**, pourrait-on dire, les fourrés de la forêt nordique.<sup>4</sup>

A plusieurs reprises, nous avons évoqué les « déformations » des significations chez Lévinas. En lien avec la « théorie du baptême » expliquant l'origine du langage en correspondance avec le livre de la Genèse (*Gen* 2, 19-20), le fait qu'il nomme les lieux en leur accordant des noms de la Terre Sainte et du milieu biblique, nécessite une note sur la toponymie. Ces questions peuvent nous rappeler la formation par un questionnement ininterrompu et incessant selon l'exemple des *yeshivot*. Mais ces questions s'enchaînent pour montrer une approche spécifique aux questions, différente de celle dont nous avons l'habitude. Donc, il a donné ou – plus généralement – ils ont donné un nom à un lieu qui n'est pas Bethlehem. Mais on donne des noms aux lieux, aux choses et aux personnes qui ne sont pas vraiment ce que leurs noms signifient. Et qu'est-ce que Bethlehem ? Et si ce lieu est vraiment Bethlehem ? Et

---

<sup>1</sup> Il s'agit de la *République* de Platon. Pour le reste, on pourrait se demander si l'auteur parle ici d'une certaine spatialité et de l'idée d'une forme spatiale ?

<sup>2</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 132 ; souligné par nous. Quant à « l'extase » et « l'être hors de soi », ces termes occupent une place importante dans la compréhension de la proximité lévinassienne. Le lieu, d'abord construit, à la fois dévoilé par la lumière, exige une position et une attitude claires.

<sup>3</sup> Cf. ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, pp. 264-266 ; 419 et MOSÉS, Stéphane, *Système et Révélation*. La philosophie de Franz Rosenzweig, Paris, Seuil, 1982, pp. 125ss : « Les noms de l'origine ».

<sup>4</sup> KOLOGRIVOF, Ivan, *op. cit.*, p. 418.

pourquoi Bethlehem ne pourrait pas être ailleurs ? Et si les lieux sont sanctifiés par leurs noms ? D'autant plus les personnes ?

Et pourquoi ce lieu est davantage selon son nom qu'un autre lieu ? Et si l'espace n'est pas subordonné au langage et aux noms que nous lui accordons ? Pourquoi ce lieu serait plus vrai qu'un autre ? Et dans l'exil, pourquoi donner un nom à un lieu qui ne sera jamais le lieu pour rester ? Et si on veut, dans la proximité, passer à un autre langage, à un autrement que spatialité, pourquoi n'arrive-t-on pas à se débarrasser des toponymes, des noms propres et des appellations des lieux, des choses et des personnes ? La proximité sans espace garde ses ambitions de géométrie, des points et des distances. Mais hors du temps et de l'espace, quand la distance n'existe plus dans la proximité, pourquoi nier que les points se superposent ? Le lieu perd son rôle simultanément avec l'espace.<sup>1</sup>

La compréhension de la proximité en tant que « lieu » et « espace » d'une ambiance ou d'un caractère homogène pose encore d'autres problèmes. Comment s'inscrit-elle dans un système des coordonnées ? Reste-t-elle fixée d'après quelques caractéristiques ? Lévinas affirme :

La proximité n'est pas un état, un repos, mais précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu de repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu, toujours par conséquent insuffisamment proximité, comme une étreinte.<sup>2</sup>

Pourtant, qu'est-ce que l'endroit où nous nous retrouvons ? S'il faut tout quitter, reste-t-il encore un refuge où l'homme n'est pas coupable ? Lévinas l'a demandé depuis longtemps :

Comment l'être peut-il, à la fois être en soi et dehors ? Comment un dehors est-il possible sans que ce soit au prix d'une négation ?<sup>3</sup>

En omettant le sens éthique, le questionnement sur la compréhension de cet aspect ontologique reste pourtant hors de portée de la logique formelle. Comment se passe alors ce mouvement ? Le sujet « assis dans l'être » et « une chose qui pense, ~~dans lieu d'habiter~~ [barré] »<sup>4</sup> devrait arriver à « la projection vers autre chose que soi et comme une négation de soi. »<sup>5</sup> Le « chez soi » est le contraire de la proximité. Bien qu'il ne s'agisse pas de l'usurpation dans le sens ordinaire, l'utopie cherche son expression :

Avoir à répondre de son droit d'être, non pas par référence à l'abstraction de quelque loi anonyme, de quelque entité juridique, mais dans la crainte pour autrui. Mon être-au-monde ou

---

<sup>1</sup> Cf. *TI*, pp. 162-169 : « La demeure » (L'habitation ; L'habitation et le féminin ; La maison et la possession.) Cf. aussi la notion 'lieu' et la critique du « chez soi ». Cf. SEBBAH, François-David, « Emmanuel Levinas. L'utopie de chez soi », dans PAQUOT, Thierry ; YOUNÈS, Chris, *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 255-274.

<sup>2</sup> *AE*, p. 131. Cf. *AE*, p. 77 : « l'un-pour-l'autre de la responsabilité (ou plus exactement de la substitution) – lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l'humain. » Cf. aussi *TI*, pp. 26-27: « séjour » ; « séjourner » ; « s'identifier » ; « chez soi » ; « habiter ».

<sup>3</sup> *PS*, p. 89. Cf. tout le chapitre « Etre chez soi », *ibid.*, pp. 87-89 et son lien avec la question du lieu / sur lieu.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>5</sup> *Ibid.*

ma « place au soleil », mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à d'autres déjà par moi opprimés ou affamés, expulsés dans un tiers-monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer. « Ma place au soleil » – disait Pascal – « le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre ». Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre. Crainte de derrière ma « conscience de soi » et quels que soient vers la bonne conscience les retours de la pure persévérance dans l'être. La crainte d'occuper dans le *Da* de mon *Dasein* la place de quelqu'un ; **incapacité d'avoir un lieu**, une profonde **utopie**. Crainte qui me vient du visage d'autrui.<sup>1</sup>

Nous voyons que le problème de la « sortie de l'être » revient ici sous un aspect différent. En traitant cette question lors des analyses de l'ontologie, nous nous sommes rendu compte que Lévinas propose une sortie du langage ontologique. Ici, dans les termes de lieu et de l'utopie<sup>2</sup> Lévinas souligne la nécessaire condition du réfugié, du nomade ou du sans-abri ; une sorte de clochard qui, à notre avis, est une autre facette de la condition d'otage, du prisonnier après l'expérience de la captivité ; l'homme qui est solidaire avec ceux qui sont les plus démunis, les plus pauvres et abandonnés, se trouve ainsi être le prochain comme le Serviteur Souffrant chez le prophète Isaïe. Apparemment, à la base, cette sortie est plutôt poussée pour des raisons psychologiques et non pas éthiques :

Le fait d'être mal à son aise est essentiellement dynamique. Il apparaît comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable. Ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative.<sup>3</sup>

Bien que Lévinas fasse semblant de ne pas savoir « où l'on va », nous verrons par la suite que cette direction se précise de plus en plus, et la Terre Promise de ce pèlerinage au désert devient de plus en plus évidente tout en restant « l'utopie ». Les conditions du pèlerinage de sortie d'Égypte, qui est le « lieu » par excellence, sont d'une clarté très vive. « Vivre dans une question » et « vivre en partant » se dessinent à travers un renoncement nécessaire :

La justification de certaines tendances de l'ascétisme est là : les mortifications du jeûne ne sont pas seulement agréables à Dieu ; elles nous approchent d'une situation qui est l'événement fondamental de notre être : le besoin de l'évasion.<sup>4</sup>

Les échos de l'ascétisme monastique qu'on entrevoit dans l'essai *De l'évasion* surgissent par la suite lors des discussions sur la stabilité ; il y a une similitude entre le « Juif errant » et le moine pèlerin irlandais. L'exigence des vœux de stabilité dans la tradition bénédictine

<sup>1</sup> AT, p. 44 ; cf. notre sous-chapitre 1.1.3.

<sup>2</sup> Cf. DL, pp. 133-137 ; et plus particulièrement, p. 134, à propos de l'enracinement. Cf. aussi 'lieu', DL, pp. 299-303 [« Heidegger, Gagarine et nous »] sur la technique, le génie du lieu et l'enracinement dans le monde. Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., p. 177.

<sup>3</sup> DE, p. 104 ; aussi p. 116 ; mais : « refuge » (p. 96).

<sup>4</sup> Ibid., p. 106.

exprime une certaine réticence envers les « faux moines vagabonds »<sup>1</sup>. Saint Benoît s'inscrit dans la longue expérience des Pères du désert. D'ailleurs, notre saint Isaac le Syrien nous invite à « se recueillir en un seul lieu » et « demeurer dans le même lieu sans bouger »<sup>2</sup>. Pourtant, n'est-ce pas « la bienheureuse **captivité** »<sup>3</sup> dans laquelle nous pouvons suivre son conseil « Garde-toi d'une liberté qui précède un pénible esclavage ! » ?<sup>4</sup> Avec la ferme conviction qui devient une condition : « si nous sommes tous pécheurs »<sup>5</sup> comme « tous coupables » alors, « l'utopie » sera un « lieu » de la proximité.

L'approche lévinassienne du lieu est traitée par plusieurs chercheurs.<sup>6</sup> Parmi les contributions du colloque *Emmanuel Levinas : Les territoires de la pensée*, nous trouvons l'étude de Jean-Louis Chrétien, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas ». L'auteur suit l'itinéraire du philosophe et constate :

S'agissant du lieu et de l'espace, le mouvement de la pensée de Levinas est strictement inverse de celui de la pensée de Heidegger : ce dernier va d'une méditation de l'espace, où la place joue un rôle, mais non pas ce qu'il appellera lieu par la suite, à une méditation centrée sur le lieu, ce qui est, à certains égards seulement, un retour aux Grecs, et en tout cas une explication privilégiée avec eux, tandis que Levinas qui procure dès sa première œuvre majeure, *De l'existence à l'existant*, une méditation profonde et novatrice du lieu et de la localisation, méditation qui se poursuivra jusqu'à la fin de son parcours conjointement avec celle du non-lieu, n'en viendra à l'espace comme tel que plus tardivement.<sup>7</sup>

Lévinas nous invite à quitter le lieu, à passer autrement dans l'espace et peut-être à prendre conscience de l'espace, à penser autrement qu'en surface et que sur la surface.<sup>8</sup> Est-il possible de passer à un langage qui ne s'exprime pas spatialement ? La présence de la métaphore reste pourtant sensible. D'abord, il est question de lieu. Dans ses commentaires sur les premières œuvres de Lévinas, Derrida souligne l'importance que la pensée lévinassienne accorde au lieu :

<sup>1</sup> Cf. SAINT BENOÎT, *La Règle*. Texte latin selon le manuscrit S. Gall, [version française par Henri ROCHAIS], Paris, Desclée De Brouwer, 1980, p. 13 [I, 10-11] : « Le quatrième genre de moines est celui qu'on appelle des gyrovagues. Leur vie durant, ils vont de province en province, séjournant tous les trois ou quatre jours dans des cellules différentes, toujours errants et jamais stables, esclaves de leurs volontés propres et des plaisirs de la gourmandise, pires en tout que les sarabâtes. ».

<sup>2</sup> SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, Monastère Saint-Antoine-le Grand et Monastère de Solan, 2006, pp. 195-197 = 26, 1-3 ; cf. index etc.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 351 = 55, 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 349 = 55, 5.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, pp. 144 ; 136 (n. 1) ; 215 ; cf. CHRETIEN, Jean-Louis, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLEMENT, Bruno (éds), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 122-123 ; MAREJKO, Jan, « Les fondements cosmologiques du messianisme », dans *CEL*, n° 4 (2005), pp. 177-200, plus particulièrement, pp. 190ss, le sous-chapitre « La modernité est un univers sans topos. » Cf. aussi MURAKAMI, Yasuhiko, *op. cit.*, pp. 144-145 : « Le non-lieu : le statut architectonique de la subjectivité ».

<sup>7</sup> CHRETIEN, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 122 ; cf. *ibid.*, p. 123 : « Il convient de partir du non-lieu ».

<sup>8</sup> Cf. 4.1 sur le mouvement ; l'importance de quitter le « chez soi ».

En grec, dans notre langue, dans une langue riche de toutes les alluvions de son histoire – et déjà notre question s’annonce – dans une langue s’accusant elle-même d’un pouvoir de séduction dont elle joue sans cesse, elle nous appelle à la dislocation du logos grec ; à la **dislocation de notre identité**, et peut-être de l’identité en général ; elle nous appelle à quitter le **lieu grec**, et peut-être le **lieu en général**, vers ce qui n’est même plus une source ni un lieu (trop accueillants aux dieux), vers une *respiration*, vers une parole prophétique ayant déjà soufflé non seulement en amont de Platon, non seulement en amont des présocratiques, mais en-deçà de toute origine grecque, vers l’autre du Grec (mais l’autre du Grec, sera-ce le non-Grec ? Pourra-t-il, surtout, *se nommer* le non-Grec ?)<sup>1</sup>

Généralement appelée la rhétorique juive ou rabbinique<sup>2</sup> – et il ne s’agit pas seulement des métaphores – elle est proche de la fameuse méthode à laquelle Lévinas applique le verbe « talmudiser ». Nous en avons déjà parlé dans notre introduction et nous y reviendrons au chapitre 4.1 en traitant les questions de la méthodologie et de la structure de la pensée de Lévinas. Nous voudrions souligner cet aspect de la proximité que nous avons déjà mentionné en rappelant sa caractéristique dans les termes de sensibilité spécifiquement appliqué par Lévinas. Nous approfondirons cette dimension de la proximité au chapitre 3.3 et en décrivant la notion de bonté. Bien que la sensibilité est un de ses aspects, en quittant le lieu et en quittant le « Je-Tu » pour entrer dans la cité, nous rappelons que pour Lévinas c’est le pont où l’être dans sa spécificité commence, aussi l’être en tant que guerre. Avec toute son exigence éthique, l’autre, même en restant seul avec nous, même en nous déterminant, en nous prenant en otage, nous chargeant de toute la responsabilité pensable et imaginable, n’est pas un danger plus grand lorsqu’il se trouve dans un contexte social. Quitter le lieu signifie ainsi un mouvement qui nous mène à une situation différente mais aussi à une plus claire vision de nos devoirs face à l’autre. Le tiers, présent dans cette rencontre, nous montrera encore le surplus de cette responsabilité, son augmentation et son infini justement à cause de cette condition de guerre, de l’être nous arrachant à la possibilité même de tout donner – et c’est beaucoup plus simple que compter combien je dois laisser pour les autres, combien je dois laisser pour survivre et continuer à me sacrifier, à me donner aux autres. La justice dans son articulation avec la bonté reçoit ainsi une double direction : protéger l’autre en corrigeant l’inhumain des institutions, mais aussi se protéger moi-même dans l’extrême de la responsabilité pour les autres : l’exemple que Lévinas tire du Talmud<sup>3</sup> sont les prescriptions concernant les devoirs d’un maître envers ses ouvriers.

<sup>1</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 122.

<sup>2</sup> Cf. « Rhetoric and Rhetorical Criticism », dans FREEDMAN, David Noel (éd.) *The Anchor Bible dictionary*, New York ; London, Doubleday, 1992, particulièrement la bibliographie ; ainsi que KATZ, Claire Elise, « Emmanuel Levinas: The Rhetoric of Ethics » dans *Philosophy and Rhetoric*, Volume 38, Number 2, 2005, pp. 99-102 et les autres contributions ; cf. aussi l’étude classique BONSIRVEN, Joseph, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1939 [Cf., p. 149 : LÉVINAS, Emmanuel, « Fraterniser sans se convertir (à propos d’un livre récent) » [1936], dans *Herne*, pp. 148-149, sur : BONSIRVEN, Joseph, *Les Juifs et les Chrétiens*, Paris, Flammarion, 1936] ; cf. notre introduction.

<sup>3</sup> DSAS, pp. 11-31.

## 2.3 La jouissance, la sensibilité et la subjectivité dans le conditionnement de la proximité

Entre le « solipsisme » de la recherche du principe ou du commencement de la responsabilité asymétrique d'une part, et la construction du réel à partir du « Je-Tu » de l'autre, il y a le point de retour qui recouvre la signification fondatrice : l'éthique commence à partir de deux, et la bonté dans son apparente ignorance et un certain manque de respect envers la justice ainsi que l'équité exigent la simplicité du couple. L'attitude restera la même, mais l'asymétrie est déjà définie : « Dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers. »<sup>1</sup> Il me regarde pour demander la réponse et la responsabilité pour lui. Chaque questionnement sera un retour incessant à cette structure initiale des relations, et ce sera un étalon pour toutes les autres relations dans toutes les proportions numériques, y compris la multitude selon les mesures sociologiques.

La responsabilité est illimitée, infinie et non réciproque parce qu'on aime ou parce qu'on n'est que deux au monde, sans aucune raison de garder quelque chose pour moi et pour les autres. Pratiquement, une telle situation est possible uniquement dans un monde où on n'est que deux. Mais ce principe reste valable partout. Ensuite le tiers le corrigera<sup>2</sup>, mais initialement, on peut admettre cette situation déterminante<sup>3</sup>. Le tiers d'abord comme l'autre ou en tant qu'autre me gardera dans l'impossibilité de ne pas penser à lui, surtout quand il a faim et quand il n'a pas d'abri. C'est un modèle théorique, pourtant, il donne sens à notre humanité d'homme et à la personne humaine.

En nous posant la question sur l'impossibilité de définir le principe ou le fondement de la responsabilité, nous étions étonnés que le fondement éthique dans une solide autonomie, reste tout de même le décalogue judéo-chrétien<sup>4</sup>. C'est d'autant plus un étonnement de la part des intelligences en dehors du monde monothéiste ! Dans l'article sur l'accueil de la pensée de Lévinas au Japon<sup>5</sup>, nous sommes confrontés au phénomène de la différence référentielle des valeurs. Si Lévinas parle d'un universalisme éthique, la Loi dissimulée dans les textes de Lévinas est reconnue par les lecteurs japonais. L'extrême exigence éthique, avec ses échos dans la culture asiatique – à travers le shinto, le zenbouddhisme et le confucianisme, se retrouve comme dans la voix de la conscience. Elle peut être « sans pourquoi » justement parce qu'elle est reconnaissable. Si on la reconnaît dans un contexte plutôt hostile aux valeurs judéo-chrétiennes, ce fait même pourrait servir de signe de l'universalité de la Loi.

---

<sup>1</sup> *DQVI*, pp. 132-133. Cf. FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 234.

<sup>2</sup> Cf. *AE*, p. 246 ; cf. notre 3.1.

<sup>3</sup> Cf. *TI*, p. 282 : « La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage. »

<sup>4</sup> Cf. *DL*, pp. 233-234 sur l'Islam et *ibid.*, pp. 12 ; 125-127 ; cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », dans *CEL*, n° 2, 2003, p. 204, etc. sur l'éclatement des limites de la culture européenne et occidentale avec l'ouverture au tiers-monde ; les approches de l'universalisme, notre chapitre 4.1.

<sup>5</sup> Cf. MURAKAMI, Yasuhiko ; NAKA, Mao, « Dans une culture sans Dieu. Lévinas au Japon », dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 409-438.

L'être à deux se situe avant la justice. Le registre de la responsabilité se trouve dans la structure de la pensée avant le retour à la bonté, et elle est le point de départ et de retour. Tout doit être situé par rapport à cet incomparable, même quand il n'est plus le seul :

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 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, et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit et science.<sup>1</sup>

La visibilité du prochain – nous en avons parlé au chapitre précédent, en abordant la métaphore de la lumière et la spatialité de la proximité – devient une condition pour l'approche de la justice :

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 – individuations du genre humain ou fragments du même bloc telles les pierres métamorphosées en hommes par Deucalion et qui, derrière son dos, devaient s'agglomérer en cités avec leur cœur de pierre.<sup>2</sup>

Avant de reconnaître dans le regard de l'autre celui d'un tiers, il faudrait se demander s'il n'y a pas une autre possibilité de signifier qui nous parle et nous regarde à partir du visage dans la signification approfondie par Lévinas. Dans sa phénoménologie des rapports entre la sensibilité et la proximité au chapitre III de *Autrement qu'être*, Lévinas passe par des réflexions sur le mouvement de l'égoïsme dont la jouissance sert de catalyseur et vice versa. Par ce biais, il revient à la question de la patience et de la douleur présentes en jouissance. Ce mouvement d'égoïsme,

Il faut qu'il puisse se complaire en soi comme s'il épuisait l'*eidos* de la sensibilité, pour que la sensibilité puisse, dans sa passivité – dans sa patience et sa douleur – signifier « pour l'autre » en dévidant l'écheveau. Sans l'égoïsme se complaisant en lui-même la souffrance n'aurait pas de sens, comme elle perdrait la passivité de la patience, si elle n'était pas à tout moment un débordement du sens par le non-sens.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> AE, p. 247 [202].

<sup>2</sup> *Ibid.* Dans la distinction entre le grec et l'hébreu, cette fois-ci, il s'agit plutôt de la mythologie que de la philosophie. L'indice pour se rappeler la présence des images et des exemples tirés de la mythologie et de la poésie pour expliquer les jugements et les réflexions philosophiques. Cf. EDE, p. 324 sur « l'individu en tant qu'individuation d'un genre ».

<sup>3</sup> AE, pp. 118-119. Cf. VANDEVELDE, Guy, *op. cit.*, pp. 699-715.

La patience et la douleur nous montrent toujours la « passivité » comme pâtir et comme supporter la douleur et la souffrance. Ailleurs chez Lévinas elles sont appelées la « dolence »<sup>1</sup> et la « patience » comme pâtir et donc liées à la compassion.<sup>2</sup> Pourtant, Lévinas prévient qu'il s'agit précisément d'un

Avoir-été-offert-sans-retenu et non point générosité de s'offrir qui serait *acte* et qui suppose déjà pâtir illimité de la sensibilité.<sup>3</sup>

Paradoxalement, dans l'éthique on parle toujours d'un agir et des actes. Eh bien ici, Lévinas souligne que ceci ne peut pas être un acte. En ce sens, nous revenons à la discussion sur la terminologie que nous avons mentionnée au chapitre 1.1.2 en présentant la spécificité de l'ontologie lévinassienne et son aspect platonicien face à la tradition aristotélicienne et thomiste. Le fait que la sensibilité doit être comprise comme « exposition à l'autre »<sup>4</sup> et comme « un avoir-été-offert-sans-retenu », avec l'énumération de ses quatre caractéristiques dont la deuxième que nous venons de citer contient l'exclusion de la générosité, l'acte et le pâtir, complique encore les choses. Nous arrivons, dans la troisième caractéristique, à la notion de la « **contre-partie** d'un acte »<sup>5</sup> et il s'agit probablement d'une métaphore qui semble assez proche de « l'au-delà de l'être » et d'« autrement qu'être » qui ne s'inscrivent pas facilement dans le langage.

Il faudrait à la fois préciser si cette jouissance peut avoir un aspect émotionnel et éthique face à l'indifférence sensuelle.<sup>6</sup> Ici, nous pouvons distinguer dans l'indifférence le problème de l'intéressement et de l'intérêt comme un manque d'impartialité : je suis pour l'autre ou j'entre dans ce « pour l'autre » parce que ma jouissance me promet la possibilité d'une satisfaction. En ce sens, la différence de cet accent sur la subjectivité par rapport à l'éthique ou morale déontologique de Kant, devient encore plus visible : ici, il faudrait faire des comparaisons, encore une fois revenir à la "responsabilité sans pourquoi" et passer par les analyses déontologiques. Ainsi, se pose la question : la responsabilité est-elle enracinée dans la subjectivité par le biais de la jouissance ?

La « bonne jouissance »<sup>7</sup> devient un principe intérieur ajoutant ou accordant à la déontologie un aspect « agréable » et « sympathique ». La sensibilité et la subjectivité dans leur signification lévinassienne changent essentiellement l'impératif froid du devoir. Le devoir devient jouissance en faisant du bien à l'autre et « à la place de l'autre ». Au plus profond de la personne, on trouve ce penchant vers le bien, sans la négativité psychologique du sacrifice et de l'offrande de soi. Paradoxalement, toutes ces intuitions on les trouve chez les auteurs

---

<sup>1</sup> Cf., par ex., AE, p. 85.

<sup>2</sup> Dans le sens fort – *com-passio*, cf. notre chapitre 3.3.

<sup>3</sup> AE, p. 120.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*

<sup>6</sup> Et non pas la sensibilité, cf. AE, p. 120.

<sup>7</sup> Cf. AE, p. 121.



dont Lévinas fait référence, mais dans sa synthèse tout devient étonnant, nouveau, jamais vu, peut-être par la présence inhabituellement immédiate de l'éthique juive.

Lévinas franchit le gouffre en le remplissant et en enlevant l'infranchissable rupture entre l'image du devoir – plutôt une caricature – et l'autre extrême – parfois, le plaisir même se cachant ou se dissimulant derrière le masque de la jouissance. La sensibilité et la subjectivité utilisées dans le sens ordinaire prennent ainsi tout légitimement la place de l'autorité morale et éthique.

Chronologiquement, l'itinéraire de l'*Autrement qu'être* voudrait voir cette continuité plutôt comme la suite de la sensibilité ou l'analyse proposée par Lévinas au chapitre III, « Sensibilité et proximité », dans son sous-chapitre « Vulnérabilité et contact ». A la notion de la nature opposée et confrontée en théologie à celle de la grâce<sup>1</sup>, Lévinas juxtapose celle de l'immédiateté :

Plutôt que nature – plus tôt que la nature – l'immédiateté est cette vulnérabilité, cette maternité, cette pré-naissance ou pré-nature à laquelle remonte la sensibilité.<sup>2</sup>

Contrairement à la signification ordinaire, Lévinas voit ses corrélats surtout dans les trois termes du premier niveau de la liaison significative : la vulnérabilité (1), la maternité (2), et la pré[-]naissance / pré-nature (3). Cette dernière expression de mots couples est probablement liée à la sensibilité. C'est ici que nous voyons le passage à la proximité.

Le commentaire suivant nous rappelle celui que nous avons entendu ailleurs : la proximité, par sa continuité propre, suivant la sensibilité selon la signification lévinassienne, s'avère la suite très précise de la chaîne des notions que nous venons d'énumérer. Ici, Lévinas ajoute des compléments ou des caractéristiques comme comparaisons :

Proximité plus étroite – plus contraignante – que la contiguïté, plus ancienne que tout présent passé.<sup>3</sup>

En tant que caractérisation de la proximité spécifique, ce rappel de l'absence de l'origine « solide » nous renvoie à la problématique du sous-chapitre sur l'« an-archie » de la responsabilité. Ici, nous voyons quelle importance Lévinas accorde au lien entre la proximité et la responsabilité. Paradoxalement, les synonymes que "Le Petit Robert" propose à la contiguïté sont justement le contact, la mitoyenneté, la proximité et le voisinage. Par contre, les antonymes de ce mot nous rappellent le vocabulaire lévinassien : la distance, l'éloignement, la séparation et l'opposition. Comme il est déjà dit, étonnante est la finesse, et même la délicatesse avec laquelle Lévinas traite les termes et les notions. Communément

---

<sup>1</sup> Cf. VANDEVELDE, Guy, *op. cit.* et AE, pp. 126-127 : « La signifiante – le *pour l'autre* de l'**approche** – n'est certes pas une « activité » inscrite dans la *nature* d'un sujet apparaissant comme *étant*, ni la subsistance de cet étant, « son essence », interprétable comme relation. » [Souligné par nous, l'italique par Lévinas.]

<sup>2</sup> AE, p. 121 ; 'pré[-]naissance' avec le tiret dans l'édition du 1974.

<sup>3</sup> *Ibid.*

admis en tant que synonymes, sous la plume et d'abord sous le regard perspicace de Lévinas, ces mots dévoilent leur signification avec une grande acuité, précision, distinction et spécificité. Evidemment, il faut veiller à ce que nous pourrions appeler « la déformation » de la signification, c'est-à-dire la façon dont Lévinas aime les utiliser dans ses analyses. Le triangle ou l'enchaînement des termes laisse deviner aussi leur signification précise telle que Lévinas veut nous la montrer. Entre ces termes principaux, les autres s'ensèrent fondant ainsi l'enchaînement qui explique le reste. A la fois, ces insertions accordent une dimension éthique et morale.

Les connexions que Lévinas nous propose, situent la proximité parmi les notions de la métaphysique qui peuvent nous amener à une possibilité de proposer une certaine évaluation et même un jugement moral et éthique. Il s'agit d'abord de la notion de la **nature** comprise, selon les définitions de Lalande, comme *natura rerum* :

L'ensemble des choses qui présentent un ordre, qui réalisent des types ou se produisent suivant des lois. Par suite, et plus spécialement, le principe actif et vivant, la volonté d'ordre qui se manifeste par cette régularité. Aristote oppose en ce sens la nature au hasard.<sup>1</sup>

Déjà au chapitre 1.4, en réfléchissant sur l'impératif et sur la détermination par l'autre, nous avons vu comment la liberté selon Lévinas est toujours limitée. La nature en tant qu'un certain facteur de la détermination joue ici un rôle prépondérant : elle désigne les limites qui devraient être respectées lors de la prise de décision. Si la notion de 'nature' est tellement enracinée dans l'ensemble des conditions ontologiques dans la critique lévinassienne, peut-on envisager une certaine substitution des significations de ces deux termes ?<sup>2</sup> Probablement, dans cette absence de « liberté du choix »<sup>3</sup> que la nature – dans une certaine mesure – semble laisser, on pourrait voir la présence de la responsabilité.

Nous le voyons dans la suite de cette réflexion : Lévinas parle de « la charge d'un poids immémorial »<sup>4</sup>, et cette désignation de la responsabilité nous rappelle que l'origine reste hors de la mémoire. Nous y reviendrons au chapitre 4.3 traitant le jugement de l'histoire qui a un lien direct avec la mémoire et la façon dont une mémoire collective transforme et défigure le passé. Ici, Lévinas énumère la liste des malentendus concernant l'origine de la responsabilité : il s'agit de l'engagement et de la réminiscence :

Le Moi le renie : ployant sous la charge d'un poids immémorial, le moi inflexible, indéclinable garanti contre toute rayure, supporte l'autre qu'il affronte, parce que, à son égard,

---

<sup>1</sup> LALANDE, André, *op. cit.*, p. 669.

<sup>2</sup> Cf. la notion de nature chez Lévinas : non seulement dans sa confrontation à la grâce en théologie chrétienne (cf. *supra*), mais aussi en soi, par exemple, dans le sens de la *Naturphilosophie* de Husserl et les autres auteurs que Lévinas traite dans *TIPH*. Ensuite, il faudrait parcourir les textes où Lévinas emploie ce terme dans cette signification concrète.

<sup>3</sup> Selon l'expression lévinassienne, cf. *infra*.

<sup>4</sup> Cf. *AE*, p. 121.

il se serait engagé ou, de réminiscence, il aurait assumé, comme anciens et essentiels, des engagements qu'il aurait pris à son insu.<sup>1</sup>

Nous voyons que la réminiscence ou le retour à la commande oubliée n'est pas la façon dont la responsabilité pourrait nous concerner. Lévinas propose la proximité comme une possible formulation du phénomène de l'« an-archie » éthique de la responsabilité :

Dans la proximité du contact se love toute liberté engagée, que, par rapport à la liberté du choix dont la conscience est la modalité essentielle, on dit finie, liberté à laquelle cependant on s'efforce de ramener tout engagement.<sup>2</sup>

Le philosophe montre le rôle et la place de la liberté dans l'ensemble du phénomène, et nous reconnaissons une distinction entre deux libertés : la « toute liberté » et la liberté du choix. Entre autres, cette phrase est un *crux interpretum* car sa structure nous laisse sur notre faim. En comparant cette phrase aux traductions anglaise et allemande, nous pourrions trouver des pistes d'interprétation.<sup>3</sup>

D'ailleurs, la suite du texte continue d'expliquer le phénomène longtemps étudié et décrit :

Etonnée de se trouver impliquée dans le monde d'objets – thème de sa contemplation libre – la conscience cherchera dans sa mémoire le moment oublié où, à son insu, elle s'allia à l'objet ou consentit à s'apercevoir en union avec lui, moment qui, réveillé par la mémoire, redevient, après coup, instant d'une alliance conclue en toute liberté. Réduction qui se refuse à l'irréductible anarchie de la responsabilité pour autrui.<sup>4</sup>

De nouveau, nous voyons les deux termes clés : mémoire (1), liée au « moment oublié », une fiction, et l'alliance (2) qui nous renvoie à l'engagement qui reste pourtant avec toutes ses réserves et ses limites. Le terme d'alliance, lié au questionnement de l'« an-archie » de la responsabilité, nous permet de restaurer un arrière-fond biblique et une allusion à propos du rôle du « prochain » dans les interprétations de l'« autre » et d'« autrui ». Dans les analyses de Jan Marejko, « La rupture d'Alliance dans la dynamique culturelle de la modernité »<sup>5</sup>, nous retrouvons les indices de la compréhension resituée dans l'histoire de la réalité très concrète de l'Alliance, son rôle et sa présence dans la constitution de la société.

---

<sup>1</sup> AE, pp. 121-122.

<sup>2</sup> AE, p. 122. Texte identique à l'édition du 1974.

<sup>3</sup> Trad. en anglais : "In the proximity of contact arises every committed freedom, which is termed finite by contrast with the freedom of choice of which consciousness is the essential modality." *Otherwise Than Being or Beyond essence*, op.cit., p. 76 ; traduction en allemand : "Eingerollt in die Nähe der Berührung ist alle verpflichtete Freiheit, die man im Vergleich zur Wahlfreiheit, dessen wichtigste Modalität das Bewußtsein ist, endliche Freiheit nennt; und doch bemüht man sich, alle Verpflichtungen auf die Freiheit zurückzuführen." Traduction par Thomas WIEMER, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1992, p. 172.

<sup>4</sup> AE, p. 122.

<sup>5</sup> Cf. MAREJKO, Jan, « La rupture d'Alliance dans la dynamique culturelle de la modernité », op.cit.

Dans le court passage de l'*Autrement qu'être* que nous sommes en train d'examiner, on trouve encore deux listes qui encadrent le terme 'proximité' : la première lie la maternité, la vulnérabilité, la responsabilité, la proximité et le contact. Toute la liste renvoie à la sensibilité, on peut le supposer, dans la signification que Lévinas nous a déjà proposée. L'autre liste : « la sensibilité – la proximité, l'immédiateté et l'inquiétude » – part justement de la sensibilité. En comparant ces deux listes, d'ailleurs parmi de nombreuses autres, nous découvrons un changement vers un ensemble qui exclut la responsabilité. Immédiatement, il parlera du sensible, et cette liste contient : « maternité, vulnérabilité, appréhension »<sup>1</sup>. Les champs que Lévinas associe pour cette explication nous découvrent le caractère particulier de la proximité. Elle est donc chargée d'une façon remarquable de toutes sortes d'aspects psychologiques et au-delà de la psychologisation. Dans *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Lévinas prévient le danger et veut nous en préserver. La spatialité de la métaphore montre, à travers des caractéristiques psychologiques, la continuité évidente de cet enchaînement vers un discours éthique. Probablement, cette apparente interdisciplinarité nous aide à mieux situer le discours éthique chez Lévinas : pourquoi alors voudrait-il dire que sa pensée n'est pas éthique ? Evidemment, le contexte de cette phrase dans l'interview de Philippe Nemo parle d'abord de la déconstruction de l'éthique, mais l'auteur démontre à la fois l'immoralité même d'un discours éthique, l'impossibilité de juger car d'ores et déjà dans l'immoral. Paradoxalement, cette absence du discours éthique chez les anciennes sources de Dostoïevski, notamment dans *Les Frères Karamazov*, fait écho à l'énoncé lévinassien. Par exemple, un des auteurs présents dans le roman, saint Isaac le Syrien, souligne justement cette spiritualité où nous sommes déjà coupables et, par cette sorte de vulnérabilité, il nous renvoie au phénomène des larmes.<sup>2</sup> Le mot que Lévinas n'emploie pas dans ses textes est à la base de la représentation de la compassion. Reinhardt Lauth en parle lors de ses analyses du phénomène de la compassion et de la souffrance. Nous y reviendrons dans notre chapitre 3.3, en découvrant la phénoménologie de la bonté.

Pour le moment, en revenant aux « listes » de Lévinas, nous voudrions souligner la nécessité de recourir, en parlant de la proximité, à l'aspect ou au phénomène de la sensibilité. La troisième « liste » ou enchaînement dans ce court passage dévoile encore d'autres aspects :

Maternité, vulnérabilité, responsabilité, proximité, contact – la sensibilité peut glisser vers le toucher, vers la palpation, vers l'ouverture sur..., vers la conscience de..., vers le pur savoir prélevant des images sur l'« être intact », s'informant de la quiddité palpable des choses.<sup>3</sup>

Ce dont on a moins parlé jusqu'à présent et ce qui nous aide à passer aux analyses suivantes, ce sont deux groupes d'attributs. Le premier groupe ou simplement le couple d'attributs – la maternité (1) et la vulnérabilité (2) – dans leur juxtaposition apparemment inhabituelle et inattendue, renvoie à l'ensemble des caractéristiques psychologiques et aux fonctions

---

<sup>1</sup> Cf. AE, p. 123.

<sup>2</sup> Cf. notre sous-chapitre 1.1.4.

<sup>3</sup> AE, p. 122.

biologiques qui concernent une manière particulière mais à la fois très concrète, on pourrait dire essentielle de la responsabilité. Par la suite nous apprendrons que l'exposition à l'autre et la condition de l'otage sont des modes de la vulnérabilité, mais pour le moment passons de l'autre côté du centre de gravitation désigné et défini par le couple « responsabilité-proximité ». Il s'agit de la direction vers le contact, exprimée par le terme 'sensibilité'. Les corrélats renvoient à une direction que peut prendre cette face de la sensibilité : le toucher et la palpation. Ensuite, au second degré, le groupe des corrélats passe par « l'ouverture sur... » et « la conscience de... » en se résumant dans et avec « le pur savoir ». Très brièvement, Lévinas caractérise ce « pur savoir » en tant que « prélevant des images sur l'« être intact », s'informant de la quiddité palpable des choses ». Evidemment, tout cela pour nous prévenir justement du danger de « glisser », comme il le dit lui-même, en dehors de cette piste assez étroite d'un agir éthiquement supportable et admissible.

Pour notre soulagement, Lévinas ajoute, en note au bas de page, un commentaire qui nous est particulièrement précieux car il propose des explications sur notre sujet. Au début, il montre la connexion à une autre question :

C'est en tant que possédées par le prochain – et non pas en tant que revêtues d'attributs culturels – c'est en tant que relique que, au premier chef, les choses obsèdent. Au-delà de la surface « minérale » de la chose, le contact est obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole. Le contact purement minéral est privatif. L'obsession tranche sur la rectitude de la consommation et de la connaissance.<sup>1</sup>

Le questionnement sur la possession et l'obsession par le prochain dont nous avons parlé au chapitre 1.4, revient ici comme précision par rapport à la manière dont l'autre pourrait nous concerner jusqu'à nous conditionner et nous déterminer :

Mais la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible (cf. note précédente [ = « On peut voir et entendre comme on touche ; la citation de la Comtesse de Noailles ]) : le thématique disparaît dans la caresse où la thématisation se fait proximité. Il y a là, certes, une part de **métaphore** et les choses seraient vraies et illusoires avant d'être proches.<sup>2</sup>

La connaissance de l'autre s'avère un obstacle à l'approche du prochain : la proximité devrait échapper à cette thématisation, et pourtant, la caresse en reste un trait important.<sup>3</sup> A la fois, il faut souligner qu'il s'agit plutôt de la disparition du sujet, c'est-à-dire du moi et du « Je » au lieu de la disparition du thématique qui est en l'occurrence l'autre. Si Lévinas dit « la

<sup>1</sup> *Ibid.*, n. 1.

<sup>2</sup> *AE*, p. 122, n. 1. Cf. LINGIS, Alphonso, « Translator's Introduction », dans LEVINAS, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, op. cit., p. xx : « The concept of proximity – encroaching across the distance at which cognition represents, envisions the presence of, its object – was first worked out in the analysis of caress. » Réf. : *Otherwise than Being*, p. 191, n. 10 = *AE*, p. 122, n. 1.

<sup>3</sup> Cf. *AE*, p. 82, n. 1 : « L'intrigue de la proximité n'est pas une péripétie de l'intrigue de la connaissance. »

thématisation se fait proximité », cela signifie la caractéristique d'une situation ou d'une condition intenable. Cet aspect de la proximité rappelle de nouveau le fait que cette disparition se fait justement à cause d'une thématization particulière, peut-être immergée dans une connaissance autre qu'intellectuelle ou rationnelle. Et pourtant, ce n'est pas le lieu où l'autre pourrait disparaître. Il ne disparaît pas dans une connaissance exclusivement intellectuelle :

Mais la poésie du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain ou de la proximité du prochain par excellence.<sup>1</sup>

La phrase parle d'une désignation de la même chose de deux façons ou deux désignations de la même chose. Mais elle parle aussi de deux réalités différentes. Par ce quasi jeu de mots, Lévinas souligne la simultanéité possible de deux regards sur l'autre, et cet autre est concrétisé ici comme « le prochain », probablement en référence au terme biblique. La première proximité pourrait être alors celle du prochain considéré comme un être – un étant – qui se présente d'une manière « ordinaire » : il pourrait être chaque personne humaine. La seconde proximité – qui n'en est pas moins une « proximité par excellence » – vise un prochain particulier.<sup>2</sup> Sans un indice au Tout-Autre éventuel, ce « prochain par excellence » devrait être aussi – ou devrait être plutôt – autrui qui nous regarde d'une façon particulière, qui est placé en face de nous d'une manière essentiellement différente. Probablement, Lévinas recourt à ce jeu de mots pour ne pas revenir à la spatialité de l'approche. Ainsi, le « prochain ordinaire » devient un « prochain par excellence », il devient plus proche que tout dans le monde, il excelle et il est extraordinaire pour exiger les droits de l'asymétrie du seul autre, une responsabilité infinie que nous lui devons alors.

En lien avec les questions de la spatialité se présente une explication des limites d'une connaissance partielle qu'on réduit, mais plutôt uniquement dans cette description – à la palpation et généralement, au touché :

Le savoir sur le dehors des choses *demeure* dans la proximité qui n'est pas « expérience de la proximité », qui n'est pas savoir que le sujet a de l'objet ; ni la représentation du voisinage spatial, ni même le fait « objectif » de ce voisinage spatial constatable par un tiers ou déductible pour moi qui palpe l'objet, du fait de cette palpation.<sup>3</sup>

Cette sorte de palpation est presque impossible dans la plupart des situations ordinaires. Autrui nous échappe non seulement si on essaie de le thématiser mais aussi parce que cette palpation devient inaccessible, surtout dans la culture occidentale. Même serrer la main ou faire le bisou ne perce pas la superficialité de l'approche. Lévinas fait allusion à une palpation

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Entretien », dans AESCHLIMANN, Jean Christophe (éd.), *Répondre d'autrui*. Emmanuel Lévinas, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, 1989, p. 10 : « La proximité du prochain est l'altérité non formelle. »

<sup>3</sup> AE, pp. 122-123. Cf. notre chapitre 2.2 sur les aspects spatiaux de la proximité.

qui s'exerce autour d'un fait lié à la personne, à l'autre. Avant même de le rencontrer, parfois nous commençons de construire un monde autour de lui et à imaginer ce qu'il est en remplissant témérement les vides et le manque d'informations selon notre propre inclination et notre vision du monde. Ainsi, la palpation reste plutôt au niveau psychologique et spirituel. Elle reste à distance de notre regard plus ou moins attentif et la construction de l'image de l'autre se substitue au touché. Ainsi, la proximité reste une approche à distance sans approcher l'autre, ni dans l'espace ni matériellement ni même psychologiquement :

La proximité non thématifiée n'appartient pas simplement à l'« horizon » du contact comme potentialité de cette expérience.<sup>1</sup>

C'est pourquoi les « listes » que nous avons mentionnées auparavant se complètent par d'autres attributs. Cette fois-ci, ces attributs nous mènent dans une direction un peu différente. En ajoutant des termes nouveaux, Lévinas approfondit encore cet aspect de la « proximité non thématifiée » dans le sens d'une rencontre qui ne reste jamais neutre :

La sensibilité – la proximité, l'immédiateté et l'inquiétude qui en elle signifient – ne se constitue pas à partir d'une aperception quelconque mettant la conscience en rapport avec un corps : l'incarnation n'est pas une opération transcendante d'un sujet qui se situe au sein même du monde qu'il se représente ; l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée.<sup>2</sup>

Les termes ajoutés, « l'immédiateté » (1) et « l'inquiétude » (2), accordent une signification complémentaire à la notion de proximité et, à la fois, expliquent une autre notion, l'incarnation, qui, simultanément employée en théologie, suppose déjà une structure anthropologique qui admet une distinction autre qu'exclusivement matérielle de la personne humaine.<sup>3</sup> Le « rapport avec le corps », aussi confortable pour le langage phénoménologique, inscrit dans toute visée une attitude, et cette attitude se définit comme un objet du discours éthique.<sup>4</sup>

La « liste » suivante avec un nouveau terme ajouté nous ramène au vocabulaire de la connaissance :

Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps.<sup>5</sup>

Le « je » non corporel nous renvoie à une autre matérialité de l'espace. La corporéité nécessaire, comment s'inscrit-elle dans l'enchaînement de la proximité ? Dans ce parcours

---

<sup>1</sup> AE, p. 123.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 125 : « incarnation comme un avatar de la représentation de soi » etc.

<sup>4</sup> Cf., par ex., EDE, p. 315 [225] : « L'immédiateté du sensible est événement de proximité et non pas de savoir. »

<sup>5</sup> AE., p. 123.

nous découvrons des liens parfois même insoupçonnés entre les termes spécifiques employés par Lévinas. Ainsi, en précisant le phénomène de la corporéité, Lévinas affirme :

L'expérience sensible en tant qu'obsession par autrui – ou maternité – est déjà la corporéité que la philosophie de la conscience veut constituer à partir d'elle. Corporéité de corps propre signifiant, comme la sensibilité même, un nœud ou un dénouement de l'être, mais qui doit contenir aussi un passage à la signification physico-chimico-physiologique du corps.<sup>1</sup>

Le fait même de se retirer au-delà des limites de la corporéité situe Lévinas dans un courant philosophique assez particulier.<sup>2</sup> Si on veut parler d'une « signification physico-chimico-physiologique du corps », alors, il faut reconnaître que

Vers elle conduit certainement la sensibilité en tant que proximité, en tant que signification, en tant que l'un-pour-l'autre – qui signifie dans le *donner* quand le *donner* offre non pas la superfluxion du superflu, mais le pain-arraché-à-sa-bouche. Signification qui signifie, par conséquent, dans le nourrir, le vêtir, le loger – dans les rapports maternels où la matière se montre seulement dans sa matérialité.<sup>3</sup>

Ainsi se présente la dimension éthique de la maternité. Cette liste des fonctions, actualisée par la nécessité, réduit toute l'idéologisation à une question très pratique et à la fois, elle vérifie la mesure dont la capacité de se sacrifier se met vraiment en acte et accomplit les devoirs de la responsabilité pour l'autre.

Lévinas explique aussi un aspect particulier de l'incarnation que nous devrions examiner pour dévoiler les caractéristiques spatiales de la proximité :

Le sujet dit incarné ne résulte pas d'une matérialisation, d'une entrée dans l'espace et dans les rapports de contact et d'argent qu'aurait accomplis une conscience – c'est-à-dire une conscience de soi, prémunie contre toute atteinte et préalablement non spatiale.<sup>4</sup>

L'expression « entrée dans l'espace » que Lévinas utilise ici nous rappelle nos analyses à propos de l'« entrée dans l'être »<sup>5</sup>. La non-spatialité de la conscience fait mieux comprendre comment le reste du sujet, sa partie non matérielle, peut résister aux impacts de la matière. Paradoxalement, la source grecque rejoint justement ici l'anthropologie biblique. Le platonisme ou mieux, le néo-platonisme lévinassien<sup>6</sup> qui éventuellement pourrait continuer à

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Cf. AE, p. 125 : « Quel que soit l'abîme qui sépare la *psyché* des anciens de la conscience des modernes – l'une et l'autre relèvent d'une tradition de l'intelligibilité [...] » Cf. FRANCK, Didier, « L'âme et le corps », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *op. cit.*, pp. 193-211.

<sup>3</sup> AE, pp. 123-124.

<sup>4</sup> AE, p. 124.

<sup>5</sup> Cf. notre chapitre 1.1.1.

<sup>6</sup> Cf. les précisions terminologiques (non sans humour, surtout à la p. 9) chez NARBONNE, Jean-Marc, *op. cit.*, pp. 9-12.



obéir au commandement en se distanciant de la représentation,<sup>1</sup> met justement l'accent sur l'importance inévitable du corps dans une éthique réaliste :

C'est parce que la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification – et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme Dit dans le système du synchronisme – dans le système linguistique – que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau.<sup>2</sup>

Si on veut poser la question d'où vient le commandement et par où faudrait-il commencer le discours éthique, la réponse chez Lévinas pourrait être toute simple : c'est le visage de l'autre. Ici, toute la spiritualité du visage est encore davantage réduite pour laisser la place à la corporéité, probablement aussi aux besoins les plus élémentaires de l'homme. Il est intéressant pour nous de constater l'expression « le lieu du pour-l'autre » dans cette citation de Lévinas, car lors de nos analyses des aspects spatiaux de la proximité le terme 'lieu' garde aussi sa dimension idolâtrique.<sup>3</sup> Ici, nous devons distinguer la subtile limite entre ce qui est du domaine de la représentation et de la thématization d'une part et de la subjectivité et sensibilité de l'approche d'autrui d'autre part.

Déjà en parlant de la corporéité dans son lien immédiat à la sensibilité, nous avons signalé les questions et même des objections qui apparaissent par rapport à une description précise de la structure psychologique en son lien au corps. Lévinas a mentionné ce problème en rappelant les difficultés relevées par Descartes<sup>4</sup>. Ici, Lévinas revient à cette même question en soulignant une négation :

La proximité d'êtres de chair et de sang n'est pas leur présence « en chair et en os » – n'est plus le fait qu'ils se dessinent pour le regard, présentant un dehors – des quiddités – des formes – offrant des images – images que l'œil absorbe (et dont la main qui touche ou qui tient, suspend – allègrement ou à la légère – l'altérité, en l'annulant par la simple saisie, comme si personne ne contestait cette appropriation).<sup>5</sup>

Cette remarque et l'explication entre les parenthèses nous font exclure de la caractéristique de la proximité une certaine facette de la visibilité du sujet comme une condition qui n'est pas suffisante pour cette approche. Et pourtant, c'est la question principale dans l'analyse de la

---

<sup>1</sup> Cf. « Interdit de la représentation et "Droits de l'homme" » dans RASSIAL, A., RASSIAL, J.-J. (éd.), *op.cit.*, pp. 107-112, réédité dans AT [1995], pp. 129-137. Les autres contributions du colloque, bien que traitant des sujets plus ou moins éloignés de l'essai de Lévinas, méritent d'être consultées.

<sup>2</sup> AE, p. 124.

<sup>3</sup> Cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 15 : « la transcendance du saint au regard du sacré, c'est-à-dire du paganisme des racines et de l'idolâtrie du lieu. »

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 126, n. 1 : « A admirer dans le cartésianisme le geste intellectuel hardi : le corps source du sensible n'a plus rien de commun avec le savoir des idées. Même si on ne suit pas Descartes quant au lien qu'il affirme entre sensibilité et action et au rang qu'il accorde au sensible, désormais l'union de l'âme et du corps n'est pas uniquement obstacle rencontré par la pensée. »

<sup>5</sup> AE, pp. 125-126.

spatialité de la proximité. Par la suite, Lévinas affirme que la subjectivité et la sensibilité doivent être considérées comme le champ où se déroule la rencontre de l'autre.

D'ailleurs, Franck souligne<sup>1</sup> le lien entre la proximité et le toucher, les sens et la sensibilité selon la signification courante de ce mot. Sa proposition vise la signification toujours échappée et échappant de la proximité lévinassienne. Pour lui, la proximité veut être toujours autre chose que celle que nous avons comprise. Il nous conduit toujours plus loin, vers des horizons plus lointains pour prouver et démontrer qu'elle est plus profonde que nous le pensions. Comme plusieurs autres commentateurs, Franck demande si vraiment nous devons toujours avoir cette conscience que notre vision est insuffisante. Par la juxtaposition aux analyses aristotéliennes, il amène le lecteur à admettre les ponts et les passages légitimes entre l'univers inaccessible de l'au-delà de l'être et notre condition humaine.

Par contre, ce côté sensible exclut, paraît-il, l'aspect de la proximité en tant qu'approche considérée sous l'angle éthique et moral<sup>2</sup>. N'est-ce pas la question de la « géométrie euclidienne »<sup>3</sup> ? Sentir l'autre, est-ce la nécessaire condition pour lui faire du bien ? Le sensible reste-t-il au niveau neutre et réduit aux processus biologiques et chimiques expliqués et clairs mais sans aucun sens spirituel ? Alors, quelle serait cette humanité qui pourrait dominer une simple animalité ? Est-ce que, face à la bestialité, elle serait rationalité ? Et puis, à la suite de Rosenzweig, pour Lévinas aussi, ne viendrait-elle pas une négation de cette rationalité incapable de ne pas entrer dans la machinerie de la guerre ? Quel sens au toucher<sup>4</sup> ? Franck répond-il à cette question lorsqu'il annonce la « détermination du toucher comme sens de la proximité »<sup>5</sup> ? Egalement, la citation de J.-L. Chrétien que l'auteur propose dans le bas de page, développe bien cette base aristotélienne du toucher. Franck rappelle aussi que cette révélation « est manifestement savoir »<sup>6</sup>.

La caractéristique du terme 'proximité' est encore plus large. Nous trouvons beaucoup de notions expliquant notre terme en lui ajoutant des significations supplémentaires. Une fois de plus, nous nous référons à l'essai « Langage et proximité »<sup>7</sup> dans lequel Lévinas parle de la proximité en soulignant son aspect kérygmatic (313 [224]) et son lien avec les fonctions de la signification (314 [225] ; 328 [235]) et de la perception (318 [328]). Il la caractérise comme immédiateté (319 [229]) ; "présence anachronique" et obsession (320 [229]) ; le contact "inconvertible en structure noético-noématique" (319 [228] ; 328 [235]) ; l'épiphanie (322 [231]) et manifestation (324 [232]) en liaison avec la notion spécifique du "visage" ; le non-repos et l'inquiétude (321 [230]) ; "la responsabilité comme obsession", "responsabilité

---

<sup>1</sup> FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 77 : « Contact et proximité » ; « une proximité superlative » etc.

<sup>2</sup> Pourtant, cf. EDE, p. 319 [228] : « La proximité par-delà l'intentionnalité, c'est la relation avec le Prochain au sens moral du terme. »

<sup>3</sup> Cf. AE, p. 129.

<sup>4</sup> Cf. EDE, pp. 317 [227] et 328 [235].

<sup>5</sup> FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 78.

<sup>6</sup> Ibid., p. 79.

<sup>7</sup> Cf. EDE, pp. 303-330 [217-236].

qui ne renvoie pas à ma liberté" et "une parenté, lien antérieur à toute liaison choisie" (325 [233]). Parallèlement aux descriptions affirmatives, il la montre comme le contraire de la coexistence et du repos (321 [230]), et de l'intentionnalité ([orthographe de Lévinas] 328 [235]). Lévinas explique la notion de proximité en utilisant les liens avec la communication (329 [236]), "la trace de l'absence" et "la condition de l'otage" où la proximité est juxtaposée à la compassion et au pardon (326 [234]). Nous constatons que certaines caractéristiques sont reprises et développées ultérieurement.

Entre la multiplicité qui se présente avec l'arrivée du tiers et l'unicité d'autrui, rien ne laisse soupçonner cette différence d'une origine possible : car ici, on dirait que la responsabilité commence dans le regard de l'autre, justement parce que ces autres m'obsèdent en autrui. Plus qu'un point de départ et moins qu'une origine – la rencontre de l'un sera une introduction dans ce questionnement sur les rapports éthiques. Néanmoins, l'an-archie subsiste et ne se donne ni dans le cas du « Je-Tu » ni dans le contexte de la société, car :

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.** 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.<sup>1</sup>

Et pourtant, la « naissance » de la justice est localisée dans l'un-pour-l'autre, donc, aussi bien dans la proximité, et laisse soupçonner une source primaire dans le « Je-Tu ». La condition même de la justice est la proximité. A la fois, c'est une façon de définir les limites de la totalité des fonctions sociales qu'un Etat voudrait prétendre assumer. L'argumentation ne part pas de la négation de cette prétention et non plus de la constatation de son impossibilité : nous n'avons qu'à rappeler les réflexions et les conclusions – l'évidence existentielle à l'époque – de Rosenzweig à propos de la Première Guerre mondiale<sup>2</sup>. L'argumentation de Lévinas prend racine plus profondément, derrière ce constat d'une évidence. L'humanisme et l'humanité exprimés par la responsabilité, la proximité et la substitution, cherchent leur sens plus loin, et Lévinas montre que le fait de lier « l'un-pour-l'autre » et la « signification » se base sur une rationalité qui dépasse l'empirisme de l'analyse des échecs d'une rationalité primaire :

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 – ce qui serait une justification de **l'Etat livré à ses propres nécessités**. La justice est impossible sans que celui

---

<sup>1</sup> AE, pp. 247-248. Souligné par nous.

<sup>2</sup> Cf. TI, pp. 5-7, particulièrement p. 6 : « La face de l'être qui se montre dans la guerre » ; cf. MOSÈS, Stéphane, « Préface à la 2<sup>e</sup> édition » dans ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, pp. 9-15. Cf. aussi, par exemple, le « disciple de Lévinas » Bernard-Henry Lévy à propos des conflits qui persistent pourtant même après la chute du mur de Berlin, le documentaire *La déraison dans l'histoire*.

qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas à la « **fonction du jugement** », à la subsumption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. La **justice**, la **société**, l'**Etat** et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre. Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité où l'être, la totalité, l'**Etat**, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte.<sup>1</sup>

Avant le passage au questionnement social chez Lévinas, nous suivons sa liste ou son catalogue des juxtapositions où il considère à juste titre le « Je-Tu » comme des relations déjà sociales. Ici, on pourrait trouver le nœud du problème concernant la distinction entre la situation où deux personnes forment une société exclusive et la réalité de la présence nonréductible du tiers :

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.<sup>2</sup>

Evidemment, nous ne dépassons pas ici les limites de ce chapitre et nous laissons les analyses des fonctions de l'**Etat** à la partie suivante de notre thèse.<sup>3</sup> En n'oubliant pas l'affirmation de Lévinas que l'être même est la guerre<sup>4</sup>, nous abordons plus paisiblement l'impossibilité de la paix dans un registre – si on y reste – ontologique. Mais si on part de la rationalité en tant que sens – et le sens de l'être évidemment, alors, la responsabilité appelée parfois « la bonté folle » sera à la base de toute autre tentative de trouver le sens ailleurs. C'est ainsi que Lévinas poursuit par la question de la « nécessité rationnelle » qui suppose un

*en-deçà* an-archique témoigné – énigmatiquement, certes – dans la responsabilité pour les autres. Responsabilité pour les autres ou communication, aventure qui porte tout discours de la science et de la philosophie. Par là, cette responsabilité serait la **rationalité même de la raison ou son universalité, rationalité de la paix**.<sup>5</sup>

De nouveau, Lévinas souligne l'ambiguïté de deux modèles de socialité, et on pourrait entrevoir un cas où le problème se déclare insoluble. Dans sa pensée, la clarté de l'être

<sup>1</sup> AE, pp. 247-248 [éd. 1974 : 202-203]. Cf. notre chapitre 3.2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 248 [203].

<sup>3</sup> Cf. nos chapitres 3.2 et 3.3.

<sup>4</sup> Cf. WOLF, Ernst, *op. cit.*, pp. 44-45 mais surtout pp. 52-60 : « L'être pur en tant que guerre : la préface de *Totalité et infini* » – une bonne analyse et comparaison à Rosenzweig etc. ; cf. aussi notre 3.2 et 3.3.

<sup>5</sup> AE, pp. 248-249 [203]. Souligné par nous.

pourrait trouver des obstacles insurmontables en voyant l'absence de distinction formelle des notions. Les termes lévinassiens admettent une approximation ou plutôt, une description approximative des phénomènes et des réalités. Probablement, la distinction des modèles se présente à condition qu'il y a partage des fonctions :

La conscience naît comme présence du tiers. C'est dans la mesure où elle en procède qu'elle est encore désintéressement. Elle est l'entrée du tiers – entrée permanente – dans l'intimité du face-à-face. Le souci de justice, du discours thématissant, kérygmétique, portant sur le dit – du fond du dire sans dit, du dire-contact – est l'esprit dans la société. Et c'est parce que le tiers ne vient pas empiriquement troubler la proximité, mais que le visage est à la fois le prochain et le visage des visages – visage et visible – que, entre l'ordre de l'être et de la proximité, le lien est irrécusable. L'ordre, l'apparaître, la phénoménalité, l'être se produisent dans la signification – dans la proximité à partir du tiers. L'apparition du tiers est l'origine même de l'apparaître, c'est-à-dire l'origine même de l'origine.<sup>1</sup>

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le mouvement vers l'autre, tout en restant le fondement de toute autre relation, est corrigé par la présence du tiers ; il est appliqué et contextualisé pour mieux répondre aux exigences de ces autres personnes en cherchant la proportion et la rationalité :

La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage.<sup>2</sup>

En parlant de « l'an-archie » de la responsabilité, nous avons souligné qu'il ne s'agit pas d'une conscience d'être déjà là, dans les fonctions et les devoirs, dans l'impératif comme celui de Kant<sup>3</sup>. Ici, nous revenons à cette même question mais sous un aspect différent :

Il n'est pas, non plus, sans importance de savoir, en ce qui concerne la philosophie, si la nécessité rationnelle que le discours cohérent transmue en sciences et dont la philosophie veut saisir le principe a, ainsi, le statut d'origine c'est-à-dire d'origine de soi ou de présent ou de contemporanéité du successif (œuvre de la déduction logique) ou de la manifestation de l'être ; ou si cette nécessité suppose un *en-deçà*, un pré-originel, un non-représentable, un invisible et, par conséquent, un en-deçà supposé autrement qu'un principe n'est supposé par la conséquence dont il est synchrone.<sup>4</sup>

A la question posée par Lévinas, nous continuons de quérir sa propre réponse dans les pages suivantes de son œuvre. Mais en même temps, nous pouvons nous référer à quelques commentaires qui expliquent la liaison entre le champ du « Je-Tu » d'un côté et de la société en présence du tiers – un tiers élargi, sans doute – de l'autre côté. Ces réflexions nous servent

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 249 [204-205].

<sup>2</sup> *AE*, p. 246. Cf. *AQS*, p. 47.

<sup>3</sup> Cf. WOLF, Ernst, *op. cit.*, pp. 351-399, le chapitre 9 : « La justice entre la Sainteté, le Fanatisme et l'Impératif Catégorique » ; § 7, pp. 383-399 : « Obéir à l'anarchie : fanatisme ou impératif catégorique ? » qui sert de conclusion à sa thèse. Sur Kant, plus particulièrement p. 390.

<sup>4</sup> *AE*, p. 249 [203].

de transition pour le sujet du chapitre suivant, mais néanmoins nous voyons l'importance de leur présence déjà ici, lors du questionnement sur la base ou sur les fondements de l'impératif :

Il y a une pensée du social chez Levinas. Mais là encore en un sens inédit. Il s'agit en fait, comme l'a montré Jacques Rolland [1], d'une pensée de la genèse du social. Parler en termes de genèse signifie énoncer une origine et une histoire. Or il apparaît tout de suite qu'il n'y a pas d'histoire : des expressions comme « l'entrée », ou « l'irruption du Tiers » ne sont pas à entendre au pied de la lettre, comme une succession chronologique d'actes. Pour éviter tout malentendu nous exposerons le rapport social comme une structure où moi, l'autre, et le tiers sont contemporains [2]. Mais cette contemporanéité empirique ne peut être *pensée* qu'à partir d'une relation non empirique et diachronique : le face-à-face. Si l'origine de mon expérience du social suppose tous les autres – mon prochain et le prochain de mon prochain –, la relation de face-à-face est d'avant l'origine : pré-originelle ou an-archique. En ce sens elle est non-réelle et non-vécue.<sup>1</sup>

Lévinas parle de l'expérience pré-originelle. Pour l'appeler expérience, il faut élargir la signification de ce mot. On ne pourrait pas appeler expérience ce dont on n'a jamais vécu. Par contre, de ce qu'on peut retenir de la signification ordinaire, c'est probablement d'abord la deuxième partie de la signification qui concerne les conséquences d'une expérience. Cette expérience, sans se prononcer sur l'origine ou les conditions de sa réception, nous conditionne et nous fait agir différemment. Par rapport à la notion de l'« impératif », elle est moins autoritaire et moins extérieure. Personne ne nous impose les conclusions faites à partir de notre expérience. Notre libre choix nous donne le sentiment que cet impératif ne vient pas des autres, d'une autorité qu'il faudrait accepter – librement ou pas. Mais cette « an-archie » lévinassienne reste-t-elle encore concevable en tant qu'expérience ? Jean-François Rey propose l'itinéraire suivant :

Le réel, le vécu, l'origine procèdent d'une modification de la relation de face-à-face. Il s'agit de remonter en deçà d'une description phénoménologique du rapport social. En direction de quoi ? D'un fondement ? D'une « scène primitive » ? Ce serait déjà conceptualiser ce qui ne relève pas du concept, du savoir. L'empirique du rapport social dit la réversibilité de ce rapport, sa symétrie. Le face-à-face pré-originel est une asymétrie dont le rapport social est la rectification. Mais, plus radicalement, il faudrait montrer en quoi Levinas s'oppose aussi bien à une philosophie de la liberté qu'à une philosophie de la reconnaissance. Cette position constante commande les rapports de l'éthique et du politique.<sup>2</sup>

Bien que nous voyions de plus près cette question dans la partie suivante, il est intéressant pour nous ici, lors de la localisation de nouveaux couples de contraires dans la structure

---

<sup>1</sup> REY, Jean-François, *op. cit.*, 2001, p. 143. [Chapitre III. Le rapport social.] Les références : 1. « Les intrigues du social et de la justice » dans *Esprit*, mai 1984 ; 2. « Prisonnier du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent », *TI*, p. 181.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144.

dynamique que nous essayons de repérer dans la pensée lévinassienne, de suivre la proposition méthodologique de Rey :

Afin de bien mettre en évidence en quoi la reconnaissance est un leurre, à la fois piège de la visibilité et illusion, nous proposons de scinder l'exposé en deux parties : ici même il sera question du désir et plus loin, à propos de l'histoire, nous approfondirons l'explication, commencée ici, avec Hegel. **L'altérité d'autrui**, méconnue par Hegel, est en fait cela même qui, de l'autre, n'entre dans aucune dialectique.<sup>1</sup>

La question de l'histoire ne pourra pas, non plus, être contournée dans nos analyses. L'altérité irréductible – l'essence de l'autre et d'autrui – doit être présente même jusqu'aux approches de l'histoire, dans les généralisations qui ne répondront jamais à la question du jugement. En ce sens, touchant déjà la socialisation (question plutôt d'un cours universitaire mais aussi d'un domaine dans la pensée lévinassienne), la présence de l'autre différent du même entre dans le discours sur l'histoire :

La socialisation empirique des moi uniques ne peut être pensée que sur la base d'une radicale asymétrie, dénivellation, différence de hauteur qui elle-même n'est pas pensée mais éprouvée « comme si **la persécution pour autrui** était au fond de **la solidarité avec autrui** [1] ». Autrui dont je suis l'otage et qui, en ce sens, me dérange jusqu'à la persécution, dénuclée mon centre de référence pour m'assigner à une responsabilité envers lui. Vivre en société avec les autres, c'est apprendre à vivre dans une société « à responsabilité limitée ». Or avant cette limitation il y a bien exposition à une responsabilité illimitée.<sup>2</sup>

Evidemment, les phrases comme « vivre en société » restent bien ambiguës car il ne s'agit pas seulement du contexte social visible mais probablement encore davantage de la présence invisible des personnes autour de nous, des rencontres précédentes et prochaines dans l'espace et dans le temps, des rencontres futures où notre agir reçoit un jugement autre que celui de notre propre conscience morale ou des réflexions sur l'éthique dans notre agir. Pourtant, on pourrait supposer qu'elle serait un point de départ antérieur, sans se soucier de la présence visible ou invisible, dans l'espace ou autrement, dans le temps ou d'une autre manière, finalement dans l'être ou dans l'au-delà de l'être, selon la signification accordée par Lévinas :

Seule cette dernière [une responsabilité illimitée] rend possible un accroissement indéfini de la responsabilité dans le rapport social. Il n'y aurait pas de réciprocité entre *nos* droits et *nos* devoirs s'il n'y avait pas au départ surplus de *mes* devoirs sur *mes* droits. Une telle pensée suppose qu'autrui ne soit pas le « satellite » du moi, comme selon Henri Wallon, l'enfant en fait tout d'abord l'expérience.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Souligné par nous.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 144. La citation : *AE*, p. 130.

<sup>3</sup> *Ibid.* L'auteur fait référence à WALLON, Henri, *L'Évolution psychologique de l'enfant*, Paris, Armand Collin, 1967.

Par la suite, Rey propose une comparaison du « pour autrui » lévinassien aux approches de Sartre et de Hegel. Il y voit une possibilité d'éclaircir les malentendus qui traversent la pensée contemporaine particulièrement sur ce sujet. De nouveau, nous recevons une proposition de la méthodologie interne de sa recherche :

Nous proposerons d'examiner maintenant en quoi cette intrigue pré-originelle de l'un pour l'autre est l'objet d'une méconnaissance dans la philosophie moderne. Pour cela nous évoquerons brièvement d'autres pensées du pour-autrui : celle, contemporaine, de Sartre, mais aussi celle à laquelle se mesure, au sens d'un affrontement, toute l'œuvre de Levinas : la dialectique hégélienne du désir de reconnaissance, sont au fond d'un malentendu qui autorise à penser le rapport social et le politique lui-même dans les catégories de la violence et de la domination. Paradoxalement l'illusion de la reconnaissance qui fait le lit de la violence ne s'émancipe pas pour autant d'une autre illusion : celle de la fusion, de la communauté réconciliée et donc de la disparition du conflit, de la division. Maintenir ouverte la dimension de division du social, telle pourrait être la signification de la notion de « séparation liante » qui, à nos yeux, dirait le mieux le paradoxe de ce rapport que la philosophie moderne cherche, au moins depuis Hegel, à réduire.<sup>1</sup>

Dans le plan du « pour autrui » où la responsabilité est illimitée, il n'est pas question de mesurer et peser mon devoir envers autrui. Il ne s'agit pas d'un impératif mais plutôt d'une évidence. Par contre, selon Sartre, dans cette précieuse analyse de Rey, l'autre joue un rôle différent :

Mon persécuteur, c'est celui qui m'inquiète, me dérange, me poursuit. Se sentir persécuté est un affect qui peut virer en obsession. Tous ces termes sont tirés du contexte d'*Autrement qu'être*. Mais, repris dans le langage courant, ils désignent une expérience d'autrui où curieusement, ce n'est pas Levinas mais Sartre qui use du langage théologique : « Ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre. » Pour Sartre, l'aliénation, qu'est pour lui la présence de l'autre en moi, est « analogue à la faute originelle ». Autrui est mon destin : « Originellement chacun est oppresseur en tant qu'Autre, opprimé en tant que soi. » Nous serions donc en présence, là aussi, d'une pensée bien plus ancienne où l'Autre est l'ennemi du Même.<sup>2</sup>

Les analyses de Rey sont étonnantes et elles montrent bien le contexte de la pensée lévinassienne dans son époque ainsi que par rapport aux grands courants de l'histoire de la philosophie, notamment Hegel et sa vision de l'histoire qui a tant marqué les siècles suivants.

Après s'être rendu compte que l'« être à deux » dans son expression sublime, dans le « pour l'autre », ne comble pas la curiosité de l'« an-archie » et la quête d'origine – même dans les termes de l'hétéronomie et de l'autonomie éthique – nous devons passer à la question suivante. La présence du tiers nous sert-elle uniquement d'agent correcteur de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 145-146. L'auteur cite : SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, p. 321 ; *idem.*, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, pp. 352 et 380.



responsabilité illimitée – la première impression en lisant Lévinas – ou bien, le regard de l'autre me concerne-t-il justement parce que le tiers me regarde par les yeux d'autrui et donc, le tiers serait fondamental à la définition d'un agir ?

### 3. L'arrivée du tiers

#### 3.1 La limite de la responsabilité infinie : la troisième personne et la société

Lévinas attire notre attention sur la différence entre les rapports de deux personnes et ceux de trois personnes et plus. Dans les rapports de deux personnes on voit essentiellement des rapports de l'infini de l'amour, alors que dans les rapports de trois personnes et plus ce sont plutôt des rapports de justice qui apparaissent.<sup>1</sup> Cette explication un peu scolaire simplifierait une réalité beaucoup plus compliquée exprimée par Lévinas dans la fameuse « entrée du tiers »<sup>2</sup>, d'ailleurs formulée toujours d'une façon moins évidente car toujours ramenée au visage de l'autre et à la présence continue du Tiers. La quantité n'est pas essentielle dans l'affrontement avec la société.

Dans son étude *Emmanuel Lévinas, éthique et société*<sup>3</sup>, Pierre Hayat consacre parmi d'autres, trois paragraphes aux échos de la pensée sociologique de Durkheim chez Lévinas :

La clarté avec laquelle Levinas admet la pertinence, au moins partielle, d'une approche "sociologique" des rapports sociaux, ne peut être séparée de l'intérêt qu'il porte à Durkheim. Levinas s'est en effet mis très tôt à l'étude de Durkheim par l'entremise de Maurice Halbwachs dont il suivit l'enseignement à l'Université de Strasbourg entre 1923 et 1928.<sup>4</sup>

Rappelons que Halbwachs<sup>5</sup> était élève de Durkheim et parmi ses œuvres comme *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1938), *Morphologie sociale* (1938) et *La Mémoire collective* (1949, posthume), nous trouvons aussi l'étude *Les Causes du suicide* (1930)<sup>6</sup> où le professeur poursuit les réflexions de Durkheim. En effet, étudiée actuellement dans les sciences sociales comme classique, la pensée de Durkheim se demande si la totalité de la société pourrait être considérée comme une somme des individus. Avec la critique lévinassienne de la notion même de la totalité, il est évident qu'une telle vision de la société est inadmissible pour le philosophe de la différence et de la subjectivité. La somme des sujets ou des individus examinée d'une manière mathématique ne nous amène pas assez loin dans cette recherche, elle nous laisse sur notre faim. Hayat montre la dimension de la psychologie collective dans la perception lévinassienne :

---

<sup>1</sup> Cf. *TI*, p. 298 : « L'amour ne transcende pas sans équivoque – il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux. » De même, *EDE*, p. 33 : « Aimer, c'est exister comme si l'aimant et l'aimé étaient seuls au monde. Le rapport intersubjectif de l'amour n'est pas le début, mais la négation de la société. »

<sup>2</sup> Cf. *AE*, p. 246 ; cf. déjà *PS*, pp. 179-180.

<sup>3</sup> Cf. HAYAT, Pierre, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Editions Kimé, 1995.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>5</sup> Cf. *EI*, p. 16, ainsi que LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas, op. cit.*, pp. 51-62 et 69-72 ; MALKA, Salomon, *La vie et trace, op. cit.*, pp. 39-50 : les passages sur le temps passé à Strasbourg et notamment l'information à propos des professeurs.

<sup>6</sup> Cf. HALBWACHS, Maurice, *Les causes du suicide*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 ; ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, [texte original publ. avec introd., notes et commentaire par Maurice HALBWACHS], Paris, Editions Aubier Montaigne, 1943.

Levinas identifie dans l'œuvre de Durkheim "une élaboration des catégories fondamentales du social (...) partant de l'idée-force que le social ne se réduit pas à la somme des psychologies individuelles" (15). Pour Durkheim, en effet, la société est un être véritable, irréductible à une somme d'individus (16). L'individu devient une personne morale lorsqu'il situe **son pôle de conduite** en dehors de lui-même, pour marquer sa préférence pour le général.<sup>1</sup>

Dans l'interview de Philippe Nemo, Lévinas souligne que la sociologie de Durkheim n'est pas simplement une science expérimentale. Il dit qu'elle peut apparaître aussi comme une « sociologie rationnelle », c'est-à-dire justement comme cette « élaboration des catégories fondamentales du social » selon l'expression citée par Hayat. En reprenant partiellement la citation précédente, voici la précision que Lévinas apporte lui-même :

Comme ce qu'on appellerait aujourd'hui « une eidétique de la société », partant de l'idée-force que le social ne se réduit pas à la somme des psychologies individuelles. Durkheim métaphysicien !<sup>2</sup>

Par la suite, Lévinas montre le lien de cette réalité avec la structure ontologique. Paradoxalement, nous revenons au questionnement de notre chapitre 1.1 où nous avons montré les aspects de l'être dans le contexte de la notion lévinassienne de proximité. Ici, Lévinas souligne :

L'idée que le social est l'ordre même du spirituel, nouvelle intrigue dans l'être au-dessus du psychisme animal et humain ; le plan des « représentations collectives » défini avec vigueur et qui ouvre la dimension de l'esprit dans la vie individuelle elle-même où l'individu arrive seulement à être reconnu et même dégagé.<sup>3</sup>

Comme un long titre explicatif, cette phrase énumère les découvertes étonnantes : « le spirituel », le « au-dessus du psychisme animal et humain » et l'accès à l'individu. Effectivement, Hayat retrouve cette vision que Lévinas hérite de Durkheim :

"Ce qui fait de l'homme une personne, c'est ce par quoi il se confond avec tous les autres hommes, ce qui fait de lui un homme, non tel homme" (17). La façon dont Durkheim considère la dimension spirituelle de l'individu renvoie ainsi à la conception organiciste qu'il se forme de la société considérée comme un tout formé de parties distinctes et solidaires les unes aux autres (18).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.* ; la citation de Lévinas (15) est de *EI*, p. 21 [Fayard, 1982= *EI*, pp. 16-17] et la référence de DURKHEIM (16), de *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Rivière, 1966, p. 169. Souligné par nous.

<sup>2</sup> *EI*, p. 17. A propos de 'eidétique' : dans le sens donné par LALANDE, André, *op. cit.*, p. 273, en précisant qu'il ne s'agit pas des significations comme : I. 'La personne qui perçoit, sans croire à leur réalité, à leur matérialisation, des images d'une netteté, d'une vivacité proche de l'hallucination, un certain temps après les avoir perçues réellement.' Ou : II, 'En caractérologie, personne qui n'intègre pas le réel à son psychisme, qui ne se le représente que comme il se donne.'

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> HAYAT, Pierre, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, *op. cit.*, p. 43. La référence 17 : DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, p. 388. Notons que ce livre contient plusieurs analyses de la totalité sociale. Les questions liées avec celles de Lévinas, cf. aussi 'l'ambiguïté du sacré' pp.

Lévinas accepte-t-il cette 'conception organiciste' de la société ? Apparemment, dans la distinction entre la vision mécaniste et organiciste, Lévinas préfère l'organiciste. Mais, il va plus loin :

La position de Levinas à l'égard de Durkheim est nécessairement complexe. Levinas reconnaît d'abord en Durkheim un "métaphysicien" du social, qui a su montrer qu'une société est structurée comme une totalité. Une totalité sociale a une réalité propre, supérieure aux individus qui la composent. Elle définit le système organisateur d'un groupe social, à travers ses circuits économiques, la logique de fonctionnement de ses institutions ainsi que la structure de l'État (19). Dans ce qu'il nomme "le social de Durkheim", Levinas a en vue la valeur reconnue par Durkheim à l'idée de totalité sociale (20). Pour Levinas, l'intérêt de Durkheim est d'avoir montré que la coexistence des hommes au sein d'une totalité sociale n'était pas seulement un état de fait, mais rendait possible l'élévation des individus à la moralité.<sup>1</sup>

Est-ce que Lévinas n'est pas d'accord avec Durkheim ? Quelle est sa critique ? Tout en montrant les ressemblances et les acceptations, Hayat rappelle :

Levinas reproche à Durkheim d'accorder une confiance excessive aux institutions sociales. Car "la totalité, l'Etat, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur propre compte" (21). Levinas définit de façon polémique la totalité sociale comme un "ordre universel où l'ipséité des êtres s'absorbe ou se consume ou se sublime (...) à leur poste social" (22). Du point de vue de la totalité, les individus ne sont pas considérés pour eux-mêmes, mais à partir de leur œuvre, ils ne sont pas accessibles directement, mais comme les éléments d'un système qui les dépasse (23).<sup>2</sup>

Evidemment, par un autre biais cette affirmation rejoint l'éthique extrêmement exigeante de Lévinas lui-même. La responsabilité infinie et démesurée, lorsque la hiérarchisation et la subordination nous sont imposées dans le regard de l'autre où déjà le tiers « me regarde » et « nous regarde », pourrait laisser peu de place au sujet irréductible ou à moi / à Je. Lévinas n'admet pas la symétrie dans cette relation, mais si tous se subordonnent, n'est-ce pas un nouveau totalitarisme ? Pourtant :

Contre Durkheim, Levinas ne cherche pas l'élément premier de la moralité dans l'élévation de l'individu à l'humanité à travers sa participation à la totalité sociale, mais dans le rapport interindividuel. "La relation sociale n'est pas initialement une relation avec ce qui dépasse

---

537ss. La référence 18 : DURKHEIM, Emile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, op. cit., p. 169.

<sup>1</sup> HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, l'éthique et société*, op. cit., pp. 43-44. La référence 19 = AE, p. 203 ; la référence 20 = TI, p. 250.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 43. Les références : 21 = AE, p. 203 ; 22 = EN, p. 40 ; 23 = TI, p. 192.

l'individu, avec quelque chose de plus que la somme des individus et supérieure à l'individu, au sens durkheimien" (24).<sup>1</sup>

Avec un écho néo-platonicien du mouvement vers l'Un ou les querelles des universaux à propos de la participation, nous désirons arriver à un niveau différent, celui d'une société transformée :

Dans l'Alliance pensée jusqu'au bout, dans une société qui déploie toutes les dimensions de la Loi, la société est aussi communauté.<sup>2</sup>

Oui, il faut prêter attention : Lévinas ne dit pas 'communion'. Il est plutôt négatif envers cette notion.<sup>3</sup> Dans son étude, Hayat suppose que la 'totalité sociale' se soumet à la critique sous un aspect concret :

La critique par Levinas de la totalité sociale vise la réduction du lien social à son expression objective et institutionnelle.<sup>4</sup>

Le lien social, cette notion qui nous échappe et qui doit nous échapper pour ne pas rester dans le domaine du savoir et de la connaissance<sup>5</sup>, n'est pas identifié à l'objectif et l'institutionnel. Pourtant,

En cela, Levinas ne se cantonne pas dans une opposition sécurisante entre le "totalitarisme" et le "libéralisme". La critique de Levinas tend au contraire à alerter les sociétés libérales sur le fait que le "totalitarisme" n'est pas une déviation contingente de l'ordre politique, mais sa menace permanente.<sup>6</sup>

Donc, les deux contraires de la paire 'totalitarisme-libéralisme' n'expriment pas toute l'essence de l'équilibre fragile dans la société établie « en tant qu'Etat ». Le problème ne se situe pas dans le simple manque d'équilibre entre les deux extrêmes. Hayat souligne que

Levinas nous place en effet face à une difficulté : aucune institution ne cherche par elle-même à limiter l'étendue de son autorité. S'il doit y a [*sic* !] avoir une "limite à l'État," cette limite ne s'inscrit pas dans la logique étatique elle-même.<sup>7</sup>

Vraiment, l'Etat ne prévoit pas de limites pour l'extension de son pouvoir. Alors, la question se pose :

---

<sup>1</sup> *Ibid.* La référence 24 = *EE*, p. 161.

<sup>2</sup> *ADV*, p. 106.

<sup>3</sup> Cf. *EE*, p. 162 et le commentaire sur la communion et la collectivité des camarades : TAMINIAUX, Jacques, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans *Herne*, p. 284. Cf. déjà *CDC*, p. 84 : autour d'un troisième terme » ; *PS*, pp. 180-181 ; *TA*, p. 89.

<sup>4</sup> HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, l'éthique et société*, op. cit., p. 43.

<sup>5</sup> Cf. *AQS*, pp. 38-39 ; 58 : « logique de l'ambiguïté » ; 62 ; surtout 70 ; 73-74 ; 83 : « la vérité absolue comporte plusieurs ordres » ; « multiplicité de [...] non-dits [de dix commandements] » etc. à propos des analyses sur l'application des principes de la logique formelle chez Lévinas. Nous reviendrons partiellement à cette question au chapitre 4.1.

<sup>6</sup> HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, l'éthique et société*, op. cit., p. 43.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Comment, dès lors, peut-on envisager qu'un État tolère l'expression publique de la "parole propre"? La parole propre définit en effet la possibilité pour chacun de parler pour soi, et ainsi d'être "personnellement présent" dans sa parole (30). Elle est l'attestation concrète et vivante de la singularité du sujet qui répond de lui-même, sans se soucier outre mesure de la conformité de son discours aux normes d'une institution.<sup>1</sup>

Cette singularité du sujet, est-elle une référence ? Est-elle fondamentale ? Peut-on la prendre comme base pour un enseignement social, pour une description de la société et de l'ordre politique ? En quels termes peut-on le dire ? L'individualité, la bonté, la responsabilité, la proximité et l'amour pourraient-ils être ses concepts corrélatifs<sup>2</sup> sinon ses synonymes ? Et si on ne reste qu'au discours ? Est-ce un discours qui peut contenir le rapport avec l'autre ? Peut-il contenir toute l'attitude et tout ce que je fais ? Si le passage de la singularité du sujet, d'abord appuyé ou exprimé dans le discours, nous amène à la question du jugement et le 'jugement du jugement'<sup>3</sup>, notre vision du jugement serait plutôt liée à la nécessité de la réconciliation et là, le discours singulier devient ambivalent en passant au registre démocratique dans le sens de la liberté de la parole et dans le sens de la foule sans repères dans un ensemble plus vaste des besoins humains :

Le discours politique se referme sur lui-même, disqualifiant par avance la libre parole. "On ne peut plus parler car personne ne peut plus commencer son discours sans témoigner aussitôt d'autre chose que de ce qui se dit" (33). La société ne peut être jugée lorsque tout jugement personnel est par avance "jugé" par les institutions, les circonstances ou les conditions objectives d'existence. Dépossédé du sens de sa parole et de ses actes, aliéné, le sujet se trouve ainsi piégé. "On hésite à juger ce monde parce que (...) par ma bouche parle peut-être un autre qui m'a séduit ou m'a acheté" (34).<sup>4</sup>

Nous reviendrons à la question du jugement à notre chapitre 4.3. Avant de passer au processus qui rendra plus neutre celui qui décide de l'action, restons encore dans cette tentative de définir le sujet de l'action. A partir de l'« énigme ontologique », Lévinas pose la question de la légitimité des institutions qui se justifient de par leur propre violence :

La présente étude<sup>5</sup> [...] demande si tout sens procède de l'*Essence*<sup>6</sup>. La subjectivité y puise-t-elle le sien pour s'accuser, dès lors, lutte pour l'existence et pour se laisser séduire par la puissance du pouvoir, en guise des violences du nationalisme, même quand elle prétend hypocritement n'être *qu'au service* de l'*Essence* et ne pas vouloir le vouloir ? Le vrai problème pour nous autres occidentaux, ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étioler dans la non-résistance au Mal –

<sup>1</sup> *Ibid.* La référence 30 = *TI*, p. 273.

<sup>2</sup> Cf. les corrélats.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 44.

<sup>4</sup> *Ibid.* La référence 33 = *DL*, p. 266 et un commentaire assez long ; il s'agit du rapport secret de Khrouchtchev. La référence 34 = *DL*, p. 326. Cf. aussi *IH*, p. 145.

<sup>5</sup> *I.e.*, *TI*.

<sup>6</sup> Note de Lévinas *AE*, p. 3, n. 1 : « Le terme *essence* – que nous n'osons pas écrire *essance* – désigne l'*esse* distingué de l'*ens* – le processus ou l'événement d'être – le *Sein* différent du *Seiendes*. »

puisse **éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même**. La guerre à la guerre ne perpétue-t-elle pas ce qu'elle est appelée à faire disparaître pour consacrer, dans la bonne conscience, la guerre et ses vertus viriles ? Il faut reconsidérer le sens d'une certaine faiblesse humaine et ne plus voir dans la patience uniquement l'envers de la finitude ontologique de l'humain. Mais pour cela 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'oppression.<sup>1</sup>

Comme nous venons de le souligner, le tiers est considéré non pas simplement comme une troisième personne qui entre et qui s'ajoute à un couple. La signification de ce terme chez Lévinas est plus spécifique :

Le face à face n'est pas une modalité de la coexistence, ni même de la connaissance (elle-même panoramique) qu'un terme peut avoir de l'autre, mais la production originelle de l'être vers laquelle remontent toutes les collocations possibles des termes. La révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage.<sup>2</sup>

Dans notre chapitre 3.3 nous verrons de plus près cette question des limites de l'Etat et de la société institutionnalisée. Ainsi, le terme de bonté apparaît comme une condition nécessaire de la socialité. Par conséquent, la somme des personnes autour de nous n'est jamais réduite à une masse indifférente :

La bonté ne rayonne pas sur l'anonymat d'une collectivité s'offrant panoramiquement pour s'y absorber. Elle concerne un être qui se révèle dans un visage, mais ainsi, elle n'a pas l'éternité sans commencement. Elle a un principe, une origine, sort d'un moi, est subjective. Elle ne se règle pas sur les principes inscrits dans la nature d'un être particulier qui la manifeste (car ainsi encore elle procéderait de l'universalité et ne répondrait pas au visage), ni dans les codes de l'Etat. Elle consiste à aller là où aucune pensée éclairante – c'est-à-dire panoramique – ne précède, à aller sans savoir où. Aventure absolue, dans une imprudence primordiale, la bonté est la transcendance même. La transcendance est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage.<sup>3</sup>

Bien qu'il existe déjà une phénoménologie de la bonté, donc expliquant les limites de l'Etat et des institutions, cette liste caractérise néanmoins aussi la société. Si nous disons : la limite de la responsabilité, il s'agit aussi d'une transformation. La responsabilité ne diminue pas lorsque le tiers arrive. Elle reste au moins aussi exigeante qu'auparavant, en ajoutant la responsabilité pour la justice, car les « autres » sont plusieurs dorénavant.

---

<sup>1</sup> *AE*, pp. 271-272 [p. 223, éd. 1974].

<sup>2</sup> *TI*, p. 341.

<sup>3</sup> *Ibid.*

L'entrée du tiers, une entrée permanente dans l'intimité du face-à-face, rappelle la présence du tiers, ramène la conscience dorénavant comme désintéressement<sup>1</sup> au souci de justice. Jean-François Rey résume ainsi cette règle souvent répétée par Lévinas :

A ma condition d'otage de ma responsabilité pour autrui, le politique introduit une régulation, une pause, un ordre différent.<sup>2</sup>

Vraiment, lorsque le tiers nous rejoint, il apporte avec lui tout un ensemble de problèmes. Ainsi, se présente la question de l'Etat.

---

<sup>1</sup> Cf. *AE*, p. 249.

<sup>2</sup> REY, Jean-François, *op. cit.*, p. 14. Cf. *HN*, p. 156. Cf. DEKENS, Olivier, *Politique de l'autre homme*. Lévinas et la fonction politique de la philosophie, Paris, Ellipses, 2003, p. 7 ; cf. n. 2.



### 3.2 Les conditions de l'Etat en tant qu'institution de la justice

Dans les chapitres précédents, nous avons mentionné quelques aspects de la pensée lévinassienne qui concernent la question de l'Etat. Au chapitre 2.3, nous avons cité les conclusions de l'*Autrement qu'être* où Lévinas affirme que l'Etat n'est pas la fin en soi<sup>1</sup>. Toutes ses fonctions devraient être subordonnées à un autre but. Mettre en harmonie des forces antagonistes n'est qu'une partie d'un projet plus vaste.<sup>2</sup> Le fait même qu'il exige la proximité comme condition nécessaire pour réaliser la justice prouve que l'Etat ne peut pas être réduit à une somme des fonctions – sans pourtant le diviniser ou le soumettre à l'idolâtrie<sup>3</sup>. Le jugement<sup>4</sup> en tant que fonction de l'Etat ne serait pas non plus un mécanisme exclusif d'organisation. Mettre en ordre la société, la protéger, la "gérer", même la nourrir<sup>5</sup> – tout cela paraît insuffisant pour Lévinas. A la suite de Rosenzweig, Lévinas rappelle l'échec de la rationalité lorsqu'elle reste toute seule dans le processus de la formation ou de la construction de l'Etat. De même, cette rationalité sera insuffisante pour arriver à un ordre international ainsi que pour garder une certaine « paix perpétuelle », selon l'expression reprise par Kant.<sup>6</sup>

Par la suite, les analyses de Pierre Hayat nous ont rappelé que Lévinas s'inspire en grande partie de la pensée de Durkheim en affirmant son « idée que le social est l'ordre même du spirituel »<sup>7</sup> tout en critiquant sa vision de l'Etat proche de la totalité<sup>8</sup>. Ainsi, Hayat nous invite à dépasser la « logique étatique »<sup>9</sup> qui nous ramène à l'Etat lui-même et non pas à l'autre ou à autrui. La violence démasquée dans l'*Autrement qu'être*<sup>10</sup> était déjà devinée lors des constatations de la *Totalité et infini* : la bonté ne peut pas être inscrite dans les codes de l'Etat<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. AE, pp. 247-248.

<sup>2</sup> Cf. HN, p. 185 et le commentaire : Cf. CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, op. cit., p. 123. Sur l'Etat selon Lévinas, cf. *ibid.*, pp. 119-124.

<sup>3</sup> Cf. DSAS, p. 146 ; ADV, p. 84.

<sup>4</sup> Cf. les lectures talmudiques sur le sanhédrin / tribunal et les limites de « l'institution suprême de la justice » : par ex., QLT, pp. 155-160 ; 164 ; 170. Cf. aussi AE, pp. 247-249. Cf. MANDERSON, Desmond, *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2006, pp. 73-97.

<sup>5</sup> Cf. DSAS, pp. 76-78 ; LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », op. cit., p. 204 : « Le moi travaillant pour un monde dont il s'exclut. » Et surtout : « L'identité juive prononcée par le premier homme qui, dans l'histoire du monde, veut nourrir le monde, tout cela n'est pas un idéalisme utopique et abstrait, tout cela n'est pas seulement une conception métaphysique, mais une vocation permanente et concrète, la plus actuelle qui soit. »

<sup>6</sup> Cf. AE, p. 249 : la responsabilité et « rationalité de la paix ». Cf. DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 154.

<sup>7</sup> Cf. EI, p. 17. Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », op. cit., p. 204 : « "Les besoins matériels d'Autrui sont mes besoins spirituels", disait Reb Israël Salanter de Lituanie. »

<sup>8</sup> Cf. HAYAT, Pierre, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, op. cit., p. 43.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>10</sup> Cf. AE, pp. 271-272.

<sup>11</sup> Cf. TI, p. 341. Cf. aussi *ibid.*, pp. 335 [« justice impersonnelle » ; « subjectivité du moi en tant que seule source possible de bonté »] ; 342 [famille ; « universalité anonyme de l'Etat » ; « irréductibilité du personnel à l'universalité de l'Etat »] ; 342-343 : Hegel ; l'importance de la famille face à l'Etat, il s'agit des dernières pages de TI.

Dans la totalité de l'histoire, l'Etat devient « l'incarnation » de l'Esprit ou de la Raison.<sup>1</sup> Comment Lévinas argumente contre un tel Etat englobant ? Propose-t-il des conditions pour l'Etat juste ? Oui, l'Etat est l'institution même de la justice, une justice institutionnalisée :

S'il n'y avait pas d'ordre de Justice, il n'y aurait pas de limite à ma responsabilité. Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice ; mais si on parle de justice il faut admettre des juges, il faut admettre des institutions avec l'État ; vivre dans un monde de citoyens, et non seulement dans l'ordre du face à face. Mais, en revanche, c'est à partir de la relation avec le Visage ou de moi devant autrui qu'on peut parler de la légitimité de l'État ou de sa non-légitimité. Un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État. Alors que dans la vision de Hobbes – où l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limite à l'État.<sup>2</sup>

Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent, la responsabilité asymétrique, infinie et illimitée pour l'autre ne se subordonne qu'au tiers qui arrive, qui est déjà là et qui me regarde dans les yeux de l'autre. A partir du questionnement qui doit être le premier servi et qui a la priorité, la justice commence son ordre.

Qu'est-ce que Lévinas dit de l'Etat en tant qu'institution de la justice ? Quels sont les points essentiels pour définir son enseignement ? D'abord, en suivant notre schéma, il faudrait souligner qu'on perçoit deux lignes parallèles dans la recherche des conditions déterminant l'Etat.<sup>3</sup>

L'une, comme nous l'avons indiqué aux chapitres précédents, part de la conscience de la nécessité de la justice mais dans la vision lévinassienne, il s'agit de la justice issue de « l'énormité de la responsabilité »<sup>4</sup>. Cette justice définit les limites d'une responsabilité démesurée qui veut tout donner à l'autre, jusqu'à la substitution et le sacrifice. Mais, comme nous le voyons dans la « métaphore » d'arrivée du tiers, ma responsabilité doit être intelligente et sage pour bien distribuer [partager] cette démesure.

---

<sup>1</sup> Cf. *TI*, p. I [« Préface à l'édition allemande »] et pp. 5 ; 228-229 ; 343. Cf. ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.*, pp. 23-24 : « Hegel » ; pp. 461-466 : « Guerre sainte » ; « Paix mondiale » ; « Peuple et Etat » ; « Le droit dans l'Etat » ; « La violence dans l'Etat » ; « Guerre et révolution ». Cf. le commentaire chez MOSÈS, Stéphane, *Système et révélation, op. cit.*, pp. 221-227 : « Critique de l'Etat » avec les sous-chapitres « L'Etat et le droit » ; « L'Etat et la violence » ; « Vraie et fausse éternité ». Cf. ZANK, Michael, « Les conceptions politiques de Rosenzweig », dans BIENENSTOCK, Myriam (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig*. « Nous et les Autres », Paris, Editions de l'Eclat, 2001, pp. 208-220 ; sur son livre « Hegel et l'Etat », cf. pp. 216-220.

<sup>2</sup> *EN*, p. 115. La littérature secondaire sur cette question : NDAYIZIGIYE, Thaddée, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Bern / Berlin [etc.], P. Lang, 1997, pp. 464ss : « Problématisation lévinassienne de l'Etat sorti de la limitation de la violence des hommes » ; pp. 467ss : « L'Etat pensé autrement dans la philosophie de Lévinas » ; pp. 484ss : « L'Etat libéral » ; etc.

<sup>3</sup> Cf. CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain, op. cit.*, p. 123 : « Lévinas entend maintenir sur ce point l'idée d'une différence entre la justice sans révélation, celle du droit romain par exemple, et celle de la Révélation où, pour la première fois selon lui, "il s'agit des droits de l'autre avant les miens". » Sur la notion de justice, cf. CALIN, Rodolphe, SEBBAH, François-David, *op. cit.*, pp. 42-44, notamment, ces deux significations, p. 42 : « La Justice prend chez Lévinas deux sens distincts voire opposés. »

<sup>4</sup> Cf. *QLT*, p. 51 ; cf. *ibid.*, pp. 181-182.

La seconde ligne essaye de discuter avec ceux qui se retrouvent de l'autre côté de la « bordure des roses »<sup>1</sup>. Etant donné que la responsabilité pourrait ne pas être évidente dans une morale réduite et à la fois coupée de la tradition biblique, Lévinas part d'un autre point. Il se demande si une morale ou une éthique est possible sans une référence hétéronome.<sup>2</sup> Dans cette autonomie, l'ordre pourrait être établi à partir de la situation présente et se baser sur une expérience historique moins lointaine ou ignorante. Dorénavant, elle se présente comme une tradition, mais une tradition différente. Alors, dans cette situation abstraite :

La nécessité de justifier l'arbitraire ne tient d'ailleurs qu'à l'échec subi par le pouvoir arbitraire. *La spontanéité même de la liberté ne se met pas en question* – telle semble être la tradition dominante de la philosophie occidentale. Seule la limitation de la liberté serait tragique ou ferait scandale. La liberté pose un problème uniquement parce qu'elle ne s'est pas choisie. L'échec de ma spontanéité éveillerait la raison et la théorie. Il y aurait une douleur qui serait mère de la sagesse. L'échec m'amènerait à mettre frein à ma violence et introduirait de l'ordre dans les relations humaines, car tout est permis sauf l'impossible. Surtout les théories politiques modernes, depuis Hobbes déduisent l'ordre social de la légitimité, du droit incontestable de la liberté.<sup>3</sup>

Est-ce une solution suffisante ? Par la suite, Lévinas entre dans la phénoménologie du visage. Cette hétéronomie de l'autre pourrait être considérée aussi bien comme existentielle que biblique. D'abord, existentielle pour ne pas dire abstraite, mais justement la concrétude du visage nous prouve le contraire. Ensuite, elle est biblique car le visage en tant que terme biblique et talmudique nous fait des références à la tradition. Dans la lignée « autonome », il paraît que l'institution de l'Etat selon Lévinas peut avoir une alternative à celle de Hobbes :

L'oubli de soi meut la justice. Il n'est pas dès lors sans importance de savoir si l'Etat 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 et s'il peut se passer d'amitiés et de visages. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas insaturation d'une guerre avec bonne conscience.<sup>4</sup>

L'attitude envers l'autre est importante à ce moment même : la construction du système dépend de la manière dont ses éléments sont traités. Qui est cet élément pour Lévinas ? Au

---

<sup>1</sup> Cf. l'expression biblique (*Ct* 7, 3) dans la lecture talmudique : *QLT*, pp. 174-175 ; le début du commentaire : p. 163 ; cf. aussi *ibid.*, p. 51 : « les hommes ne forment pas encore une humanité » ; « une humanité inégalement évoluée » ; p. 106 : la distinction entre les *bogdim* – « infidèles rompant un pacte fondamental » et *yecharim* – « les hommes droits ».

<sup>2</sup> A la fois : « La morale commence en nous et non pas dans les institutions qui ne peuvent même pas toujours la protéger. » [*QLT*, p. 174.]

<sup>3</sup> *EDE*, pp. 175-176 [243-244]. Cf. aussi *LC*, pp. 75ss : « Guerre, Administration, Etat ». Les questions restent les mêmes : en quel sens l'Etat est-il violent ? peut-on garder l'ordre autrement qu'avec la violence ? où est la limite de la violence de l'Etat ? Les recherches sur la critique lévinassienne de Hobbes : ABENSOUR, Miguel, « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas », dans HALPÉRIN, Jean ; HANSSON, Nelly (éds), *op. cit.*, pp. 120-133 ; BOUNDJA, Claver, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas*. Histoire et eschatologie, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 23-24 ; CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, *op. cit.*, p. 112 ; REY, Jean-François, *op. cit.*, pp. 201-215.

<sup>4</sup> *AE*, pp. 248-249 [203].

chapitre précédent, nous avons essayé de répondre à cette question, et nous constatons que l'altérité de l'autre reste toujours irréductible chez Lévinas. Mais, la question posée, arrivons-nous à définir – plus ou moins approximativement – le rôle qu'un individu peut jouer dans la société et dans l'Etat comme sa prolongation et en tant qu'institution en garde de la justice sociale ? Lévinas se prononce quant au statut de l'autre dans le contexte de la société et de l'Etat :

Besoin de celui qui n'a plus de besoins – il se reconnaît dans le besoin d'un Autre qu'est Autrui, qui n'est ni mon ennemi (comme il l'est chez Hobbes et Hegel), ni mon complément, comme il l'est encore dans la *République* de Platon qui se constitue parce que quelque chose manquerait à la subsistance de chaque individu.<sup>1</sup>

La justice, particulièrement dans les lectures talmudiques, en réfléchissant au le contrat et sur les limites de la responsabilité de l'entrepreneur<sup>2</sup>, mais aussi dans les textes « philosophiques », reste au centre de cette discussion.

Le sujet de notre chapitre est déjà bien étudié. La bibliographie secondaire sur Lévinas nous propose de nombreuses recherches sur la question de l'Etat dans la pensée lévinassienne. Dans la *Difficile justice*, un colloque entièrement consacré à la question du tiers et de la justice chez Lévinas, nous trouvons plusieurs discussions cherchant une réponse relative aux conditions de la justice. De même, dans sa recherche sur la justice et le langage<sup>3</sup>, Wolf consacre plusieurs passages aux institutions et à l'Etat en soulignant que l'éthique déborde la justice institutionnalisée.<sup>4</sup>

Ces publications sont moins basées sur les éditions récentes des carnets et des conférences, c'est pourquoi il y a moins d'études sur les origines de cette question ainsi que dans les inédits.<sup>5</sup>

En résumant, nous pouvons citer une conclusion de Boundja avec laquelle nous sommes tout à fait d'accord :

---

<sup>1</sup> *EDE*, p. 193 [269].

<sup>2</sup> La lecture talmudique sur le contrat et sur la responsabilité de celui qui engage les ouvriers : cf. *DSAS*, pp. 11-53 : « Première leçon. Judaïsme et révolution », plus particulièrement, pp. 15-18 ; 20-22.

<sup>3</sup> WOLF, Ernst, *op. cit.*

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 371-375. Sur l'Etat, cf. pp. 139-141 (la tyrannie et la libération) ; p. 148 (sur l'Etat libéral et l'hitlérisme) ; pp. 156ss (Hobbes-Lévinas, cf. n. 72 sur les commentateurs de cette question) ; p. 163 (de nouveau, comme à la p. 156, les « cruautés commises par l'Etat », cf. *LC*, p. 97, *HS*, p. 166-167) ; pp. 165ss (l'Etat libéral) ; pp. 178ss (l'égalité et le totalitarisme) ; pp. 273ss (le commentaire sur « L'Etat [est] issu de la **proximité** », *AE*, p. 251), pp. 381-384 (sur le renversement du système dans le cas où l'Etat n'est pas totalitaire), p. 387 : "le deuxième Lévinas nous dit : « 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 » [sauf dans le sens où l'Etat non-hobbesien limite la responsabilité – EW]". Cf. aussi BENSUSSAN, Gérard, *Ethique et expérience. Levinas politique*, Paris, La Phocide, 2008, pp. 26-27.

<sup>5</sup> Nous pouvons mentionner quelques indices que Lévinas laisse percevoir dans ces "inédits", par ex. : *CDC*, p. 271 ; *PS*, pp. 180-181 ; 183 ; 198 ; 256.

Lévinas pense un Etat décentré, un Etat qui ne porte pas en lui-même son centre de gravité. L'Etat décentré, c'est l'Etat sans cesse soumis au jugement extérieur de la proximité, du pour-autrui. Mais en aucun cas la proximité comme instance critique de l'Etat ou le Tribunal n'est appelé à vivre pour soi, à peser pour son propre compte. Il en va de même, par extension, pour toute institution d'Etat. Toutes les institutions politiques doivent se dépasser vers une dimension d'invisible que la mise en scène du jugement « au tribunal » occulte le plus souvent.<sup>1</sup>

Au début, l'Etat en tant qu'institution pour protéger la justice est conçu et considéré d'une façon plutôt positive et bonne. Les objections viennent ensuite : le totalitarisme comme conséquence. C'est ainsi la preuve que la direction prise et le départ n'était pas bons. Ainsi nous devons prendre conscience que l'Etat ne suffira pas, qu'il y aura toujours une nécessité de penser aux manques et aux imperfections de l'institution.

---

<sup>1</sup> BOUNDJA, Claver, *op. cit.*, p. 26.

### 3.3 La délimitation du totalitarisme

#### 3.3.1 La bonté

L'optimisme passager de jadis dans le domaine de la justice universelle s'est changé au cours du XX<sup>e</sup> siècle en un étonnement devant l'évidence que la justice et l'équité parfaites sont utopiques ou impossibles.<sup>1</sup> Les penseurs de la justice comme John Rawls, Charles Taylor, Richard Nozick et de nombreux autres proposent des formules pour l'application de la justice.<sup>2</sup> D'autres, comme Will Kimlicka ou Alasdair MacIntyre sont devenus des classiques en démontrant l'incompatibilité des chemins pour arriver à un consensus. L'impossibilité de réconcilier les visions sur la justice est au centre de tous les conflits et de toutes les querelles malgré leur apparente diversité. Pour sortir du cercle vicieux, ce fameux *circulum vitiosus* de la vengeance, suffit-il de payer une somme ou de passer un temps déterminé en prison? La faute est-elle effacée?<sup>3</sup> Et, d'un autre côté, pour rendre compte de l'infini de la dette envers l'autre peut-on exiger une culpabilité destructrice? L'équité et la justice impossibles et pourtant nécessaires, quel choix nous laissent-elles? Dans l'impasse des situations quotidiennes, entre la criminalité et une simple impolitesse ou un manque d'attention, reste comme remède la seule bonté utopique.

Dans les textes de Lévinas, nous trouvons des passages où il parle de la bonté ; il l'explique et nous aide à mieux comprendre sa place dans le mouvement éthique.<sup>4</sup> François Poirié, dans son introduction aux interviews de Lévinas, fait un bon résumé sur la notion de bonté chez le philosophe de l'éthique « an-archique ». Tout d'abord, il met en garde contre une lecture superficielle et les premières impressions qui ne relèvent que d'un niveau purement émotionnel ou rhétorique du texte :

Une précision s'impose en ouverture de ce chapitre [sur la bonté], qui dissipera, je l'espère, toute lecture naïve de Lévinas lorsqu'il affirme, dans des formules que lui-même reconnaît

---

<sup>1</sup> Cf. la formule de Gustav Radbruch. S'agit-il d'une illusion du rationalisme ? Cf. PLOURDE, Simonne, « E. Lévinas. La responsabilité originaire ou l'ordination à la bonté », *op. cit.*, pp. 9-29.

<sup>2</sup> Cf. les comparaisons de la proposition lévinassienne avec celles de quelques autres auteurs au chapitre 3.1.

<sup>3</sup> Partiellement, nous revenons ici à la thématique du chapitre 3.1 : « La limite de la responsabilité infinie : la troisième personne et la société ». Par la suite, nous verrons le retour du même questionnement aux chapitres 4.1, 4.2, 4.3 et à la conclusion, « Difficile pardon ». Sur la question de la culpabilité [vs. *vinna* chez Dostoïevski] cf. chapitre 1.1.4 ; sur la responsabilité et la « culpabilité » illimitée chez Dostoïevski, cf. LAUTH, Reinhard, *op. cit.*, pp. 380-398 [397], le chapitre « Schuld und Sühne » ; par ex., p. 380 : « Wenn wir überhaupt mit der Existenz des Bösen und mit der Schuld der Menschen fertig werden wollen, müssen wir unsere eigene Schuld erkennen und von ihr ausgehen. » D'ailleurs, Lévinas réfléchit sur la notion de la culpabilité assez tôt : « Innocence – ne peut pas être décrite psychologiquement. Il y a des pharisiens qui se sentent dans leur droit – qui n'ont rien à se reprocher – très sincèrement. Ils sont d'accord avec eux-mêmes. Leur culpabilité est objective. D'où le contraire de l'innocence enfantine. Non pas au sens freudien. Il est possible que psychologiquement l'enfant soit innocent. Mais l'innocence ne se définit pas psychologiquement. Pêché originel – dans ce sens seulement. » [CDC, p. 85.] Cf. BARANOVA, Jüratè, « Emmanuel Levinas. Concept of désintéressement: A Philosophical Interpretation of Fyodor Dostoyevsky's Concept of Guilt », dans *Logos* n°40 2005, pp. 196-213. En ce sens, dans le contexte du chapitre suivant, 4.1, une question pourrait être posée : la culpabilité est-elle un « moteur » pour le mouvement vers le bien ?

<sup>4</sup> Cf., par ex., *EL*, pp. 39-41 ; *TI* ; *AE* etc. Cf. CHALIER, Catherine, « Equité et bonté », dans GANDON, Odile (dir.), *La charité : l'amour au risque de sa perversion*, Paris, Autrement, 1993, p. 31.

comme extrêmes et impossibles à détacher de leur contexte, la gratuité et le désintéressement de la Bonté, ou « la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui. »<sup>1</sup>

Cette souffrance, en poursuivant la trame asymétrique et non réciproque des relations « Je-Tu » en tant que « pour-l'autre », est un point de référence dans la structure dynamique de l'agir et notamment la paire bonté-justice qui articule la responsabilité dans un contexte social. Ici, Poirié résume ce mouvement :

C'est la présence de cet élément de bonté – exigence pour soi, indulgence pour autrui – qui rend juste et humaine la Justice. Si cet élément vient à disparaître, la Justice n'est plus qu'une force aveugle, dangereuse. Mais, et il faut souligner ce point, la Justice doit rester rigoureuse, inflexible ; elle juge en toute impartialité et équité. Seulement, après la Justice, la Bonté peut intervenir de nouveau. C'est ce qui permet de traiter le coupable avec humanité. Lévinas insiste sur l'importance, par exemple, de donner aux prisonniers la télévision dans leur cellule... Humaniser la Justice, avoir conscience que la Justice n'est jamais assez juste...<sup>2</sup>

Au chapitre 1.1.4, nous avons essayé de parcourir les différents aspects de « l'an-archie » de la responsabilité. Ensuite, au chapitre 1.4, nous avons vu la façon dont l'autre peut me conditionner et même me déterminer, comment le commandement peut être inscrit, selon Lévinas, dans le visage même d'autrui. En tant qu'impératif, ce commandement est redevenu une situation fondamentale du « Je-Tu » de la proximité dont nous avons reconnu l'« hétéronomie » au chapitre 2.2. Finalement nous revenons ici à cette question et avec Poirié nous constatons :

Face au visage d'autrui, faible et nu, deux sentiments naissent, contradictoires : la violence (meurtrir autrui), la bonté (prendre soin de lui).<sup>3</sup>

Nous avons un peu moins souligné cette dualité de la signification du visage lors des analyses précédentes, notamment au chapitre 1.4 et 2.2 à propos de la signification du visage dans la relation éthique. Ici, Poirié revient sur cette question et, en résumant la phénoménologie très vaste du visage présentée par Lévinas, montre que l'ambivalence même de cette signification laisse la contradiction sous une certaine tension :

Dans l'asymétrie du Je-Tu, le visage d'autrui énonçait un « Tu ne tueras point » purement moral. De fait, je peux tuer autrui mais une Loi non édictée – un interdit – m'empêche de le faire. En même temps, « Autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage ». Le visage

---

<sup>1</sup> *EL*, p. 39 ; la citation de Lévinas : « Paix et Proximité » dans *CNS*, n° 3, repris dans *AT* [1995], pp. 138-150. Cf. « La souffrance inutile » dans *EN* [1993], pp. 100-112. Cf. LAUTH, Reinhardt, *op. cit.*, pp. 398-405 [404], le chapitre « Der Sinn des Leidens ».

<sup>2</sup> *EL*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid.*

d'autrui est donc ce qui rompt la violence, entendue non plus comme pulsion meurtrière mais comme une insouciance, une indifférence, un égoïsme.<sup>1</sup>

Le passage de la *Difficile Liberté* que Poirié cite ici, est comme une ébauche de la phénoménologie de l'épiphanie du visage beaucoup plus approfondie et élaborée surtout dans la *Totalité et infini*<sup>2</sup>, mais aussi dans l'*Autrement qu'être*<sup>3</sup>. Ainsi,

Voir un visage, c'est déjà entendre : « Tu ne tueras point. ». Et entendre « Tu ne tueras point », c'est entendre : « Justice sociale ». Et tout ce que je peux entendre de Dieu et à Dieu qui est invisible doit m'être venu par la même voix, unique.<sup>4</sup>

Cette source de la loi, aussi forte que puisse nous paraître une certaine législation que nous recevons à partir du visage du prochain ou de l'autre, reste une limite pour un fanatisme quelconque. Plus qu'un solipsisme et plus qu'un impératif, la Bonté se présente comme une rectification de l'éthique et de la morale dès le moment qu'elles deviennent rationalistes et intellectualistes :

« Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir » écrit Lévinas comme en écho à Kant et son impératif catégorique. [...] Car je ne suis jamais seul au monde, autrui est toujours déjà là, m'obligeant à être bon, m'opposant la faiblesse de son visage à ma violence de sujet fort, ma vanité de sujet libre. La violence (le Mal) est mise en péril par la Bonté, plus grave, plus ancienne que l'être même.<sup>5</sup>

Comme nous le verrons par la suite, la bonté peut être une « petite bonté » et même la « bonté folle », selon les dires du héros de Vassili Grossman. En contextualisant la notion de bonté au XX<sup>e</sup> siècle, Poirié souligne :

La Bonté. Sans doute le mot du « vocabulaire » lévinassien le plus difficile à entendre tant il semble décrié aujourd'hui où l'individualisme et l'égotisme orgueilleux s'imposent comme les dernières valeurs d'un Occident qui masque ainsi ses blessures et ses peurs et tente par cette feinte d'oublier, en vain, son malaise et sa mauvaise conscience.<sup>6</sup>

Il est fort probable que ces remarques sont encore valables au début du XXI<sup>e</sup> siècle. Il y a un universalisme dans la constatation des limites de la toute-puissance de l'Etat. Le héros de Grossman suivra un enchaînement des conclusions pour arriver à cette même conclusion. Lévinas développe la phénoménologie de la bonté et son contexte dans l'éthique. Plus particulièrement dans les analyses philosophiques de la *Totalité et infini*, la bonté est considérée d'une manière profondément claire et rationnelle. Elle n'est plus une image ou un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 40. La citation : *DL*, p. 22.

<sup>2</sup> Le visage et l'extériorité : Visage et sensibilité ; Visage et éthique.

<sup>3</sup> « Phénomène et visage », dans le chapitre « Sensibilité et proximité ».

<sup>4</sup> *DL*, p. 22.

<sup>5</sup> *EL*, p. 40. L'auteur cite Kant : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » [*Fondements de la métaphysique des mœurs*.]

<sup>6</sup> *EL*, p. 40.



exemple mais une condition même de l'éthique. Poirié essaie d'explorer quelques aspects moins évidents de la bonté :

Qu'est-ce que Lévinas entend exactement par ce mot de « Bonté »? La Bonté ne se contente pas d'un vouloir-faire-le-bien, ce n'est pas une charité calculée et distillée soigneusement à petites doses qui attendrait une reconnaissance, voire un « salut » de ces actes de bonté qui doivent au contraire être faits dans la gratuité et dans la conscience, de leur insuffisance. Je ne suis jamais assez bon puisqu'autrui continue de souffrir.<sup>1</sup>

Cette exigence éthique, moins présente dans la signification habituelle du mot 'bonté' est bien visible dans le reste des exigences que Lévinas énumère quant à la responsabilité inconditionnelle, à la relation asymétrique, le « pour l'autre » etc. Nous voudrions souligner l'aspect particulier de la notion de bonté chez Lévinas pour ne pas la mélanger avec le reste de ses caractéristiques. Dans notre structure proposée, la bonté est située à l'étape de la correction des fonctions définies de l'Etat au moment où la justice ne dépend plus d'un devoir bien accompli mais le dépasse et fait un surcroît des besoins des citoyens. Psychologiquement, la bonté pourrait avoir une apparence sentimentale, et Poirié rappelle la précision que Lévinas nous donne :

Mais cette bonté, cette gratuité ne sont pas non plus candides, car à ce moment-là elles seraient inefficaces : « Il faut désirer le bien de tout son cœur et, à la fois, ne pas le désirer simplement dans l'élan naïf du cœur » affirme Lévinas.<sup>2</sup>

La citation de la *Difficile Liberté* est tirée du contexte du judaïsme, et la phrase précédente montre d'où vient ce principe apparemment universel : « On ne peut pas, en effet, être Juif instinctivement ; on ne peut pas être Juif sans le savoir ». La distinction entre 'instinctivement' et 'intuitivement' laisse soupçonner une possible sortie pour échapper à la dangereuse mention du savoir, tellement dénoncée par Lévinas. Le commentaire de Poirié nous rappelle de nouveau l'éthique kantienne où l'autre personne devrait être considérée comme la fin en soi, et il explicite ce précepte parfois faussement évident :

La bonté ne se traduit pas par des idées ou des oboles, mais par une attitude de vie, un souci de l'autre vécu au quotidien, en permanence, dans l'excellence d'un rapport social plein, généreux, où l'autre n'est pas considéré comme faire-valoir – preuve vivante de ma bienveillance –, mais comme la fin en soi de toute la positivité qui est en moi, celui devant lequel je m'efface, celui qui me fait m'oublier...<sup>3</sup>

En terminant son court survol relatif à ce terme de l'éthique lévinassienne, Poirié résume en rappelant les expressions quotidiennes qui témoignent pourtant de notre attitude envers l'autre qui est plus qu'une simple politesse. A partir du respect envers la personne humaine,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 40-41. La citation : *DL*, p. 18.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 41.

sa dignité ne reste pas un concept mais entre dans le mouvement visant les besoins pratiques de l'autre :

« Bonjour », « Après vous », « Je suis à vous »... autant de formules en apparence anodines, employées cent fois par jour sans étonnement, et qui traduisent un souci d'autrui, un souci éthique sous-jacent à toute vie en société – et à tout être humain, car c'est son humanité. Ce souci, la philosophie de Lévinas l'a mis en relief et interrogé, jusqu'à l'éclairer de manière inédite.<sup>1</sup>

Nous reconnaissons que la notion de 'bonté' est complexe malgré l'apparente évidence de sa signification. Nous verrons par la suite que les nombreux aspects de ce terme approfondi et développé par Lévinas forment toute une liste de significations et d'explications.

### 3.3.2 Dostoïevski : com-passion

Un autre aspect de la bonté, peut-être poussée à l'extrême, est le phénomène de la compassion.<sup>2</sup> Dans le passage qui revient deux fois identique sous la plume de Lévinas<sup>3</sup>, il s'agit de la rencontre de deux héros de Dostoïevski, Sonia Marméladova et Raskolnikov. Dans le roman *Crime et châtiment*, c'est le moment où l'écrivain montre – comme obligé, on dirait – un peu contre sa volonté – les larmes du meurtre. Evidemment, c'est un signe de son humanité, la face merveilleuse de chaque être humain :

Il y a dans *Crime et Châtiment*, de Dostoïevsky, une scène où, à propos de Sonia Marmeladova qui regarde Raskolnikov dans son désespoir, Dostoïevsky parle d'« insatiable compassion ». Il ne dit pas « inépuisable compassion ». Comme si la compassion qui va de Sonia à Raskolnikov était une faim que la présence de Raskolnikov nourrissait au delà de toute saturation en accroissant, à l'infini, cette faim.<sup>4</sup>

Comme le souligne Maurina, les deux mots en russe évoquent la souffrance et une souffrance commune, proche de la substitution de l'autre dans ses souffrances.<sup>5</sup> Effectivement, l'image

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Sur les aspects de la souffrance partagée [cf. *supra*, CDC, p. 77 : Vigny et de Maistre] chez Dostoïevski, cf. LAUTH, Reinhard, *op. cit.*, pp. 398-404 [Der Sinn des Leidens] ; MAURINA, Zenta, *op. cit.*, pp. 226-231. Le lien avec Lévinas : EDELGLASS, William, *op. cit.*, pp. 709-726 ; ŽUKAUSKAITĖ, Audronė, « Interpassivity: Levinas and von Trier », *Logos* n°40 2005, pp. 162-169.

<sup>3</sup> Cf. EDE, pp. 269-270 [193], l'article « La trace de l'autre ». Edition de référence : publié dans *Tijdschrift voor Filosofie*, n°3, septembre 1963, pp. 605-623, intégré dans « La signification et le sens », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 avril-juin 1964. Réédition : « La trace de l'autre » dans EDE, Vrin, 1967, pp. 187-202, il s'agit de l'édition augmentée. L'autre version que nous allons citer : HAH, pp. 45-46, avec la référence à l'article publié dans RMM.

<sup>4</sup> HAH, p. 46. [Nous soulignons : ici, probablement "au-delà" ; dans EDE : "par-delà",] ; cf. EDE, p. 193 [270] : « nourrissait par-delà toute saturation, en accroissant à l'infini cette faim. » Cf. CDC, p. 264 : « Orientation = Désir sans défaut – désir du surplus de l'infini "ненасытимое сострадание" » et la note 11, p. 493 avec la référence à HAH, p. 49 [46 ?] sans mentionner EDE. Cf. le commentaire : ROBBINS, Jill, *Altered Reading*, *op. cit.*, p. 148 et EDELGLASS, William, *op. cit.*, pp. 712-716.

<sup>5</sup> Cf. MAURINA, Zenta, *op. cit.*, pp. 226-231. [Mitleid und Mitleiden], cf. Particulièrement pp. 229-230 : « Durch den Mut des Mitleidens wird Sonja aus dem kleinen, verängstigten, vom Leben verprügelten Mädchen zur

ou l'exemple est recherché pour illustrer cette faim spirituelle qui devrait être à la base de la bonté :

Le Désir d'Autrui est-il un appétit ou une générosité ? Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims. Le Désir se révèle bonté.<sup>1</sup>

Le lien souligné par Lévinas entre le Désir, la bonté et la compassion nous amène aux réflexions sur l'agir social et nous rappelle la pré-rationalité et « an-archie » de la responsabilité dont nous avons parlé au chapitre 1.1.4. Ici, avec le terme 'Désir', nous arrivons à une certaine possibilité de définir une autre métaphore, aussi spatiale, mais cette fois-ci, celle du mouvement précisément. Au chapitre 4.1 nous verrons les autres pôles d'attraction dans la structure de l'éthique lévinassienne, mais pour le moment, restons-en à la notion du Désir et son lien avec la subjectivité et la sensibilité que nous avons examinées lors des aspects spatiaux de la proximité. La sensibilité reste une condition dans l'ensemble de la pré-originité de la responsabilité. Facilement on découvre sa présence dans l'explicitation des notions comme « dignité de la personne humaine » et dans la partie des réflexions métaphysiques sur les « droits de l'homme ».

Dans le sous-chapitre 1.1.4, en parlant des origines du principe de la responsabilité asymétrique et infinie, nous avons évoqué la référence permanente que Lévinas fait à la phrase des *Frères Karamazov* de Dostoïevski. Nous avons parlé de l'enseignement du starets Zosime, partiellement construit, d'une manière artificielle, par l'écrivain lui-même. Parmi les inspirations de Dostoïevski, les chercheurs énumèrent plusieurs saints de l'Eglise orthodoxe russe et, avant leur lignée, une descendance aussi marquée par les œuvres spirituelles de saint Isaac le Syrien. Effectivement, Dostoïevski ayant dans sa bibliothèque le livre du saint, le fait entrer explicitement dans le déroulement des événements de son roman.<sup>2</sup> Quant au *Crime et châtiment*, nous ne trouvons pas de mentions du saint, alors que plusieurs phrases sont probablement inspirées par son enseignement. En parlant du combat spirituel du moine, saint Isaac le Syrien dit :

---

starken, liebenden Frau, **die sich dem Geliebten gleich fühlt, die sein Du in ihr Ich aufnimmt.** » *Ibid.*, p. 230 : « Fast in allen Werken Dostojewskijs leuchtet die Flamme der Liebe und immer ist der Mitleidende nicht nur der Gebende, sondern in einem viel größeren Maße der Empfangende: **dadurch, daß er das fremde Leben in sein eigenes aufnimmt, erweitert sich sein Ich zur Welt**, er streift die Tierheit ab und nähert sich Gott. »

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, *Полное собрание сочинений*, *op. cit.*, vol. XV, pp. 533 et 541 comme des commentaires et des explications à propos des mentions de cet ouvrage au livre II, chapitre III [p. 48] et livre III, chapitre I [p. 89].

À cause de sa **grande compassion**, son cœur devient humble et il ne peut plus supporter d'entendre ou de voir un tort, ou la plus petite offense faite à une créature. [...] La grande miséricorde pour tous remplit son cœur au-delà de toute mesure, à la ressemblance de Dieu.<sup>1</sup>

Déjà, en posant la question de l'approche en tant qu'approchement de deux points dans l'espace, le problème de la substitution se présente. Immédiatement après la partie consacrée à la proximité, les passages sur la substitution dans *Autrement qu'être* s'interrogent sur les limites de la responsabilité de l'autre. La substitution à la souffrance de l'autre, le sacrifice pour l'autre contient cette allusion à la compassion comme possibilité de se mettre à la place de l'autre mais aussi de rester ensemble pour ressentir ce qu'il ressent. Ainsi, la substitution reste proximité et n'anéantit ni l'autre ni moi-même. D'ailleurs, Lévinas souligne cette réalité dans son essai « La souffrance inutile » :

Souffrance *en moi*, si radicalement mienne qu'elle ne saurait devenir sujet de quelque prédication. C'est comme souffrance *en moi* et non pas comme souffrance en général, que la souffrance *bienvenue*, attestée dans la tradition spirituelle de l'humanité peut signifier une idée vraie : la souffrance expiatoire du juste souffrant pour les autres, la souffrance qui illumine, la souffrance qui est recherchée par les personnages de Dostoïevski.<sup>2</sup>

Le partage de la souffrance dans la compassion ainsi interprétée devient un des aspects incontournables de la « petite bonté ». Mais peut-on l'approcher en tant que mécanisme d'un processus « métaphysique » – ici, dans le sens durkheimien – de la société ?

### 3.3.3 Joseph de Maistre

On peut constater que Lévinas parle de la compassion bien plus tôt, par exemple, déjà dans les *Carnets de Captivité*. Comme nous l'avons indiqué à propos de la citation de *Crime et châtiment*, reprise deux fois chez Lévinas, la compassion aurait deux significations : la pitié pour l'autre et la substitution à ses souffrances ou la souffrance avec l'autre. Pourtant, le terme lévinassien de la substitution a une signification différente. Mais dans le passage des *Carnets de Captivité*, nous trouvons ses réflexions sur la substitution des souffrances :

---

<sup>1</sup> ISAAC LE SYRIEN, SAINT, *Discours ascétiques*, op. cit., pp. 469-470 [81,2] ; souligné par nous. D'ailleurs, il affirme : « La charité est un fruit de la prière qui, en raison de la vision divine [que l'on obtient] dans la prière, inspire à l'intellect un **désir insatiable** de prier. » [Ibid., p. 421.]

<sup>2</sup> EN, p. 104, n. 1. Cf. CDC, p. 133 : « Une de ces choses qu'on ne voit que du dehors : l'âme, dans son inquiétante présence. L'opposition de Bernanos du souffrir pour les âmes (moines) souffrir par les âmes (prêtres). » Note 7 : réf. au *Journal d'un curé de campagne*. Cf. ŠPIDLÍK, Thomas, op. cit., p. 138 : « La souffrance christiforme ». On trouve des échos dans les autres œuvres de Dostoïevski, par exemple, *L'adolescent*, IV<sup>e</sup> partie, chapitre III : « sur son visage une souffrance et une compassion infinies [бесконечное] ». [DOSTOËVSKI, Fedor, *L'adolescent*, op. cit., p. 454 / ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, op. cit., p. 336.] et *ibid.*, chap. IV : « Aucune douleur, aucune compassion pour Lisa ne pouvait plus m'arrêter » [p. 338 ; trad. fr., p. 456] ; « souffrir pour le monde » [VII<sup>e</sup> partie, chap. III : p. 376 ; trad. fr. : p. 508.]

Vigny n'a peut-être pas compris de Maistre, mais il a senti ce qu'il y a de révoltant dans la justification par de Maistre de ce que j'appelle le « diabolique ». Mais il y a malgré tout chez de Maistre un plan qui est au-delà du subjectif et de l'objectif qu'implique la théorie de la **substitution des souffrances**, qui est paradoxale sur le plan subjectif évidemment et sur le plan objectif où ce serait méconnaître le **caractère subjectif de la souffrance**. On en arrive au plan « idéal » que je cherche : « à la face de Dieu ». Chez les révolutionnaires, méconnaissance et mépris du sens subjectif de la souffrance. Là seulement Vigny a raison.<sup>1</sup>

En lisant ce passage des *Carnets*, on pourrait avoir l'impression que Lévinas se réfère aux autres publications quoiqu'on ne trouve pas l'emploi de ce mot dans les textes avant la rédaction des *Carnets*. Probablement, les recherches sur cette caractéristique d'une vision d'un phénomène dont on n'arrive pas à faire un discours abstrait et exclusivement rationnel, nous aideraient à découvrir l'approche lévinassienne de la question. A la fois, la juxtaposition des deux plans et une évocation d'« un plan qui est au-delà du subjectif et de l'objectif » nous font penser à l'ontologie spécifique. N'est-il pas question ici d'un indice de l'évasion et de l'au-delà de l'être ?

Si nous regardons de plus près le passage que Lévinas commente, nous voyons que l'auteur n'a pas caché son attitude envers la pensée de Joseph de Maistre et n'était réservé ni discret à son égard. Dans le texte sarcastique de Vigny, on trouve ce regard sur les réflexions du penseur savoyard :

Et à peine s'il sera un méchant homme. – Non ; il sera même, à la rigueur, un homme vertueux. Mais c'est qu'il aura tant lu dans de beaux livres : *juste sévérité ; salutaire massacre ; et : de vos plus chers parents saintement homicides, et : périsse l'univers plutôt qu'un principe !* et surtout : *la vertu expiatrice de l'effusion du sang ;* idée monstrueuse, fille de la crainte : que, ma foi ! il croit en sa vertu, il croit en lui et tout en répétant en lui-même : *Justum et tenacem propositi virum*, il arrive à l'impassibilité des douleurs d'autrui, il prend cette impassibilité pour grandeur et courage, et... il exécute.<sup>2</sup>

Dans le chapitre suivant, probablement celui que Lévinas commente dans ses *Carnets de Captivité*, nous trouvons des passages qui sont une relecture plus attentive et plus proche du texte où de Maistre expose ses idées. Le chapitre commence par une courte caractéristique de

---

<sup>1</sup> CDC, p. 77. Cf. *ibid.*, p. 481, n. 34 : « Vigny, *Stello*, chap. 32. » Cf. MAISTRE, Joseph de, *Œuvres*, Vol. III. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence, [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel], Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993 ; *Revue des études maistriennes*. Centre d'études franco-italien, Institut d'études maistriennes du Centre universitaire de Savoie (Chambéry), Paris, Les Belles Lettres, 1977-2004 ; ARMENTEROS, Carolina and LEBRUN, Richard A. (éd.), *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011.

<sup>2</sup> VIGNY, Alfred de, *Œuvres complètes* 2. Prose, [texte présenté, établi et annoté par Alphonse Bouvet], Paris, Gallimard, 1993, p. 614. Le commentaire des éditeurs : Entre-temps, la « vertu expiatoire de l'effusion du sang » (renvoi à Joseph de Maistre), « idée fille de la crainte [de Dieu] », a fait dominer l'idée religieuse caractéristique de la pensée politique de Saint-Just comme de Robespierre. Voir les *Institutions [...]*, chap. x, « Fêtes » : « Les premiers jours de tous les mois sont consacrés à l'Éternel. [...] L'hymne à l'Éternel est chantée par le peuple, tous les matins dans les temples ; toutes les fêtes publiques commencent par elle. » Cf. les citations du chapitre XXXII de Vigny.

l'« esprit obstiné, impitoyable, audacieux et subtil » qui caractérise de Maistre. Les citations abondent, et nous essayons à les resituer dans l'œuvre de Maistre lui-même :

La chair est coupable, maudite, et ennemie de Dieu. – Le sang est un fluide vivant. Le Ciel ne peut être apaisé que par le sang. – L'innocent peut payer pour le coupable. Les anciens croyaient que les dieux accouraient partout où le sang coulait sur les autels ; les premiers docteurs chrétiens crurent que les anges accouraient partout où coulait le sang de la véritable victime. – L'effusion du sang est expiatoire. Ces vérités sont innées. – La Croix atteste le SALUT PAR LE SANG. Et, depuis, Origène a dit justement qu'il y avait deux rédemptions : celle du Christ qui racheta l'univers, et les *rédemptions diminuées* qui rachètent par leur sang celui des nations. Ce sacrifice sanglant de quelques hommes pour tous se *perpétuera jusqu'à la fin du monde*. Et les nations pourront se racheter éternellement par la *substitution des souffrances expiatoires*.<sup>1</sup>

Suit le commentaire de Vigny, probablement celui qui a permis à Lévinas de comparer les deux attitudes et a fait manifester une évaluation très claire dans le passage des *Carnets de Captivité* que nous venons de citer.

Un autre enchaînement des citations de Joseph de Maistre revient à la triste présence du bourreau, ici, chantée comme nécessaire pour la société et pour le maintien de l'ordre d'Etat :

La terre, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin jusqu'à l'extinction du mal ! Le bourreau est la pierre angulaire de la société : sa mission est sacrée.<sup>2</sup>

Vigny termine ce chapitre par le dernier commentaire de son héros, Docteur-Noir, et l'apparent manque de solution, dominé par l'absurdité de toutes les analyses théologiques et philosophiques quant à la contestation d'un sacrifice consommé une fois pour toutes. N'est-ce pas ce même échec de la rationalité devant les questions métaphysiques auxquels le héros de Vassili Grossman proposera la solution de la « bonté folle » ?

La dualité à laquelle arrivent ces conclusions nous fait penser aussi à l'ambivalence de leurs sources. Egalement nourries par la théologie du salut ou la sotériologie d'un côté et l'expérience immédiate de la Révolution française de l'autre, les réflexions de Joseph de Maistre montrent l'ambiguïté même de la question. En analysant la genèse de l'ouvrage de Joseph de Maistre *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, J.-L. Darcel rappelle deux passages biffés :

Que si cette destruction épouvantable de l'espèce humaine, et surtout ce mélange des innocents [innocents] qui tombent avec les coupables, effrayent encore certaines imaginations, et paroissent [paraissent] exiger des explications, on peut essayer quelque chose dans ce

---

<sup>1</sup> VIGNY, Alfred de, *op. cit.*, p. 615. Les éditeurs expliquent que l'expression *rédemptions diminuées* est pourtant non pas celle d'Origène mais de Joseph de Maistre lui-même : *Eclaircissement sur les sacrifices*, chapitre III.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 615-616.

genre. [12] L'horrible effusion de sang humain occasionnée par cette révolution est un moyen terrible, cependant c'est un moyen, autant qu'une punition. On n'a pas tout dit sur la destruction violente de l'espèce humaine. [13]<sup>1</sup>

C'est à la fois une constatation et une invitation à réfléchir sur le phénomène advenu, sur l'événement historique. Sans doute, ce texte continue la thématique de la consolation : littérairement, il s'agit de la suite du *Discours de consolation à la marquise de Costa*.<sup>2</sup>

Nous voyons que les accusations apparemment adressées à la religion semblent ne pas être exclusives et les arguments paraissent insuffisants. Ce sang versé a pour illustration non pas les Croisades, l'Inquisition, les autodafés et d'autres événements historiques mais justement la Révolution dont de Maistre est le témoin.<sup>3</sup>

On trouve une nette distinction entre ce qui pourrait être un fondement pour une certaine éthique et ce qui est caractérisé par Lévinas comme « redoutable » :

La spiritualisation à laquelle répondait l'autonomie n'ouvre-t-elle pas, avec les profondeurs de l'intériorité, la dimension du « tout est permis », dimension où les lignes de repli, préparées à l'avance dans les réserves mentales, s'étendent à perte de vue et où se perd la Différence jusqu'à l'indifférence de l'un pour l'autre – jusqu'au « ne plus plaindre et ne plus pleurer » – mais où la totalisation de l'être trouve ses ultimes ressources pour s'exalter en totalitarisme ? Il est la conséquence lointaine d'une spiritualisation aussi redoutable que l'extrinsécisme [sic ; adj. extrinsèque] répressif d'un de Bonald ou d'un Joseph de Maistre.<sup>4</sup>

La compassion dans son irrationalité s'avère tellement proche de la bonté ! Et cela en plusieurs points : d'abord, le fait qu'elle ne porte pas en elle une possibilité d'être institutionnalisée. Ensuite, elle échappe aux règlements. Finalement, selon Lévinas, comme nous l'avons vu, elle a des racines dans la subjectivité – avec les limites de la signification de ce mot – et dans le sensible. En plus, dans la pensée juive, on perçoit la distinction entre la compassion active et passive ainsi qu'entre la compassion humaine et divine.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> DARCEL, Jean-Louis, « Genèse et publication des *Soirées de Saint-Petersbourg* », dans MAISTRE, Joseph de, *Œuvres* : Vol. III. Les soirées de Saint-Petersbourg. Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence. [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel] Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993, p. 15. Les références : *Considérations sur la France*, Genève, Slatkine, 1980, p. 76 [pour la réf. 12] ; p. 79 [pour la réf. 13].

<sup>2</sup> DARCEL, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 14.

<sup>3</sup> Cf. RIALS, Stéphane, « Des *Considérations sur la France* aux *Soirées de Saint-Petersbourg*. Lecture de Joseph Maistre » dans *op. cit.*, pp. 27-50 ; particulièrement « Le sang et le sens », pp. 40-41, et VALLIN, Pierre, « La place des *Soirées* dans l'histoire des théologies chrétiennes », *ibid.*, pp. 51-67 ; pp. 62-63 : La théologie de la rédemption ; sur le terme de satisfaction ; réf. aux *Eclaircissements*.

<sup>4</sup> NP, p. 129. ['Bonald' : un hapax pour le corpus.] A propos de l'allusion similaire à Dostoïevski dans NP, p. 180, cf. ROBBINS, Jill, *Altered Reading*, *op. cit.*, pp. 147-148. Cf. LUBAC, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 2010, pp. 289-413.

<sup>5</sup> URBACH, Ephraïm E., *op. cit.*, pp. 465-479.

### 3.3.4 Vassili Grossman

Comme nous l'avons mentionné dans notre introduction et au chapitre 1.1.4, Lévinas se réfère à l'écrivain russe Vassili Grossman. Ses réflexions sur la bonté sont transmises entre autres par un héros du roman, Ikonnikov, dont Lévinas fait référence dans ses cours universitaires<sup>1</sup>, dans les interviews<sup>2</sup> et dans les leçons talmudiques<sup>3</sup>. La « petite bonté » est une notion apparentée à celle de la bonté chez Lévinas, mais cette fois-ci, il s'agit d'un concept développé par Grossman dans une perspective historique ou socio-historique.<sup>4</sup> Son livre majeur *Vie et Destin* est entièrement consacré au dévoilement du mal causé par des régimes totalitaires. L'auteur voit notre malheur dans l'effort incessant d'établir des systèmes et d'institutionnaliser le bien. C'est pour cela que Malka veut souligner cette interférence entre Grossman et Lévinas parce que les échos de la même pensée s'entendent dans leurs œuvres. Il fait cette comparaison à la suite d'une analyse précédente sur Zinoviev :

On trouve encore une très proche parenté entre Lévinas et un écrivain juif russe tard découvert en Occident, Vassili Grossman. Une parenté plus immédiatement visible parce que Grossman est moins sceptique, moins sarcastique que Zinoviev. Plus près d'une tradition humaniste.<sup>5</sup>

D'ailleurs, le destin de ce roman lui-même montre jusqu'où va le régime totalitaire. Ici, une version de l'itinéraire du livre jusqu'au lecteur, tracé par Malka :

Le chef-d'œuvre de Grossman, *Vie et destin*, a été achevé en 1960 et confisqué par le K.G.B. qui a détruit toutes les copies et jusqu'aux rubans de la machine à écrire de l'auteur. Hommage de la censure à une œuvre de fiction dont elle a vu la force et les dangers ! Le roman ne paraîtra pas, et l'écrivain disgracié mourra deux ans plus tard dans la solitude et l'exclusion. Mais le texte a survécu par on ne sait quel miracle. Expédié en France sous forme de microfilms, et reconstitué par Efim Etkind et Simon Markish, il a été salué en France au moment de sa parution (1983) comme un des grands livres du siècle.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Par exemple, mais pas expressément, le 27 février 1976 à la Sorbonne. Cf. *DMT*, p. 208, n. 1

<sup>2</sup> Cf. *AT*, pp. 116-118. Cf. aussi les interviews avec François Poirié, avec Anne-Catherine Benchelah.

<sup>3</sup> Par exemple, « Au-delà du souvenir », dans *HN*, pp. 89-105.

<sup>4</sup> Cf. ROSENZWEIG, Franz, *op. cit.* : la méthode socio-historique, pour préciser sa démarche spécifique, la façon d'arriver aux conclusions philosophiques.

<sup>5</sup> MALKA, Solomon, *Lire Levinas*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>6</sup> *Ibid.* Sur les premières éditions, cf. ETKIND, Efim, « Introduction », dans GROSSMAN, Vassili, *Vie et destin*, Paris, Éditions Julliard / L'Âge d'Homme, 1983, pp. 9-22. ; cf. l'introduction d'une édition russe : КОРОТКОВА-ГРОССМАН, Е., « Жизнь и судьба книг Василия Гроссмана », dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Книжная палата, 1988, pp. 5-13 ; un témoignage : [ГУБЕР, Федор Б.], « Продолжение судьбы », dans *ibid.*, pp. 815-816 ; la postface : КАРДИН, В. "Конечный вывод мудрости земной..." Над страницами романа Василия Гроссмана "Жизнь и судьба", dans *ibid.*, pp. 817-830. D'une autre édition – la préface : БОЧАРОВ, А., « По страдному пути », dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Советский писатель, 1990, pp. 3-11 ; une note sur l'établissement du texte : « От издательства », dans *ibid.*, pp. 12-14 ; et la postface : ЛАЗАРЕВ, Л., *Дух свободы*, dans *ibid.*, pp. 654-671. Cf. aussi MALKA, Salomon, *La vie et le destin de Vassili Grossman*, *op. cit.*, pp. 16-17 : « Le texte fut finalement transmis à un ami qui le fit passer à l'ouest où il demeura en l'état pendant six ans, avant qu'un petit groupe autour de Simon Markish – professeur à Genève et fils du poète Peretz Markish – ne prit l'affaire en mains. Mobilisant ses connaissances en Suisse, Markish obtint en 1980 la publication de *Vie et Destin* par une maison d'édition de Lausanne, L'Âge d'homme,



Solomon Malka nous donne une courte introduction à cette problématique et au contexte aussi proche du questionnement qu'on trouve chez Lévinas :

*Vie et destin* est le livre d'une métamorphose, la naissance d'une dissidence (la première dans les lettres soviétiques). Grossman a débuté dans les années trente comme un écrivain «dans la ligne», reconnu et même glorifié par le pouvoir. *Vie et destin* constitue le second tome clandestin d'une diologie dont le premier – *Pour une juste cause* – avait été accueilli avec enthousiasme par la critique officielle (en 1952) avant d'être éreinté plus tard. Entre les deux tomes, l'homme a radicalement changé. La guerre, le massacre des paysans, le procès des blouses blanches, l'assassinat des écrivains juifs... toutes ces découvertes vont faire apparaître aux yeux de l'auteur l'étrange similitude entre ce qu'il appelle le « fascisme de race » et le « fascisme de classe ». **Son roman est une féroce dénonciation de l'ordre totalitaire.** Et une célébration aussi d'une de ses victimes « privilégiées ». « Écrivain du destin juif », dira Simon Markish. Et le roman frappe en effet par cet unique itinéraire qui conduit un écrivain patriote, amoureux de sa Russie natale et qui en parle avec ferveur, à découvrir dans le même mouvement son appartenance au destin juif et sa dissidence.<sup>1</sup>

Ce que Malka appelle 'dénonciation de l'ordre totalitaire' est un des thèmes majeurs chez Lévinas. Dans sa critique du totalitarisme, il explique les erreurs de notre raison sur laquelle la culture de l'Europe se considère fondée. Il s'agit d'une conclusion qui précède son illustration par excellence, l'œuvre de Grossman :

Et pourtant l'histoire moderne de l'Europe atteste la hantise du définitif ; dans l'opposition à l'ordre établi, hantise d'un ordre à établir sur des règles universelles, mais abstraites, c'est-à-dire politiques, et dans la sous-estimation et l'oubli de l'unicité de l'autre homme dont le droit est cependant origine du droit mais toujours une nouvelle vocation. L'histoire moderne de l'Europe est une permanente tentation d'un rationalisme idéologique et des expériences menées à travers la rigueur de la déduction, de l'administration et de la violence. Une philosophie de l'histoire, une dialectique menant à la paix entre les hommes est-elle encore pensable après le Goulag et après Auschwitz ?<sup>2</sup>

En posant cette question, Lévinas revient au problème fondamental que la culture occidentale a posé après la Seconde Guerre mondiale. Après la Catastrophe, quel sens a encore l'humanité ? Nos valeurs culturelles face à la barbarie et la violence ont-elles encore le droit de subsister si elles n'ont pas préservé cette humanité d'une perte horrible de tout humanisme ? Pour approcher la gravité de ces questions, voici la suite du texte de Lévinas :

Le témoignage d'un livre fondamental de notre temps tel que *Vie et Destin* de Vassili Grossman, où toutes les garanties de justice systématique restent sans caution et où l'humain est déshumanisé, retrouve seulement la bonté allant d'un homme à l'autre homme, la « **petite**

---

en russe d'abord, puis très vite en traduction française. Le livre paraîtra en France au début des années 1980 [...]. L'accueil fut enthousiaste, la critique élogieuse, même si la vague Soljénitsyne laissait peu de place aux dissidents morts. »

<sup>1</sup> MALKA, Solomon, *Lire Lévinas*, op. cit., pp. 98-99.

<sup>2</sup> HN, p. 157.

**bonté** », ce que nous avons appelé **miséricorde**, les *Rahamim* de la Bible. Bonté invincible, même sous Staline, même sous Hitler. Elle ne garantit aucun régime. Mais atteste, dans l'essence de notre Europe, la conscience nouvelle d'un étrange – ou très ancien – mode d'une spiritualité ou d'une piété **sans promesses**, laquelle pour autant ne rendrait pas **insensée** la responsabilité humaine, toujours ma responsabilité. Spiritualité à avenir inconnu.<sup>1</sup>

On n'est pas étonné que Lévinas se retrouve dans les réflexions transmises par le journaliste de guerre, Vassili Grossman. En commentant ce passage de Lévinas, Salomon Malka souligne le lien que Lévinas montre entre la bonté et l'identité de l'Europe :

Paradoxalement, cet homme qui refusa depuis la guerre de se rendre dans le pays de sa captivité était un farouche défenseur de l'Europe. Il prononça même un discours sur l'Europe au Parlement européen, un autre sur la paix. Il prônait un sentiment européen fondé sur la culture, contre le seul pouvoir du marché, mais un sentiment aussi nourri de l'histoire réelle et de ses abîmes. C'est le sens de cette définition qu'il donna un jour à un magazine qui le sollicitait : « Qu'est-ce que l'Europe ? C'est la Bible et les Grecs. » Dans ce court texte où il développait la formule, Lévinas concluait en évoquant cette « petite bonté » allant d'un homme à l'autre homme par laquelle se termine *Vie et Destin* de Vassili Grossman et qui atteste pour lui, dans l'essence de l'Europe, une conscience nouvelle et ancienne.<sup>2</sup>

Nous voyons que la notion même de la bonté en tant que corrélat de la culture est essentielle pour l'identité de la culture européenne. Identifier avec la bonté le petit reste de tout ce que la raison peut construire, exige un regard plus attentif au contenu de ce terme. Dans l'interview donnée à François Poirié, Lévinas termine sa réponse à propos de la bonté chez Grossman par cette conclusion :

Il y a aussi dans *Vie et Destin* une terrible lucidité ; il n'a aucune solution du drame humain par changement de régime. Pas de système de salut. La seule chose qui reste, c'est la bonté individuelle d'homme à homme. Vous trouverez d'ailleurs ce mot « bonté » chez moi dans *Totalité et Infini*, qui a de beaucoup précédé ma lecture de Grossman. Ethique sans système éthique.<sup>3</sup>

Cet indice pourrait nous servir d'encouragement à des recherches plus approfondies. Parmi les recherches sur les interférences entre Grossman et Lévinas celles de Solomon Malka et Michael Morgan sont particulièrement remarquables.<sup>4</sup> Ces auteurs énumèrent plusieurs cas de contiguïté et d'analogie. Evidemment, il s'agit d'abord des mentions explicites.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, souligné par nous. A propos de 'insensé', cf. le lien avec le Prince Mychkine, le héros du roman *Idiot* de Dostoïevski : ROBBINS, Jill (éd.), *Is it Righteous to Be ? op. cit.*, p. 90 ; cf. ANISSIMOV, Myriam, « Emmanuel Lévinas se souvient, entretien avec Myriam Anissimov », dans *Les Nouveaux Cahiers* [Alliance Israélite Universelle] n° 82 (1985), pp 30-35.

<sup>2</sup> MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace, op. cit.*, p. 206. [Cf. *HN*, p. 155.] Nous verrons par la suite qu'il ne s'agit pas seulement de la dernière partie du roman *Vie et destin* mais de plusieurs passages.

<sup>3</sup> *EL*, p. 135.

<sup>4</sup> Cf. MORGAN, Michael, *op. cit.* Cf. MARSH, Jack, « Morgan, Michael, *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 » [la recension], dans *CEL* n° 7, 2008, pp. 371-373.

A plusieurs reprises, nous avons rappelé les points communs qu'on peut constater dans la pensée de Grossman et de Lévinas. Dans notre introduction nous avons touché la question des influences, des inspirations et des sources. D'abord, il faut rappeler où Lévinas se retrouve chez Grossman : il le reconnaît, dans les interviews et les passages qu'il consacre au roman *Vie et destin*. Ensuite, dans le chapitre 1.1 nous avons indiqué les passages où en expliquant sa notion du visage, Lévinas propose l'exemple où la nuque parle comme visage<sup>1</sup>. Puis, dans le chapitre 2.2 de la partie « Proximité », nous avons mentionné les analyses où d'ailleurs la proximité est comprise aussi comme bonté<sup>2</sup> proche de la sensibilité. Il s'agit des questions qui concernent plusieurs points de rencontre traités. Finalement, nous voulons montrer maintenant que la correction de la justice par la bonté est présente dans les références de Grossman chez Lévinas : nous l'entendons plus particulièrement dans le texte d'Ikonnikov. La question de la reconstruction n'est également pas absente de l'épopée de la sortie de la guerre. Dans la dernière partie de notre thèse, nous essayerons de démontrer que la notion centrale de bonté étant entendue comme terme de la réconciliation est une proposition pour la cohabitation. Ici, nous donnons les passages et les analyses concernant la notion de bonté comme exemples et des propositions concernant la question de la délimitation du totalitarisme.

Déjà au chapitre 1.1.4 nous avons constaté que la responsabilité est primaire. Agata Zielinski souligne que la responsabilité lévinassienne est sans pourquoi.<sup>3</sup> Mais quand Lévinas parle de la bonté, il le fait après une étape déjà parcourue, après les conclusions sur l'Etat, sur l'Administration, sur la guerre et sur les institutions. Avec une condescendance vers le lecteur et une bienveillance du maître, il nous gâte aussi par des illustrations :

Ici en guise d'apologue biblique, je rappellerai les livres qui semblent constituer la « bible » du monde littéraire contemporain : l'œuvre de Kafka. Par delà les labyrinthes et les impasses du Pouvoir, de la Hiérarchie et de l'Administration qui égarent et séparent les hommes, se lève, dans cette œuvre, le problème de l'identité humaine elle-même mise en question sous l'accusation sans culpabilité, de son droit à l'être et de l'innocence de l'advenir même de l'aventure de l'être.<sup>4</sup>

Dans la phénoménologie de la responsabilité, il s'agit déjà du constat que la bonté vient « après » la justice, mais elle est comme un rappel, un souvenir des temps immémoriaux de la responsabilité « an-archique ». C'est pour cela d'ailleurs que Lévinas fait sortir les réflexions d'Ikonnikov, le héros de Grossman, comme une excellente illustration de sa pensée plutôt privée des images aussi concrètes et aussi éloignées de l'abstraction néfaste des recherches de

<sup>1</sup> Cf. BUTLER, Judith, *op. cit.*, p. 6.

<sup>2</sup> Cf. *infra* ; cf. *TI*, p. 340 ; *AE*, pp. 25, 35-36 etc.

<sup>3</sup> Cf. ZIELINSKI, Agata, *op. cit.*

<sup>4</sup> *DQVI*, p. 257, n. 4. 'Monde littéraire contemporain' : il s'agit de novembre 1979, cf. note de bas de page *DQVI*, p. 230. La première publication de « Notes sur le sens » dans *Le Nouveau Commerce*, Cahier 49, printemps, 1981, pp. 99-127.

l'universalisme où le lien même à la réalité nous échappe.<sup>1</sup> Dans une incessante dialectique, Ikonnikov suit les mêmes étapes d'analyse « socio-historique ». Il arrive jusqu'à l'« anarchie » par d'autres chemins et elle est formulée différemment chez lui que chez Lévinas. Dans ces propres introductions, il présente la bonté telle qu'on la trouve chez Grossman :

Vassilij [Vassili] Grossmann [Grossman], dans *Vie et Destin* – livre si impressionnant au lendemain des crises majeures de notre siècle – va plus loin encore<sup>2</sup>. Il pense que la « **petite bonté** » allant d'un homme à son prochain, se perd et se déforme dès qu'elle se cherche organisation et universalité et système, dès qu'elle se veut doctrine, traité de politique et de théologie, Parti, État et même Église. Elle resterait pourtant le seul refuge du Bien dans l'Être. Invaincue, elle subit la violence du Mal que, petite bonté, elle ne saurait ni vaincre, ni chasser. Petite bonté n'allant que d'homme à homme, sans traverser les lieux et les espaces où se déroulent événements et forces ! Remarquable **utopie** du Bien ou le secret de son au-delà.<sup>3</sup>

En somme, c'est le résumé très exact du texte d'Ikonnikov. Nous verrons par la suite que les caractéristiques que le héros du roman accorde à la bonté sont nombreuses et nuancées. Lévinas rappelle que la conclusion, bien qu'apparemment pessimiste, nous mène à une certaine espérance :

Utopie, transcendance. Inspirée par l'amour du prochain, la justice raisonnable est astreinte aux dossiers et ne peut égaler la bonté qui l'appelle et l'anime. Mais surgie des ressources infinies du moi singulier, la bonté répondant sans raisons ni réserves à l'appel du visage, sait trouver des sentiers vers cet autre qui souffre sans pourtant démentir le verdict.<sup>4</sup>

Le texte d'Ikonnikov dont parle Lévinas se trouve au chapitre 15 de la II<sup>e</sup> partie de *Vie et destin*.<sup>5</sup> Le passage est introduit par une sorte de dialogue philosophique sur les idéologies entre le camarade Mostovskoï et l'*Obersturmbannführer* Liss<sup>6</sup>. Ce rapprochement des totalitarismes nazi et soviétique qu'on trouve également dans les analyses de la philosophie politique chez Hannah Arendt<sup>7</sup> et évidemment chez Lévinas, comporte ici une dimension personnelle. Les auteurs soulignent l'attitude envers le totalitarisme qui n'est pas le leur. Cette conversation nocturne demanderait une analyse à part.

Grossman veut souligner que le dialogue se passe sans témoins :

---

<sup>1</sup> DENNES, Maryse, *op. cit.*, p. 342 ; ANISSIMOV, Myriam, *op. cit.*, pp. 30-35. [Ikonnikov et son « analyse » ; le pain au prisonnier allemand.]

<sup>2</sup> Cf. le contexte de l'interview : « Mauvaise conscience de la Justice ! Elle sait qu'elle n'est pas juste autant que la bonté qui la suscite est bonne. Pourtant quand elle l'oublie, elle risque de sombrer dans un régime totalitaire et stalinien et de perdre, dans les déductions idéologiques, le don de l'invention des formes neuves d'humaine coexistence. » [EN, p. 242.]

<sup>3</sup> EN, p. 242.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> GROSSMAN, Vassili, *op. cit.*, pp. 379-386.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 369-379.

<sup>7</sup> Cf. ARENDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, [1972, 1995,] 2005.

Ossipov racontait que Liss l'avait interrogé sans l'aide d'un interprète : Liss était un Allemand de Riga et connaissait le russe.<sup>1</sup>

En même temps, Mostovskoï fait montre d'une visible réserve envers Liss. Ces deux états d'esprit pourraient témoigner de conditions privilégiées pour une conversation impassible et même, si l'on peut dire impartiale. Mostovskoï est assez fier pour ne pas céder à la relative amitié de Liss :

J'ai envie de discuter avec vous. – Et moi, je n'en ai pas envie, lui répondit Mostovskoï.<sup>2</sup>

Son attitude est évidente et compréhensible. Il s'agit d'un bourreau, et le détenu ne peut avoir normalement un autre sentiment ni une autre conclusion :

Mostovskoï se dit qu'il se trouvait dans le cabinet d'un directeur d'abattoir : tout autour les râles des bêtes mourantes, les entrailles fumantes, les hommes couverts de sang, mais dans le cabinet du directeur tout est calme et seuls les téléphones sur le bureau évoquent le lien qui existe entre l'abattoir et ce cabinet. L'ennemi ! Quel mot clair et net !<sup>3</sup>

Mostovskoï est dans la situation d'un être seul face à un ennemi. La différence de statut des deux hommes n'efface pas le sentiment d'étrangeté que produit la langue russe parlée par l'Allemand et qui les sépare de façon irréductible et insurmontable :

Son russe était comme désincarné, il avait ce goût de cendres froides propre à la langue des brochures de vulgarisation scientifique.<sup>4</sup>

Et pourtant, à la fin de l'entretien, Mostovskoï constate aussi qu'il a écouté « la voix douce du théoricien en national-socialisme »<sup>5</sup>. Après cette rencontre, Mostovskoï revient au cachot. Il est seul et lit les feuilles que Liss vient de lui donner : les « gribouillages d'Ikonnikov ». Les réflexions commencent par le constat que dans le monde est présent « le petit, le mauvais bien »<sup>6</sup>. Le bien pouvait être cause de divisions, mais il faut arriver à un bien différent. Par la suite, Grossman propose les notes de son héros avec une caractéristique de la bonté. Ainsi, elle trouve les épithètes suivantes dans la méditation du prisonnier :

Cette bonté privée d'un individu à l'égard d'un autre individu est une bonté sans témoins, une petite bonté sans idéologie. On pourrait la qualifier de bonté sans pensée. La bonté des hommes hors du bien religieux ou social. [...] La pauvre bonté sans idée. [...] Une bonté aveugle, insensée, nuisible. [...] Cette bonté n'a pas de discours et n'a pas de sens. Elle est instinctive et aveugle.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> GROSSMAN, Vassili, *op. cit.*, p. 369.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 369. Cf. notre chapitre 1.4 sur le visage de l'ennemi.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 379.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 381.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 383-384.

Nous observons que l’auteur ne fait pas dire à son héros ‘bonté intuitive’. Donc, elle est particulièrement droite et sans intermédiaires. Par la suite, nous trouvons d’autres épithètes, toutes subtiles :

Elle est forte tant qu’elle est muette et inconsciente, tant qu’elle vit dans l’obscurité du cœur humain, tant qu’elle n’est pas l’instrument et la marchandise des prédicateurs, tant que la pépite d’or ne sert pas à battre la monnaie de la sainteté. Elle est simple comme la vie. [...] Sa force réside dans le silence du cœur de l’homme, [...] Elle est impuissante, elle est belle et impuissante comme l’est la rosée. [...] La bonté est forte tant qu’elle est sans forces ! Sitôt que l’homme veut en faire une force elle se perd, se ternit, disparaît.<sup>1</sup>

Ainsi, il arrive à une conclusion plus englobante et plus prétentieuse :

L’amour aveugle et muet est le **sens** de l’homme.<sup>2</sup>

Si on pouvait l’appeler ainsi, la phénoménologie de la bonté nous découvre beaucoup d’aspects plus ou moins oubliés ou peut-être moins visibles d’une notion qu’on pourrait rapprocher de celle de la charité chrétienne ou de l’amour du prochain.<sup>3</sup> En tout cas, elle nous oblige à jeter un regard plus attentif sur la réalité qui nous entoure, à regarder autrement notre prochain et nous-mêmes. Comme nous venons de le rappeler, la bonté vient « après » la responsabilité. Elles sont « sœurs », mais la distinction vient de l’expérience : la bonté ne sort pas de l’expérience, elle n’est pas une conclusion, une révélation que l’expérience pourrait créer. Dans sa spontanéité, elle dépasse la rationalité, cette rationalité pourtant limitée, peu sûre, fragile et souvent fausse. Mais être à la limite du rationnel, est-ce encore de la bonté ? Les contestataires pourraient soupçonner une sorte de l’ontologie de l’« impardonnable » où l’acte même devient brutalement insensé aux yeux de certains interprètes.

Le texte d’Ikonnikov raconte entre autres l’étonnement d’une de ses héroïnes par rapport à son propre acte spontané de charité envers un soldat allemand :

Par la suite, elle raconta ce qui s’était passé, mais personne n’arrivait à la comprendre et elle ne pouvait pas expliquer ce qu’elle avait fait.<sup>4</sup>

Par rapport à l’autre acte de charité inexplicable décrit par Grossman, celui-ci après la reconquête de Stalingrad, celui-là est peut-être encore moins « rationnel » car il s’agit d’une armée qui avance, le soldat est complètement exposé et il n’y a pas de témoins. Le cas est d’autant plus extrême qu’en même temps a lieu l’extermination, et cette personne blessée appartient, elle aussi, au groupe des bourreaux. Dans cette situation, les réflexions à propos du pardon et de l’impardonnable sont d’autant plus compréhensibles : moi, je ne peux pas

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 384-385.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 385. Souligné par nous.

<sup>3</sup> Cf. *HN*, p. 157 : « Ce que nous avons appelé ‘miséricorde’ ». A la fois – les discussions sur le mot ‘amour’ dans *AQS*, pp. 74, 76-77 etc.

<sup>4</sup> GROSSMAN, Vassili, *op. cit.*, p. 384.

pardonner le meurtre d'un membre de ma famille, ni à leur place et, dans une certaine mesure, ni à ma place. L'obstacle n'est pas le désir de nous venger, mais une certaine contestation de leur humanité.<sup>1</sup>

La question du sauvetage des soldats de l'armée ennemie ressurgit périodiquement. Au-delà de la haine d'une idéologie et d'un groupe de ses adeptes, la bonté inconditionnelle s'avère aussi universelle et elle témoigne d'une « loi » universelle qu'on reconnaît dans les actes se portant hors d'analyses moralisantes.

En revenant à l'exemple décrit par Ikonnikov, nous devons nous arrêter sur quelques considérations. Dans un certain sens, il s'agit d'une trahison de la Patrie : dans les conditions de la guerre, une femme a aidé l'ennemi. Objectivement, « juridiquement », en dehors d'un collaborationnisme forcé ou indispensable pour survivre, on pourrait l'appeler crime. En plus, comme nous venons de le mentionner, tout cela se passe au moment où les autres villageois sont en train d'être exterminés par ses camarades. Pourtant, l'humanité de l'homme rejoint ici la bonté. Elle trouve l'humain au-dessus de l'individu en tant qu'ennemi. Et le héros de Grossman, après le récit de la femme, de conclure :

Elle est, cette bonté folle, ce qu'il y a d'humain en l'homme, elle est ce qui définit l'homme, elle est le point le plus haut qu'ait atteint l'esprit humain. La vie n'est pas le mal, nous dit-elle.<sup>2</sup>

Le héros de Grossman traverse tout un combat pour ne pas perdre sa foi en l'homme – en tant qu'image du Dieu miséricordieux – et pour arriver à ses conclusions :

J'ai trempé ma foi dans l'enfer. Ma foi est sortie du feu des fours crématoires, elle a franchi le béton des chambres à gaz. J'ai vu que ce n'était pas l'homme qui était impuissant dans sa lutte contre le mal, j'ai vu que c'était le mal qui était impuissant dans sa lutte contre l'homme. Le secret de l'immortalité de la bonté est dans son impuissance. Elle est invincible. Plus elle est insensée, plus elle est absurde et impuissante et plus elle est grande. Le mal ne peut rien contre elle ! Les prophètes, les maîtres de la foi, les réformateurs, les leaders, les guides ne peuvent rien contre elle !<sup>3</sup>

Ce que se permet un écrivain dans un roman, en mettant ses propres paroles et sa conviction – parfois extrême – dans la bouche de ses héros, n'est pourtant pas permis à un philosophe. En même temps, il faut le reconnaître, les dialogues philosophiques, par exemple de Platon, Berkeley, Voltaire, Montesquieu etc. admettent la « naïveté » d'une partie de la conversation. Il s'agit d'une partie de la raison divisée entre plusieurs solutions et s'exposant aussi à la possibilité des moqueries de l'entourage justement à cause de ces propos trop sincères et trop

---

<sup>1</sup> Cf. SAINT-CHERON, Michaël de, « Le pardon et l'impardonnable dans le Talmud d'après l'enseignement de Levinas », dans *IDEM., op. cit.*, pp. 127-184. Cf. nos chapitres 4.2 et 4.3.

<sup>2</sup> GROSSMAN, Vassili, *op. cit.*, p. 384. La phrase souvent citée : « ce qu'il y a d'humain en l'homme » ; cf. ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement, op. cit.*, p. 220, n. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 385.

honnêtes. En ce sens, nous pouvons rappeler la bienveillance de l'entourage envers le Prince Mychkine dans *l'Idiot*. Probablement, c'est un héros dont on ne trouve pas de références explicites chez Lévinas mais qui est pourtant l'illustration parfaite de cette bonté. Il reste la question : y a-t-il aussi la sagesse dans son agir, une sagesse autrement que rationnelle et intellectuelle ?<sup>1</sup> Mais aussi le philosophe, celui qui aime la sagesse, mais qui doit toujours s'appuyer sur sa raison, montre les limites de cette même raison.

### 3.3.5 La bonté pré-rationnelle selon les *mitnaguedim*

Lévinas souligne son appartenance aux *mitnaguedim* quant à l'interprétation du Talmud et à sa « vision du monde ». C'est un mouvement ou même une méthode d'études talmudiques répandue dans les *yeshivot* lituaniens. Solomon Malka, dans son deuxième livre sur Lévinas, *Lévinas, la vie et la trace*, en soulignant cette appartenance spirituelle du philosophe à ses racines lituaniennes, explique les traits essentiels du mouvement et d'abord, il découvre son « fondateur » :

Le Gaon de Vilna (1720-1797), figure centrale du judaïsme lituanien, s'illustra par son opposition virulente au mouvement hassidique. Ce fut sous son influence que Vilna devint le fief des *mitnaguedim*. Contre la *dvékout*, la communion avec Dieu, contre le piétisme, il défendit le primat de l'étude comme valeur suprême, la rigueur intellectuelle, l'effort de l'esprit. Rétif au *pilpoul* « la casuistique » en usage dans les *yeshivot*, les écoles talmudiques de Pologne, il fraya la voie à une approche des textes plus substantielle, plus proche de l'interprétation littérale. Célèbre pour sa modestie et son mode de vie austère, adepte d'un ascétisme et d'un retrait du monde tempéré, il concevait le service de Dieu comme reposant sur trois piliers : la *Tora* la « loi », les *Mitzvots* « les commandements », et les *Middots* « les qualités humaines ou les vertus ». Cabaliste, mais à sa manière, il s'occupa d'éducation et créa ses propres *yeshivot*, à commencer par celle de Volozhin.<sup>2</sup>

De ce dernier *yeshiva*, vient l'élève du Gaon de Vilna, le Rabbi Haïm de Volozine dont le livre *L'âme de la vie* est une référence incontournable pour Lévinas. Il souligne plus particulièrement « l'autorité impressionnante d'un discours systématique tenu par quelqu'un que les juifs appellent "grand disciple de la sagesse" ou "grand de la Torah" »<sup>3</sup>. Imprégné par cette austère rationalité des *mitnaguedim*, Lévinas reste pourtant sensible à la bonté qui n'a pas une explication purement rationnelle.<sup>4</sup> Il demande lui-même :

La connaissance de Dieu ne se réduit-elle pas, au chapitre 22 de Jérémie, à prendre la défense du pauvre et de l'orphelin ? Ce n'est pas une métaphore, mais l'explication même de

<sup>1</sup> Cf. ROBBINS, Jill, *Altered Reading*, op. cit., p. 148.

<sup>2</sup> MALKA, Solomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., p. 35.

<sup>3</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Préface », dans RABBI HAÏM DE VOLOZINE, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier / Poche, 1986 [2006], p. 8.

<sup>4</sup> Cf. DIANOUX, Hugues Jean de, « Emmanuel Lévinas, 1906-1995 », dans PLASSERAUD, Yves, MINCZELES, Henri (dir.), *Lituanie juive 1918-1940*. Message d'un monde englouti, Paris, Autrement, 1996, pp. 207-214.



l'expérience cognitive. Cette orientation absolue est attestée par les textes pharisiens, les plus grands ; et par les textes cabalistes (à condition surtout que ces textes soient lus par des rabbins lituaniens !)<sup>1</sup>

Dans la même conférence, Lévinas revient sur la bonté en tant qu'altruisme, démontrant avec évidence ce que les besoins de l'Autre représentent pour moi.<sup>2</sup> Ces questions reviennent par la suite dans les lectures talmudiques : les *Rahamim* ou la miséricorde n'est pas la pitié mais une justice « mêlée de bonté »<sup>3</sup> ; l'agir avant de comprendre et avant de réfléchir<sup>4</sup> rappelle la responsabilité « an-archique ».

Chalier s'interroge sur la disposition intérieure et l'acte extérieur, et tout cela, dans le contexte de la discussion (ou dispute) entre les *hassidim* et les *mitnaguedim*. L'approche lévinassienne

pose la réponse humaine à l'appel comme un acte, un acte envers Dieu ou envers l'autre homme. L'acte, insiste Levinas, n'attend pas que l'âme soit au diapason de ce qu'il requiert, son impératif ne souffre aucun délai. L'homme n'a pas le temps de faire retour à soi, pour examiner, à la manière kantienne par exemple, si ses dispositions intérieures, ou sa bonne volonté, sont réellement en harmonie avec l'urgence du moment quand l'altérité l'appelle. À cet instant, il ne peut alors tout simplement pas se présenter les mains vides, même si son cœur reste encore réticent à passer de la possession et de la jouissance à la générosité et au don. Ce faisant, le philosophe se montre fidèle à la tradition des *mitnagdim* qui critiquaient, violemment parfois, l'encouragement hassidique à attendre que l'âme soit émotionnellement prête pour poser l'acte demandé.<sup>5</sup>

Chalier propose un regard attentif sur les sources de la pensée lévinassienne que le philosophe lui-même mentionne comme des repères de son éthique exigeante. Immédiatement nous voyons une différence quant à l'interprétation de l'intention, ou plutôt sa « mesure », au moment de choisir l'action et passer à l'acte. L'auteur compare les deux mouvements :

Le Gaon de Vilna exigeait au contraire que l'acte requis soit d'abord accompli, quelle que soit la disposition intérieure de l'homme, afin qu'il puisse recevoir l'influx divin, contrairement à l'enseignement des maîtres du hassidisme qui accordaient la priorité à la disposition du cœur.<sup>6</sup>

La spécialiste de la pensée lévinassienne propose un passage du Gaon de Vilna chez qui elle voit « une critique implicite des *hassidim* » :

---

<sup>1</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », *op. cit.*, p. 199.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, p. 204 : le principe du Reb Israël Salanter, déjà cité au chapitre précédent.

<sup>3</sup> Cf. *QLT*, p. 63. Cf. aussi *HAH*, p. 110 ; *DSAS*, p. 158 ; *ADV*, p. 172 et *HN*, p. 157.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 92 et 104.

<sup>5</sup> CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>6</sup> *Ibid.*

Il convient de commencer par se montrer intègres [*tamim*] dans l'action et ensuite dans la pensée, comme il est dit "Heureux ceux dont la voie est intègre [*temimei dérek*h], qui suivent la Loi [*Torah*] de l'Éternel" (Ps 119, 1). Et non, comme ceux qui disent que le principal est dans la pensée, l'amour et l'union [*devéqut*].<sup>1</sup>

En poursuivant la lignée de l'école des Litvaks, Chalié mentionne le disciple du Gaon de Vilna, le Rabbi Haïm de Volozin. A la suite de son maître, il

dénonce également la primauté accordée aux sentiments, à la ferveur et à la pureté intérieure qu'il considère même comme une tentation orgueilleuse car celui qui s'en réclame risque alors de sous-estimer « le service de ceux qui lui semblent ne pas être animés d'une telle pureté d'intention et accomplissent l'ensemble des prescriptions de la Torah de Dieu, sans *devéqut* ». <sup>2</sup>

Si « la petite bonté »<sup>3</sup> est le cœur de notre recherche, si cette « petite bonté » est la vraie proximité, pouvons-nous affirmer que tout ce qui la précède et tout ce qui la suit dans le mouvement de la structure interne de la pensée lévinassienne soit aussi une préparation, une explication et un résumé du phénomène de la bonté ? Est-ce un chemin qui prépare notre arrivée vers ce concept ? L'irrationalité de la bonté, à la suite de « l'an-archie » de la responsabilité que nous avons constatée dans notre chapitre 1.1.4, nous amène à l'irrationalité de la « kénose ». <sup>4</sup> Ici, la bonté contient l'aspect théologique où l'incarnation et le sacrifice trouvent le même manque de fondement rationnel. Le même manque d'explication ou l'impossibilité d'expliquer dans certaines catégories la kénose, aboutit à un résultat tandis que l'incarnation reste un terme spécifique chez Lévinas et il ne l'applique pas à l'incarnation du Verbe comme on l'entend dans la théologie chrétienne. <sup>5</sup> La rationalité lévinassienne exige cette approche. Elle est une conséquence de l'interdiction de la représentation qui ne contredit pas la représentation par excellence : le visage du prochain. Est-ce toujours irrationnel ? Si le « rationnel » peut être réduit à un niveau encore plus immédiat, ne sera-t-il aussi parmi les conditions éthiques ?

---

<sup>1</sup> LE GAON DE VILNA, *Sefer Michlei (commentaire au livre des Proverbes)*, Petakh Tiqva, 1985, p. 360 (en hébreu). Cité d'après CHALIER, Catherine, *La trace de l'Infini*, op. cit., p. 53.

<sup>2</sup> Cf. CHALIER, Catherine, *La trace de l'Infini*, op. cit., p. 53 ; cf. la suite de la discussion, pp. 54-57 ; sur la bonté encore : pp. 49, 91, 94, 99, 125, 131, 135, 151-152, 172-177, 249 et 252.

<sup>3</sup> Cf. *HN*, p. 157.

<sup>4</sup> FAESSLER, Marc, « Humilité du signe et kénose de Dieu », dans *Cerisy*, p. 243.

<sup>5</sup> Cf. *EN*, pp. 64-71 : « Un Dieu Homme ? »

## 4. La reconstruction d'une société post-totalitaire : le passée et la consolidation

### 4.1 La simultanéité des solutions

Apparemment, il est très facile de discourir sur une idéologie en s'adressant à ses adeptes. Ils apprécieront inévitablement toutes les improvisations oratoires et jugeront un tel discours comme le nec-plus-ultra, y voyant la perfection, même d'une « logique formelle » appliquant les règles universelles de la pensée. Pourtant, Lévinas veut nous montrer qu'un tel discours dévoile tôt ou tard son hypocrisie :

La plus troublante circonstance de la déstalinisation, c'est le discrédit absolu du langage qu'elle fait revivre à l'échelle d'une expérience collective. On ne peut plus croire aux paroles, car on ne peut plus parler. Ce n'est pas que la liberté de parole reste encore inaccomplie sur la plus grande partie de la terre ou que les hommes s'en servent pour mentir. On ne peut plus parler, car personne ne peut commencer son discours sans témoigner aussitôt de tout autre chose que de ce qui se dit. Psychanalyse et sociologie guettent les interlocuteurs. Les mots sont des symptômes ou des superstructures. De sorte que les cris et les gestes du réveil font partie du cauchemar qu'ils devaient rompre.<sup>1</sup>

Tout ne peut pas rester, dans une sorte d'approche numérique, réduisant la réalité au langage binaire tel que « oui » et « non », « noir » et « blanc », « bon » et « mauvais ». Lévinas, en se référant à ce qu'on désigne quelquefois de « logique juive » ou « rhétorique juive » rappelle la possibilité de solutions et de réponses intermédiaires. Il s'agit, en ce sens, de la simultanéité des solutions dans la prétendue absence de la dialectique de sa pensée. Nous pourrions nous demander s'il ne s'agit pas, par exemple, des « fausses » solutions sur la route vers la société post-totalitaire ? En tout cas, elles s'inscrivent par la façon même de penser dans le questionnement de l'agir social.<sup>2</sup>

Dans le préface à la 2<sup>e</sup> édition de *L'Etoile de la Rédemption*, Stéphane Mosès mentionne « le parallélisme rigoureux entre le judaïsme et le christianisme »<sup>3</sup>. Dans les analyses qu'on trouve chez Rosenzweig, il fait allusion à la conversion qui allait le ramener au christianisme mais qui finalement lui a montré sa place dans le judaïsme. Toute son œuvre explique cette

---

<sup>1</sup> DL, p. 266.

<sup>2</sup> Cf. notre chapitre 3.2 sur le tribunal céleste et celui de la terre selon les lectures talmudiques : chaque personne peut avoir ses propres intérêts, et un conflit d'intérêts peut avoir lieu. Le parlement se rassemble, il cherche les solutions et pourtant, il n'oublie pas le ciel – une référence nécessaire, probablement, interprétée de multiples façons, jusqu'à la signification d'une loi universelle, la loi naturelle ou un impératif catégorique comme un substitut (triste) au décalogue.

<sup>3</sup> MOSÈS, Stéphane, « Le préface à la 2<sup>e</sup> édition », *op. cit.*, p. 14. Cf. *IDEM.*, *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, *op. cit.*, pp. 188-190 : « Universalité et séparation » ; pp. 190-193 : « Le particulier et l'universel dans la vision du monde du judaïsme ». Cf. aussi : SRAJEK, Martin C., *op. cit.*, pp. 74-79 : « The Dual understanding of Truth » (sur Rosenzweig, Cohen et Lévinas). Cf. ROLLAND, Jacques, « L'Ambiguïté comme façon de l'autrement », dans *Cerisy*, pp. 427-445 ; p. 438 : Raskolnikov de Dostoïevski, « dédoublant effectivement le meurtre » ; cf. AKOHA, Théophile B., *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour*. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité dans la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas ? Roma, Pontificia Università Lateranense, 2004, *op. cit.*, p. 268 et surtout, les passages de *AQS* avec les discussions sur la structure de la pensée lévinassienne.

possibilité de deux visions du monde qui ne s'excluent pas l'une l'autre. Il s'agit de deux monothéismes, et pourtant, c'est la façon de voir les limites de la totalité et du totalitarisme.

Déjà les premières pages de *Totalité et infini* reprennent les analyses de Rosenzweig. Ainsi, un des points de départ pour Lévinas est le rationalisme occidental face à la guerre. Quelle alternative au rationalisme qui échoue ? Quel remède pour les institutions de la justice qui n'arrivent plus à assumer leur fonction ? Suffit-il de s'inscrire dans l'ordre établi pour réaliser les exigences et les conditions de la paix ? Suffit-il d'accepter l'altérité de l'autre pour garantir la paix ? Si Lévinas parle de l'évasion et de la sortie de l'être, c'est aussi à cause d'un certain manque d'acceptation. Entre tolérance et impossibilité du pardon, il essaye de trouver un juste milieu. Nous parlerons de cette manière de penser en utilisant quelques concepts qu'on trouve chez Lévinas et qui peuvent nous servir à situer les points de repère de sa démarche. Nous voudrions mentionner et nous arrêter sur le 'secret' en tant que terme corrélatif du 'mystère' et de 'l'ineffable' / 'l'insondable'. Ensuite, en réfléchissant aux principes exposés dans notre chapitre 3.1 sur la structure de la société, nous pouvons nous interroger sur une certaine « multiplicité d'additions ». En passant par l'identité – aussi l'identité juive questionnée par Lévinas – nous arriverons aux prétentions à l'universalité. Elles reviennent souvent dans sa pensée<sup>1</sup> en tant qu'approche de la rationalité même et des règles qui nous aident à vérifier et – en quelque sorte – à corriger toute vision sectaire de l'humanité, ne basculant pourtant pas en même temps dans le cosmopolitisme. Ainsi, le pluralisme exprimé dans ses écrits dévoile les racines très profondes d'une acceptation de la différence et de l'altérité particulièrement soulignée de l'autre :

Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du *secret* qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret. Nous savons depuis toujours, qu'il est impossible de se faire une idée de la totalité humaine, car les hommes ont une vie intérieure fermée à celui qui, cependant, saisit les mouvements globaux de groupes humains. L'accès de la réalité sociale à partir de la séparation du Moi, n'est pas englouti dans l'« histoire universelle » où n'apparaissent que des totalités. L'expérience de l'Autre à partir d'un Moi séparé, demeure une source de sens pour la compréhension des totalités, comme la perception concrète reste déterminante pour la signification des univers scientifiques.<sup>2</sup>

Comme nous le verrons par la suite au chapitre 4.3, la confrontation de l'histoire peut être déterminante pour un juste positionnement par rapport à l'autre. Alors, la question pourrait se poser : comment l'éthique si exigeante de Lévinas trouve encore une certaine justification de la tolérance ? Face à l'autre dont l'identité me reste essentiellement inaccessible et dont la

---

<sup>1</sup> Cf. par ex., HANUS, Gilles, « L'universel en question. Noahisme et retour à partir des Lectures talmudiques d'Emmanuel Lévinas », dans *CEL*, n°3, 2004, pp. 41-71.

<sup>2</sup> *TI*, p. 51 [p. 29, éd. 1961]. Cf. *TA*, pp. 63-67. Cf. aussi *TI*, p. 30 : « Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre. » Cf. le commentaire : DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 162.

thématisation m'échappe, Lévinas recourt à la notion du secret. Elle est proche de celle de la dignité de la personne humaine.

Dans la suite de ses analyses qui commencent par les esquisses de la structure de la société, Lévinas arrive à la question de l'attitude. Elle est comprise comme pluralité, une façon de coexistence ou de cohabitation contenant toujours la complexité des liens intérieurs :

Le pathétique du libéralisme que par un côté nous rejoignons, consiste à promouvoir une personne en tant qu'elle ne représente rien d'autre, c'est à dire est précisément un soi. Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre. Si elle était entièrement visible du dehors, si le point de vue extérieur s'ouvrait sur la réalité ultime de la multiplicité, celle-ci formerait une totalité à laquelle les individus participeraient.<sup>1</sup>

Apparemment, nous y entendons l'actualisation d'une certaine structure sociale. Nous l'avons traitée au chapitre 3.1 en constatant la nécessité d'une définition de la société en tant que corps.<sup>2</sup> Dans la juxtaposition des différences, il ne s'agit pas d'une universalisation quelconque des traditions ou des mentalités mais d'abord d'une attention particulière à la relation envers l'autre :

Le lien entre les personnes n'aurait pas préservé la multiplicité de l'addition. Pour maintenir la multiplicité, il faut que la relation allant de moi à Autrui – attitude d'une personne à l'égard d'une autre – soit plus forte que la signification formelle de la conjonction où toute relation risque de se dégrader.<sup>3</sup>

Comme nous venons de l'indiquer, le questionnement revient à la problématique que nous avons déjà traitée au chapitre 3.1 relative à la formation ou à la structure de la société sous l'aspect de l'arrivée du tiers. Un nouvel apport à cette analyse est un développement de la compréhension du lien entre ces entités. Le lien qui unit les membres de la société est considéré par Lévinas comme une force :

Cette plus grande force s'affirme concrètement dans le fait que le rapport allant de Moi à l'Autre ne se laisse pas englober dans un réseau de relations visible à un tiers. Si ce lien de Moi à l'Autre se laissait entièrement saisir du dehors – il supprimerait dans le regard qui l'embrasserait la multiplicité même, liée de ce lien. Les individus apparaîtraient comme participant à la totalité : autrui se ramènerait à un deuxième exemplaire du moi – tous les deux englobés par le même concept.<sup>4</sup>

Cette conséquence évidente et pourtant inadmissible nous interroge. Y a-t-il une autre manière de procéder ? « La multiplicité de l'addition » ne peut pas être à la base d'une

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 125.

<sup>2</sup> *Cf. EI*, p. 17 : Durkheim.

<sup>3</sup> *TI*, p. 125.

<sup>4</sup> *Cf. ibid.*, pp. 125-126 [93-94].

construction de la société. Donc, il faut admettre et affirmer avec Lévinas que « Le pluralisme n'est pas une multiplicité numérique. »<sup>1</sup> Mais quelles solutions propose-t-il ? Comment dépasser cette coexistence purement technique et mécanique ? Au-delà du domaine de la sociologie, Lévinas montre la seule issue dans une approche éthique :

Pour que se réalise un pluralisme en soi que la logique formelle ne saurait refléter, il faut que se produise en profondeur **le mouvement de moi à l'autre**, une attitude d'un moi à l'égard d'Autrui (attitude déjà *qualifiée* comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement etc. ...) qui ne serait pas une espèce de la relation en général ; ce qui signifie que le mouvement de moi à l'autre ne saurait s'offrir comme thème à un regard objectif libéré de cet affrontement de l'Autre, à une réflexion.<sup>2</sup>

Cette attitude inaccessible à la thématisation contient sans doute une signification éthique et morale. Elle n'est pourtant pas un désintéressement mais plutôt une passivité dont nous avons parlé lors des analyses des aspects de la proximité qui sont liés à la sensibilité :

Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, mais que *j'affronte* à partir de mon égoïsme. 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 accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes.<sup>3</sup>

Comme nous l'avons indiqué dans notre chapitre 1.4, l'altérité peut exiger de nous d'accepter la condition d'otage. Dans cette situation s'accroît alors la particularité de l'autre en tant que maître. Lévinas y accède par le biais d'une caractéristique spécifique mais incontournable de l'altérité :

La sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplie avant d'être réfléchie : l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité, mais ne saurait frapper un moi insexué. Autrui comme maître – peut nous servir aussi d'exemple d'une altérité qui n'est pas seulement par *rapport* à moi, qui appartenant à l'essence de l'Autre, n'est cependant visible qu'à partir d'un moi.<sup>4</sup>

De nouveau, nous constatons que le pluralisme n'est pas toujours compris comme multiplicité mais bien plus comme une attitude qui accepte et respecte l'altérité de l'autre.

---

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, p. 126.

<sup>2</sup> *TI*, p. 126. Souligné par nous.

<sup>3</sup> *TI*, p. 94 [éd. 1961], p. 126 [éd. 2003]. Sur le pluralisme cf. les commentaires : NDAYIZIGIYE, Thaddée, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, pp. 369-374 : « L'impasse herméneutique de l'universalisme théorétique et du différentialisme ontologique » ; SIMHON, Ari, « Lévinas et l'universalisme. Premiers éléments pour une critique de la lecture de Benny Levy » dans *RPL* n°103, 2005, p. 587 ; et DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 132 : « C'est [...] vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer [...] » [= *TA*, p. 20].

<sup>4</sup> *Ibid.* Cf. *TA*, pp. 77-79 ; cf. *ADV*, pp. 98-99 et la réaction : OUAKNIN, Marc-Alain, *op. cit.*, p. 167 : « L'idéologie [...] traite le particulier comme universel, oubliant le génie de chaque singularité. »

C'est une sorte de réalisation de la proximité où nous gardons ce « moi » qui est nécessaire pour l'approche de l'autre, et à la fois nous sortons de nous-mêmes en réduisant notre identité à un tel degré que notre essence n'est qu'être pour autrui. Dans cette réduction de notre moi – autrement que réduction transcendante<sup>1</sup> – le pluralisme devient une attitude qui nous mène à une plus grande et plus large acceptation de l'altérité de l'autre. Une question moins traitée par Lévinas mais indirectement présente dans ses analyses est la proximité sans condition, comme une réalisation de la responsabilité inconditionnelle dans les cas extrêmes. Une piste de recherches pourrait être son lien avec la tolérance.<sup>2</sup>

La question de la simultanéité des solutions évoque encore un problème – celui de la distinction entre simultanéité des significations et la dialectique. Il y a des similitudes entre le mouvement discerné dans la dialectique et les liens entre les significations de la même racine. Le principe de la rhétorique juive, surtout dans les études talmudiques, contient une dimension dialectique.<sup>3</sup> Pourtant, il faudrait expliquer la limite à peine percevable entre ce qu'on appelle la dialectique et que Lévinas aime dénoncer dans les regards sur la philosophie occidentale, et le « jamais assez » des explications du verset dans l'exégèse talmudique. Est-ce que cette recherche du sens n'est pas elle-même dialectique dans la mesure où elle exige un départ incessant et la synthèse à la suite de la thèse et de l'antithèse? Lévinas écrit :

La réconciliation des contradictoires ne fait pas encore partie de la logique des écoles ! Que la violence puisse engendrer la douceur et le mal être la cause du bien – c'est, peut-être, la définition même de la dialectique.<sup>4</sup>

Les termes comme 'orientation', 'convertir' (202), 'mouvement' (203) caractérisent les deux approches. La distinction serait dans les formes du mouvement et dans leur application concrète. En plus, est-ce que le principe de la responsabilité illimitée n'est pas dialectique en soi ? Lévinas dit d'abord :

L'identité juive est une identité qui refuse la dialectique. L'homme va vers l'homme de par sa position même, comme Moi. Il ne faut pour cela aucun intermédiaire anonyme qui se joue des

<sup>1</sup> Dans la traduction de Lévinas : 'transcendante', cf., par ex., HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 25. Cf. aussi les explications : HAYAT, Pierre, « La philosophie entre totalité et transcendance », dans *AT*, p. 10.

<sup>2</sup> Cf. *DL*, p. 227 : « La foi juive est tolérance parce que d'emblée elle supporte tout le poids des autres hommes. » Cf. tout l'essai « Religion et tolérance », *ibid.*, pp. 225-228 ; cf. aussi, par ex., *TI*, pp. 244-245.

<sup>3</sup> Cf. notre introduction sur la méthode de Lévinas. Cf. *LC*, pp. 94-95 [p. 76, éd. 1994] : la discussion ; la première intervention de Lévinas : « la terminologie rationaliste classique » ; « y mêler, en revêtir des données empiriques [ce qui reçoit la signification.] » Cf. *DL*, p. 144 [la critique biblique] ; p. 155 et 156, n. 1 – par rapport à Spinoza ; *TI*, pp. 98-99 ; *PS*, p. 186 : « la question de l'élève chez qui la réponse du maître est accueillie par une nouvelle question. » Cf. MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, op. cit., pp. 34, 38, 244 : « De Chouchani, j'ai appris la méthode », et Georges Hansel, son genre : « Prendre le Talmud sous toutes ses facettes, pas comme une doctrine, mais comme autant de possibilités ouvertes. » Cf. BANON, David, « Exégèse biblique et philosophie », dans *Cerisy*, pp. 209-227 ; DUPUY, Bernard, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », *ibid.*, pp. 229-238.

<sup>4</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », op. cit., p. 202. Cf. *ibid.*, pp. 200-202, les expressions comme 'dialectiquement' ; 'un jeu dialectique' ; 'l'essence de l'Occident : la dialectique' ; 'pluralisme de l'Esprit' ; 'l'unité de ses expériences' ; 'le retournement dialectique de cet utilitarisme'.

hommes et ruse avec eux. Rien ne pourra convertir la violence en bonté. C'est très simple : le bien doit commencer dans le bien...<sup>1</sup>

On pourrait se demander, concernant cet intermédiaire anonyme, si Lévinas soupçonne une réalité concrète ou si ce n'est qu'une supposition, une suggestion. Par la suite, en proposant une interprétation du mot 'judaïsme', il déclare :

Le bonheur est une finalité, le bonheur est un terme. Le désir du moi pour autrui, le mouvement du Même vers l'Autre – qu'est le judaïsme – n'a pas de fin et ne vient pas s'éteindre dans un bonheur.<sup>2</sup>

Donc, il y aura le même « jamais assez » dans cette nouvelle perspective. Evidemment, nous ne pourrions pas opposer ici deux structures – l'une statique et l'autre dynamique. Il s'agit plutôt de comprendre comment ces deux mouvements se distinguent et quelle est leur orientation. Si Lévinas vient de dire que « le désir du moi pour autrui, le mouvement du Même vers l'Autre (...) n'a pas de fin »<sup>3</sup>, alors, comment cet infini est-il exclu du mouvement du processus social et historique?

Le mouvement que nous avons mentionné n'est ni contingent ni relatif uniquement à quelques aspects dans cette pensée. Lévinas inscrit même ce mouvement dans le titre de l'un de ses livres : *Du sacré au saint*. En somme, ce passage est un exemple d'une transformation exigée par l'éthique. La réalité ou le phénomène décrit par 'sacré'<sup>4</sup> bloque toute ouverture et douceur envers l'autre. L'homme est anéanti et perd son identité en se dispersant dans ce sacré qui rappelle le fusionnement avec l'Absolu et avec l'Un selon quelques interprétations néo-platoniciennes.

Les rapports entre la responsabilité et la proximité n'échappent non plus à cette caractéristique : la responsabilité en tant que « déjà là », un constat de la situation ontologique dans laquelle nous nous trouvons déjà, mène à la proximité qui sera une activité réelle pour le prochain et pour les prochains. Au lieu de répondre simplement en paroles, la proximité mène à une action pratique : donner à manger, aider, c'est-à-dire répondre autrement au regard de l'autre.

Encore d'autres notions se trouvent dans un mouvement et servent à une certaine transformation des contraires qui forment des couples avec eux. Ainsi, nous pouvons schématiquement définir les deux groupes qui forment deux pôles : « Le sacré, l'ontologie /

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.* Cf. aussi les schémas dans SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas vivant*, op. cit., pp. 44 et 65 ; *IDEM.*, *L'humanité de l'homme*. Levinas vivant II, op. cit., pp. 146 et 169 : le Désir est comme moteur du mouvement qui prend ces directions. Cf. OUKNIN, Marc-Alain, op. cit., p. 12, sur l'érotisme qui « fonctionne comme un moyen dynamique dans l'ensemble de cette philosophie. » Cf. MAREJKO, Jan, « La rupture d'Alliance dans la dynamique culturelle de la modernité », op. cit., pp. 155-182.

<sup>4</sup> Cf. BIENENSTOCK, Myriam, « Le pharisien absent », dans *IDEM.*, *Cohen face à Rosenzweig*. Débat sur la pensée allemande, Paris, J. Vrin, 2009, pp. 209-232.



l'être, la hiérarchie, le Dit » et « Le saint, l'agir social, la charité, la bonté, le Dire ». Pour expliquer un peu plus ce mouvement entre les deux pôles que nous venons de définir, il faut ajouter que le dynamisme qui laisse entrevoir un mouvement, n'est jamais univoque.

Comme nous le verrons par la suite, le mouvement ou la direction dans l'« Histoire sainte » en tant que processus historique et social n'est pas cyclique dans le sens où les événements ont leur propre signification, ne se répètent pas et laissent une sorte d'identité non seulement aux personnes mais aussi à l'agir qui ne reste pas anonyme. Un autre dynamisme que Lévinas n'accepte pas, c'est celui de la dialectique historique dans l'interprétation hégélienne. Dans ce sens, il préfère plutôt l'« au-delà de l'être » ou même le « dehors de l'être ». Nous pouvons évoquer un des aspects de l'évasion dont nous avons parlé au chapitre 1.1.3 sur le passage de l'ontologie à l'éthique. Comme nous l'avons vu, dans ce passage et ce mouvement, deux ensembles se dessinent déjà. On pourrait passer par des explications sur les autres termes de ces ensembles ou de ces groupes, par exemple, le Dit et le Dire, car la proximité se réalise non seulement par « le don du pain » mais aussi par le langage, non seulement par la consolation mais aussi par le discours de la justice.

En conséquence, le dynamisme est radicalement différent de celui qui pourrait être décrit ou caractérisé en langage ontologique. Déjà, entre ces deux ensembles, la différence est nette : le premier est plutôt statique, le second – lui-même dynamique, invitant à une solidarité active. La solidarité en tant que paix dessine un milieu et un cadre pour la société. Pourtant « talmudiser » en tant que méthode lui ajoute une signification supplémentaire et transforme cette « paix » en un « *yeshiva* ». La pédagogie et l'étude de la Torah ne se terminent même pas au moment où nous voyons l'Infini « face à face ». Donc, les changements ou les transformations des structures ont leur base en dehors du spatial. Elles occupent leur propre espace comme un monde possible. De plus, il ne s'agit pas d'un lieu. En revenant aux caractéristiques spatiales de la proximité que nous avons analysées au chapitre 2.2.4, nous rappelons l'éternel « m'abandonner », « me quitter ».

Dans la problématique du métissage, nous affrontons la question de l'exclusion, un argument pour une certaine universalisation et le refus de l'identité nationale dans le sens proche de la pureté de race. Les idéologues de l'hygiène de la race ont souligné la présence des motifs spécifiques de la collectivité basés sur la conscience de la tribu et l'appartenance aux groupes restreints de la population.<sup>1</sup> Dans le chapitre 3.1 sur les aspects sociologiques de la pensée lévinassienne, nous avons essayé de montrer la structure de la société que Lévinas accepte et propose. Pourtant, un philosophe ne peut jamais être désintéressé, car lui aussi appartient à un groupe, même à un groupe ethnique ou national.<sup>2</sup> Comment appliquer cette loi universelle ou la loi de l'universalité à la diversité des nations ? Comment Lévinas voit-il cette universalité

---

<sup>1</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, pp. 23-33. Cf. aussi « Assimilation et culture nouvelle » dans *ADV*, pp. 229-234 ; le lien avec le « colonialisme ».

<sup>2</sup> Cf. EPSTEIN, Daniel, « Contre l'utopie, pour l'utopisme », dans *CEL*, n° 4 (2005), pp. 87ss : le messianisme : « retrouve ainsi un sens universel qui donne toute sa signification au particularisme d'Israël. »

au-delà d'une identité nationale, d'une religion<sup>1</sup> et d'une appartenance quelconque ? Est-elle possible ? Le lexique de la *Totalité et infini* nous fait penser à une universalité au niveau du langage. Mais est-ce le chemin qui peut nous amener à un peuple ou à une famille concrète, particulière ?

L'identité se pose aussi comme un engagement et comme un contraire de l'engagement. Dans le sous-chapitre 1.1.4 sur le caractère « an-archique » de la responsabilité, nous avons abordé la question du principe et du « pourquoi » de la responsabilité en tant que choix et en tant qu'engagement. Nous avons déjà évoqué le discours sur l'identité juive que Lévinas prononçait en 1963, au deuxième Colloque de la jeunesse juive de France. Il soulignait le fait qu'on ne peut plus aborder la question de l'engagement. Cette situation a un impact néfaste sur l'identité :

Contrairement au christianisme, le judaïsme est ressenti comme antérieur à toute conversion, à tout baptême, et, par conséquent, à toute adhésion à une doctrine. Non pas que dans le judaïsme, selon le mot célèbre, l'existence précède l'essence. L'existence colle si étroitement à l'essence du judaïsme que les deux se confondent. A tel point qu'on peut tirer quelque chose déjà de ces difficultés, comme si le judaïsme se plaçait sur un terrain encore pré-culturel, préhistorique, plus ancien que toute antiquité, comme s'il existait entre la nature et la culture humaine, entre la nature et l'histoire, comme on dit aujourd'hui, une condition intermédiaire qui s'appellerait Israël.<sup>2</sup>

En faisant allusion à la fameuse phrase de Sartre « L'existence précède l'essence »<sup>3</sup>, Lévinas veut encore une fois rappeler que l'intuition trop rapide peut s'avérer fausse. Même la destruction ou le rejet d'un système n'est pas une garantie pour une vision plus claire et conforme à la réalité. Par contre, en dépassant le langage ontologique et en entendant par 'essence' d'abord « être pour », le sujet est déjà dans la fraternité, dans la société de l'autre et du tiers, il est déjà dans la communauté et dans la communion. Ce dernier concept de 'communion' est utilisé à la fois par la philosophie et par la théologie. Pourtant, la signification pourrait être différente.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. LÉVINAS, Emmanuel, « Un Dieu Homme ? », dans *EN*, pp. 64-71. Cf. NIKOFOROVA, Basia, « The Other in a Situation of Religious Pluralism (a Postmodern Discourse) », dans *Logos*, n° 40, 2005, pp. 269-288 ; les réflexions méthodologiques sur la christologie philosophique : TILLIETTE, Xavier, *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique, Paris, Cerf, 1990 ; *IDEM.*, *Le Christ des philosophes*. Du Maître de sagesse au divin Témoin, Namur, Culture et Vérité, 1993.

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel, « Judaïsme et altruisme », *op. cit.*, p. 198.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 26.

<sup>4</sup> Cf. LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, *Introduction au mystère de l'Eglise*, Toulouse, Parole est Silence, 2006, pp. 238-242 et la comparaison avec les données du concile Vatican II : pp. 242-254 ; ZIZIOULAS, John D., *Being as Communion*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2002, pp. 44-45 (note 40 : la référence à Lévinas : à propos de l'*ekstasis*). *Ibid.*, à propos de l'ontologie "panoramique" ; ainsi que p. 86, n. 63 à propos de la totalité de l'être. Cf. FOULQUIÉ, Paul ; SAINT-JEAN, Raymond, (col.), *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 105 (les formes de la socialité selon G. Gurvitch) ; LALANDE, André, *op. cit.*, p. 152 (avec la réf. de E. Bréhier).

Au chapitre 1.1.4 nous avons cité et commenté un passage de Blanchot sur le renouvellement. Il concernait la spécificité de la notion de responsabilité chez Lévinas. Mais entre autres, il s'agissait aussi de la 'philosophie autre' et 'philosophie éternelle'. L'auteur y ajoute une note concernant cette question qui est plutôt le sujet du présent chapitre où nous voyons quelques points relatifs aux aspects de l'universalisme :

Qu'il n'y ait pas trop d'équivoque : la « philosophie éternelle », dans la mesure où il n'y a pas rupture d'apparence avec le langage dit « grec » où se garde l'exigence d'universalité ; mais ce qui s'énonce ou plutôt s'annonce avec Levinas, c'est un surplus, un au-delà de l'universel, une singularité qu'on peut dire juive et qui *attend* d'être encore pensée. En cela prophétique. Le judaïsme comme ce qui dépasse la pensée de toujours pour avoir été toujours déjà pensé, mais porte cependant la responsabilité de la pensée à venir, voilà ce que nous *donne* la philosophie autre de Levinas, charge et espérance, charge de l'espérance.<sup>1</sup>

En parlant des influences et des inspirations, nous avons déjà constaté que malgré la diversité et la multiplicité des sources, la dimension de l'universalité devrait toujours être gardée ou au moins prise en considération. Elle est comme un étalon ou une mesure de l'agir, semblable à la « règle d'or »<sup>2</sup> et à celle « d'argent »<sup>3</sup>, pour vérifier si mes actes peuvent être « universalisés » et servir de loi aux autres.<sup>4</sup>

Dans le pluralisme neutre, un certain relativisme pourrait être présent. Pourtant, une autorité, plus forte que l'institution de l'Etat mais aussi les institutions religieuses, se présente. Par là, la subjectivité et la sensibilité, aussi précises que Lévinas les définit, trouvent leur point d'intervention. Le traumatisme et le poids de l'histoire leur accordent une infaillibilité et une autorité incontestable :

La loi universelle se réfère elle-même à une position de face à face laquelle se refuse à toute « prise de vue » extérieure.<sup>5</sup>

Qui est cette personne ou ce personnage qui joue encore et qui a survécu à l'histoire qu'il est en train d'écrire ? Comment ses exigences deviennent un impératif pour les autres, plus fort que le consensus et la démocratie pourraient proposer ? La société isolée et enfermée dans le confort ne pourrait pas témoigner de cette exigence pré-rationnelle. Prévue par les réflexions avant la catastrophe survécue ensuite, cette expérience est un argument plus fort que toutes les rhétoriques et tous les sophismes. Lévinas continue à expliquer le désastre et nous appelle à écouter la voix du survivant.

---

<sup>1</sup> BLANCHOT, Maurice, *op. cit.*, p. 45, n. 1, avec la mention de l'auteur : « Note plus tardive. »

<sup>2</sup> Aussi biblique ; pour Lévinas : faire d'abord parce qu'il est autre et non pas parce qu'il est un « autre moi » ou un « autre Même » car dans ce cas-là un soupçon de la récompense éventuelle s'élève.

<sup>3</sup> C'est-à-dire, « négative ».

<sup>4</sup> Cf. les études comparatives sur Lévinas et Kant, par. ex. : RENAULT, Alain, « Lévinas et Kant », *op. cit.*

<sup>5</sup> *TI*, p. 340.

## 4.2 L'accord du survivant et les exigences extrêmes

Souvent, en revenant sur le problème de l'historiographie, Lévinas reconnaît que ce sont les survivants et les vainqueurs qui écrivent l'histoire. L'histoire écrite est donc pour le moins une interprétation qui peut glisser vers le mensonge. Ne sont fiables que les témoignages et les prophéties.<sup>1</sup> En ce sens, l'attention pourrait être prêtée au terme 'prophétisme' chez Lévinas. Mais il ne s'agit pas vraiment d'une inspiration divine infailliblement et clairement exprimée. Dans la préface de la deuxième édition de son livre *De Dieu qui vient à l'idée*, Lévinas rappelle le contexte de sa pensée, ou plutôt la source de sa gravité et de son sérieux :

Cet impératif d'aimer – qui est aussi élection et amour atteignant dans son unicité de responsable celui qui en est investi – est décrit dans *De Dieu qui vient à l'idée* sans évocation de la création, de la toute-puissance, des récompenses, et des promesses. On nous a reproché d'avoir ignoré la théologie. Nous ne contestons pas ici la nécessité d'une récupération ou, du moins, la nécessité d'en décider l'opportunité. Nous pensons cependant que cela vient après l'entrevision de la sainteté qui est première. D'autant plus que nous appartenons à une génération et à un siècle auxquels avait été réservée l'épreuve impitoyable d'une éthique sans secours ni promesses et qu'il nous est impossible – à nous, les survivants – de témoigner contre la sainteté, en lui cherchant des conditions.<sup>2</sup>

Mais – quoi de commun entre ce survivant et l'éthique ? Que peut-il dire ? Est-ce qu'il témoigne ? Garde-t-il le silence ? Et l'impuissance ou l'interdiction de pardonner l'impardonnable<sup>3</sup> – comme si nous n'avions pas de tels droits – la mort de nos sœurs et de nos frères – nous condamne-t-elle nous-mêmes au silence éternel ? Est-ce aussi cela une condition éthique ? Lévinas interprète-t-il peut-être ainsi le Serviteur Souffrant d'Isaïe qui « n'ouvrit pas la bouche »<sup>4</sup> ? Il le rappelle lors des journées d'étude sur l'éducation en 1957 à l'Abbaye de Tioumliline au Maroc :

Je voudrais rappeler, devant les représentants de tant de nations dont quelques-unes n'ont pas de juifs dans leur sein, ce qu'ont été, pour les juifs d'Europe, les années 1933-1945. Parmi des millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une condition inférieure à celle des choses, une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. le chapitre suivant.

<sup>2</sup> *DQVI*, pp. 5-6.

<sup>3</sup> Cf. *QLT*, pp. 29-64 et le commentaire : SAINT-CHERON, Michaël de, « Le pardon et l'impardonnable dans le Talmud d'après l'enseignement de Levinas », dans *IDEM., op. cit.*, pp. 123-184.

<sup>4</sup> Is 53, 7.

<sup>5</sup> *DL*, p. 26.

L'évasion en tant qu'une des manières d'échapper à une mort inévitable, ne permet pas l'annulation d'une appartenance. Le conditionnement avant notre choix et malgré notre choix nous mène nécessairement à un broyeur qui normalement devrait nous anéantir. Pour des raisons souvent inexplicables, certains passent par cette machine d'extermination et restent vivants. Ceux qui ont souffert et ceux qui ont causé la souffrance sont des témoins. Pourtant leur témoignage est essentiellement différent. Les uns sont victimes, les autres des bourreaux qui ont participé à la création de ces systèmes meurtriers et qui y ont collaboré. En tant que victimes, ils reçoivent l'onction des confesseurs et des martyrs et ainsi surpassent essentiellement les inventeurs, les réalisateurs et les opérateurs de ces machines d'extermination ainsi que de tout le système, somme de multiples rôles donnant l'illusion que la responsabilité est ainsi partagée. Pourtant elle garde tout son poids, toute sa charge et seul le survivant peut le prouver. Il le montre par son regard à travers la petite fenêtre d'observation à celui qui fonctionne dehors. Malgré qu'il ait fait son catéchisme à l'enfance,<sup>1</sup> donc averti d'une responsabilité, il continue pourtant le mal contre l'autre.

Lévinas souligne que cette condition du survivant qui a porté tant de souffrances peut avoir une dimension messianique :

*Car il a été dit (Isaïe 53, 4) : « Et pourtant ce sont nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait, alors que nous, nous le prenions pour un malheureux atteint, frappé par Dieu, humilié. »* Il s'agit du fameux chapitre 53 d'Isaïe dont la prophétie semble si précise aux chrétiens. Il n'annoncerait que le lépreux qui se trouve chez Rabbi. Il annoncerait par-delà le Messie individuel une forme d'existence dont l'individuation n'est pas dans un être unique.<sup>2</sup>

Pour expliquer en quoi Isaïe et son message sur le Serviteur Souffrant est mal interprété par les chrétiens, Lévinas affirme « le caractère familial de l'expérience messianique dans le judaïsme »<sup>3</sup>. Le sens de ce passage peut être différent. Il s'agirait ou bien d'une personne concrète dans l'histoire et sans aucune signification supplémentaire ou cachée, ou bien d'un messianisme universel, celui de chaque personne humaine :

On nous dira dans les lignes qui suivent : « *C'est peut-être Rabbi lui-même ou peut-être Moi, s'il est parmi les vivants, ou Daniel, s'il est d'entre les morts.* » Le judaïsme, tendu vers la venue du Messie, dépasse déjà la notion d'un Messie mythique se présentant à la fin de l'histoire pour concevoir le messianisme comme une vocation personnelle des hommes.<sup>4</sup>

Dans le dernier essai des *Noms propres* qui s'intitule avec éloquence « Sans nom », Lévinas résume les réflexions des vingt ans écoulés après la Deuxième Guerre mondiale. C'est ici qu'on arrive à une certaine identification du survivant :

---

<sup>1</sup> Cf. AT, p. 93 : « L'hitlérisme fut possible dans une Europe évangélisée depuis quinze siècles ».

<sup>2</sup> Ibid., p. 118.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

Sans doute la mort va annuler bientôt l'injustifié privilège d'avoir survécu à six millions de morts.<sup>1</sup>

Le survivant est aussi celui qui constate toutes les étonnantes nouveautés et tous les changements qui arrivent dans le monde comme une impossibilité, un incroyable et non pensable privilège d'une humanité qui a survécu :

Mais si pendant ce délai de grâce, les occupations ou les divertissements de la vie remplissent à nouveau la vie, si toutes les **valeurs** dépréciées – ou antédiluviennes – se remettent à valoir, si tous les mots qu'on croyait de langues mortes réapparaissent dans les journaux et les livres, si bien des droits périmés trouvent à nouveau institutions et force publique pour les protéger – rien n'a pu combler, ni même recouvrir le gouffre béant.<sup>2</sup>

Nous voyons que cette réalité apparemment optimiste n'est pas suffisante pour mettre un terme ou pour guérir une blessure et un traumatisme<sup>3</sup> qu'on a reçus. Dans ce contexte, Lévinas entre sur la scène comme survivant qui pose la question sur la possibilité de transmettre une expérience :

Par-delà l'incommunicable émotion de cette Passion où tout fut consommé, que doit-on et que peut-on transmettre vingt ans après sous forme d'enseignement ?<sup>4</sup>

Par la suite, la question se concrétise, mais à la fois elle devient plus extrême. Nous entendrons ici le mot « exiger »<sup>5</sup>. Le survivant enseigne mais cet enseignement est toujours et encore formulé en question, car l'éloignement dans l'histoire a rendu étrangère cette évidence :

Exiger une justice sans passion ni prescription et se méfier d'une humanité dont les institutions et les techniques seules conditionnent le progrès ?<sup>6</sup>

Formulant ceci, Lévinas admet qu'une telle question pourrait être posée. Pourtant, il s'agirait d'une expérience différente :

Mais on peut, peut-être, tirer de l'expérience concentrationnaire et de cette clandestinité juive qui lui conférait l'ubiquité, trois vérités transmissibles et nécessaires aux hommes nouveaux.<sup>7</sup>

Cette expérience concerne aussi la proximité. Par la suite, Lévinas explore ces trois exigences. Nous essayons de les suivre. La première touche indirectement l'esprit de consommation de la société contemporaine. Lévinas souligne un certain ascétisme – et non

---

<sup>1</sup> NP, p. 178.

<sup>2</sup> Ibid. Souligné par nous.

<sup>3</sup> Cf. MURAKAMI, Yasuhiko, *op. cit.*

<sup>4</sup> NP, p. 179.

<sup>5</sup> Cf. les analyses DELHOM, Pascal, « Les exigences des survivants : universalisme et vie intérieure », dans *CEL* n° 6 2007, pp. 11-30.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

pas un primitivisme – quant à la consommation « culturelle ». Cette exigence va de pair avec l'interdit des représentations, les iconoclastes d'un côté et les bûchers de livres et de tableaux de l'autre. Nous pouvons à ce sujet rappeler les contemporains trop zélés de Savonarole à Florence ou les nazis du Troisième Reich. Pourtant, le ménagement envers la créativité artistique et littéraire n'est qu'une forme rhétorique d'un contre-argument à la constatation :

Pour vivre humainement, les hommes ont besoin d'infiniment moins de choses que les magnifiques civilisations où ils vivent.<sup>1</sup>

L'application de cette première « exigence » peut nous paraître à première vue peu convaincante. Encore plus, face aux émeutes et aux révolutions, n'est-ce pas justement ces valeurs qu'on voudrait sauver, conserver et garder pour les générations futures comme un témoignage des réussites de nos ancêtres ? Cette ascèse vise probablement encore autre chose :

On peut se passer de repas et de repos, de sourires et d'effets personnels, de décence et du droit de tourner la clef de sa chambre, de tableaux et d'amis, de paysages et d'exemption de service pour cause de maladie, d'introspection et de confession quotidiennes.<sup>2</sup>

Cette liste de renoncements et de privations que Lévinas énumère, d'une application et d'une mémoire universelles sinon collectives, arrive à une limite. Le philosophe veut montrer que par son expérience propre, son peuple est le témoin le plus vrai d'une perte catastrophique des repères dans n'importe quelle société :

Il ne faut ni empires, ni pourpre, ni cathédrales, ni académies, ni amphithéâtres, ni chars, ni coursiers – c'était déjà notre vieille expérience de juifs. L'usure rapide de toutes les formes entre 1939 et 1945 rappelait plus que tous les autres symptômes la fragilité de notre assimilation. Dans ce monde en guerre, oublieux des lois mêmes de la guerre, la relativité de tout ce qui semblait **indispensable** depuis notre entrée dans la cité, apparut brusquement.<sup>3</sup>

Le terme 'assimilation' ne peut pas être exclusivement appliqué à un seul peuple. Héritiers de la culture occidentale, les peuples et les nations d'Europe devraient prendre une certaine distance par rapport à une totale affirmation ou acceptation de leurs cultures. Le cadre et la production culturelle pourraient être rejetés de la même façon. La culture et sa production qui étaient reconnues comme les miennes mais dont je suis privé dans un camp de concentration ou dans un camp de prisonniers de guerre, peuvent être rejetées et reconnues comme étrangères par n'importe quel détenu. Nous savons bien que tel n'était pas le cas de Lévinas lui-même. Il avait accès à la bibliothèque. Les enjeux apparaissent ailleurs :

Toute cette captivité – avec les longs loisirs qu'elle a procurés, les lectures qu'on n'aurait jamais faites – comme une période de collège où les hommes mûrs se trouvent, où l'exercice

---

<sup>1</sup> NP, p. 179.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid. Souligné par nous.

devient l'essentiel, où l'on découvre qu'il y avait beaucoup de choses superflues – dans les relations, dans la nourriture, dans les occupations. La vie normale pourrait donc elle-même être organisée autrement. La crise de notre vie d'avant-guerre apparaît dans cette simplicité.<sup>1</sup>

En ce sens, le texte d'Ikonnikov que nous avons lu au chapitre 3.3 est encore davantage universel et il est un témoin d'une situation où le changement du cadre et du milieu nous rend tous pareils face à la souffrance de notre prochain. Dans ces circonstances, nous sommes tous nus et incapables de les aider :

Nous sommes revenus au désert, à un espace sans paysage ou à un espace tout juste fait – comme le tombeau – pour nous contenir ; nous sommes revenus à l'espace-réceptacle. Le ghetto est cela aussi et non seulement séparation d'avec le monde.<sup>2</sup>

La mention du ghetto devient ici moins particulariste et moins isolationniste. Ce ghetto contient tout le reste des ensembles isolés. Le réceptacle est une allusion aussi aux lieux d'habitation qui sont déshumanisés : dans les bidonvilles, les banlieues et les maisons blocs où on ne pense plus à la dignité humaine. Le milieu dégradé dégrade leurs habitants. En même temps, une expérience que nous avons vécue avant, dans le « temps immémorial » – en l'occurrence, avant le camp de concentration – nous rend intérieurement cette même dignité. La signification de la proximité pourrait avoir une plus grande clarté dans ce cadre qui n'est pas une abstraction mais une réalité horrible pour des milliers et même des millions de personnes. Nous verrons que dans la troisième vérité le ghetto est une forme légitime, une réserve et un abri pour les valeurs que la société n'était pas apte à garder et protéger.

La « deuxième vérité » concerne la situation de guerre. Nous l'appliquons aussi à toute situation qui se caractérise spécifiquement comme 'être' : selon l'expression de Lévinas, « l'être, c'est la guerre »<sup>3</sup>. Par son expression extrême, elle est le lieu d'une appréhension particulièrement aiguë et pointue d'une hiérarchie rejetée et à la fois redécouverte des valeurs :

Aux heures décisives où la caducité de tant de **valeurs** se révèle, toute la dignité humaine consiste à croire à leur retour. Le suprême devoir quand « tout est permis » consiste à déjà se sentir responsables à l'égard de ces **valeurs de paix**. Ne pas conclure, dans l'univers en guerre, que les **vertus guerrières** sont seules certaines ; ne pas se complaire dans la situation tragique aux **vertus viriles** de la mort et du meurtre désespéré, ne vivre dangereusement que pour écarter les dangers et pour revenir à l'ombre de sa vigne et de son figuier.<sup>4</sup>

Cette référence aux valeurs est particulièrement étonnante. Nous voyons à la fois l'aspect utopique de cette exigence et sa nécessaire venue en sortant de la situation de guerre. Les valeurs peuvent être considérées comme un gage de la paix. Dans ces conditions reconnues et

---

<sup>1</sup> CDC, p. 70.

<sup>2</sup> NP, p. 179.

<sup>3</sup> Cf. SEBBAH, François-David, « C'est la guerre », dans *Cités*, 2006 n° 25, pp. 41-54.

<sup>4</sup> NP, p. 180. Souligné par nous.



définies, les valeurs serviront de base pour un ordre dans un monde et dans une société « postdiluvienne ».

Le lien avec l'éthique des vertus nous rappelle une constatation d'un certain manque de téléologie dans cette vision. En même temps, elle est liée en quelque sorte à l'éthique de la responsabilité qui elle, pourrait être considérée comme une vertu, une vertu à part ou une vertu par excellence. En élargissant cette signification, nous voyons ce « manque de téléologie » comme une attitude éthique ou un principe éthique, voire le principe même de l'éthique.

La tournure « tout est permis », probablement une allusion à Dostoïevski<sup>1</sup>, est un rappel d'une possible hétéronomie qui pourrait garder un certain ordre dans la société tout en la préservant de la domination de l'Etat et de ses institutions ainsi que du totalitarisme. De toute façon, cette situation peut exiger de nouveau une conscience d'isolement. Et pourtant, la solution pourrait être la garde de ces valeurs malgré tout :

Il nous faut désormais dans l'inévitable reprise de la civilisation et de l'assimilation, enseigner aux générations nouvelles la force nécessaire pour être fort dans l'isolement et tout ce qu'une fragile conscience est alors appelée à contenir. Il nous faut – en rappelant la mémoire de ceux qui, non-juifs et juifs, surent sans même se connaître ni se voir, se comporter en plein chaos comme si le monde n'avait pas été désintégré, en rappelant la Résistance des maquis, c'est-à-dire précisément celle qui n'avait d'autre source que ses propres certitudes et son intimité – il faut, à travers de tels souvenirs ouvrir vers les textes juifs un accès nouveau et restituer à la vie intérieure un nouveau privilège. La vie intérieure, on a presque honte de prononcer, devant tant de réalismes et d'objectivismes, ce mot dérisoire.<sup>2</sup>

Dans la seconde partie de cette dernière exigence, Lévinas fait référence aux « textes juifs ». Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il y a une nécessité de points de repère dans toute réalité désignée ici par le terme 'chaos'. Les valeurs absolues et universelles sont inscrites dans la conscience de l'humanité, et probablement dans le Livre ; elles gardent leur universalité foncière. Si les références au Talmud et à l'Ancien Testament nous paraissent éloignées du champ philosophique, elles sont pourtant une parfaite illustration et une excellente explication de ces vérités. Nous verrons par la suite leur transmission en langage philosophique.

---

<sup>1</sup> Cf. NP, p. 180 et le commentaire : ROBBINS, Jill, *Altered Reading*, op. cit., p. 148. La phrase elle-même est dite, chez Dostoïevski, par Ivan dans les *Frères Karamazov*, I<sup>er</sup> partie, Livre II, Chapitre VI, reprise par la suite au chapitre VII.

<sup>2</sup> *Ibid.* Prêtons attention à la distinction entre 'vie intérieure' et 'vie spirituelle', 'spiritualité' et 'mysticisme'. Ce dernier est particulièrement rejeté face à « pour l'autre », « pour le prochain ». A la fois, sur la mémoire, cf. RICEUR, Paul, *Autrement*. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F., 1997, pp. 13-15.

Il y a encore une façon d'employer ce mot 'survivant', et cette fois-ci elle a une connotation de vainqueur : « les vainqueurs, c'est-à-dire, [...] les survivants »<sup>1</sup>. La signification première est moins limitée à une position par rapport à l'issue de la guerre – comme nous l'avons déjà indiqué, leur tâche va au-delà de l'enregistrement de la chronique, des dates et des faits, de leur interprétation, et inévitablement, cette vue d'ensemble nous amène à une erreur :

La totalisation ne s'accomplit que dans l'histoire : dans l'histoire des historiographes – c'est-à-dire chez les survivants.<sup>2</sup>

En ce sens, le survivant n'a jamais perdu. Plus précisément, même s'il paye une contribution à celui qui se considère comme vainqueur. Il paye son courage d'être le premier à s'avancer et peut-être, de ne pas garder la patience dans une situation devenue trop ambiguë. Dans le chapitre suivant, nous reviendrons à la question de l'historiographie chez Lévinas<sup>3</sup>. Notons encore que même si Lévinas appelle le survivant 'historien'<sup>4</sup>, pour nous ici, ce qui compte le plus, c'est le lien avec la problématique de la proximité que le survivant représente :

Pour qu'il y ait être séparé, pour que la totalisation de l'histoire ne soit pas l'ultime dessein de l'être, il faut que la mort qui, pour le survivant est fin, ne soit pas seulement cette fin ; il faut qu'il y ait dans le mourir une autre direction que celle qui mène à la fin comme à un point d'impact dans la durée des survivants.<sup>5</sup>

La mort pour le survivant est cette limite qui nous sépare de la réalité où « les autres que survivants » sont partis. Avec la mort, la séparation se dessine et montre son éloignement de la proximité initiale qui devient impossible dans ce contexte :

La séparation indique la possibilité pour un *étant* de s'installer et d'avoir son destin à lui, c'est-à-dire de naître et de mourir sans que la place de cette naissance et de cette mort dans le temps de l'histoire universelle, en comptabilise la réalité. L'intériorité est la possibilité même d'une naissance et d'une mort qui ne puissent point leur signification dans l'histoire. L'intériorité instaure un ordre différent du temps historique où se constitue la totalité, un ordre où tout est *pendant*, où reste toujours possible ce qui historiquement, n'est plus possible. La naissance d'un être séparé qui doit provenir du néant, le commencement absolu, est un événement historiquement absurde.<sup>6</sup>

Cette remarque qui traite déjà la question que nous allons aborder au chapitre suivant, nous fait penser à l'impossibilité de l'approche de l'autre dans le cadre de la totalité. La proximité se dessine ou se présente ainsi comme le contraire de la totalité. A la fin, nous apprenons quelques fonctions qui sont propres et relatives au survivant :

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 253.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 48-51.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>6</sup> *Ibid.* La question concerne aussi le problème de la mémoire, particulièrement la mémoire collective. Nous y reviendrons au chapitre 4.3.

Le verdict de l'histoire se profère par le survivant qui ne parle plus à l'être qu'il juge et à qui la volonté apparaît et s'offre comme résultat et comme œuvre. Ainsi la volonté cherche le jugement pour se confirmer contre la mort, alors que le jugement, comme jugement de l'histoire, tue la volonté comme volonté.<sup>1</sup>

Peut-on juger l'être ? Peut-on juger l'histoire ? Et de quelle façon ? Et comment ? Le survivant pourrait assumer ce droit. Il pourrait même renoncer à l'étape de la vie du temps de guerre qu'il a vécue. Pourrions-nous ainsi approcher une phénoménologie de la réconciliation avec l'histoire et de l'histoire ? Réconcilier l'histoire avec elle-même signifierait-il faire cohabiter en paix la population éprouvée avec tous les « autres survivants » ? Ce processus entre dans une expérience existentielle car les survivants sont parfois assez impartiaux et souvent intéressés. Et qui sont les « autres que survivants » ? Nous posons ces questions et à la fois, nous essayons de montrer que les deux pourraient nous donner des raisons pour une recherche de « législation ». Ainsi, un certain jugement de l'histoire devrait proposer une autre origine de la « loi ».

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 269.

### 4.3 Jugement de l'histoire

Le prochain n'est pas isolé de l'histoire ni extrait d'un contexte temporel. A la fois, dans le contexte de la proximité, nous devons éliminer une certaine façon d'aborder l'histoire. Ainsi, les réflexions de Lévinas ne peuvent pas se passer des questions concernant ce sujet. Les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles ont vu un essor remarquable de la philosophie de l'histoire. En même temps, les événements qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle en particulier, posent des problèmes quant aux processus entrevus par les « maîtres ». Pour faire face à la façon totalisante de voir l'histoire, Lévinas essaie de proposer une autre vision. Déjà dans l'introduction de la *Théorie de l'intuition*, en caractérisant la situation philosophique en Allemagne, Lévinas remarque :

Dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'influence du système hégélien se trouva paralysée, en grande partie, par suite du progrès des sciences de la nature et de l'histoire.<sup>1</sup>

Il s'agit d'un tournant épistémologique. En même temps, cette remarque est une proposition d'aborder l'histoire différemment. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Lévinas nous rappelle que c'est le survivant qui écrit l'histoire. Le survivant peut avoir l'impression, ou plutôt l'illusion qu'il a gagné la guerre. Si « l'être est la guerre », comment avoir un regard autre que celui du jugement par rapport à toutes les expériences ? Eh bien, dans cette vision différente, Lévinas évoque l'Histoire sainte. Elle ne se prête pas aux analyses philosophiques, surtout à celles de la philosophie de l'histoire quand elle est une approche trop matérialiste ou exclusivement matérialiste.<sup>2</sup> Non plus – ou bien – d'une manière presque égale à la théologie de l'histoire.

En répondant à une question directe sur ce sujet, Lévinas lui-même en parle très précisément :

L'histoire n'a pas été au départ de ma réflexion. Cependant je pense qu'un événement de responsabilité illimitée pour autrui est autre chose qu'un vocatif sans conséquence de l'interpellation, il a certainement une signification historique, témoigne de notre époque et la

---

<sup>1</sup> *TIPH*, p. 16.

<sup>2</sup> Parmi de nombreuses études sur le sujet, cf. FROGNEUX, Nathalie, MIES, Françoise (éds), *op. cit.* ; ABENSOUR, Miguel, « Le Mal élémental », *op. cit.*, pp. 50-51 : l'irréparable ; civilisation européenne comme révolte continuée contre la tyrannie du temps ; BOUNDJA, Claver, *op. cit.*, pp. 35-77 ; CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, *op. cit.*, p. 150 : tribunal de l'histoire ; pp. 159-161 : le présent et le pardon ; l'histoire, le temps, « entrer dans le temps » ; DELHOM, Pascal, « Le temps de la patience », dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 21-47 : le temps ; juger l'histoire ; une temporalité de la patience comme ouverture messianique du temps ; DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, pp. 129-130 : violence de la mystique et de l'histoire ; le commentaire de *EDE*, p. 52 : « Chez Husserl le phénomène du sens n'a jamais été déterminé par l'histoire » ; historicité ; temporalité de l'homme ; DURANTE, Massimo, « Mélancolie et messianisme. L'« infinition » de l'infini comme horizon du jugement », dans *CEL*, n° 4, 2005, pp. 49-85 : permettre de juger l'histoire (p. 74) ; la rupture avec la succession linéaire du temps fondée sur la corrélation entre une origine et une fin ; FORTHOMME, Bruno, *Une philosophie de la transcendance*, *op. cit.*, pp. 304-309 : Histoire et eschatologie ; pp. 309-312 : Le jugement de l'histoire [p. 311, n. 5 Lévinas et Kierkegaard : « Lévinas souligne la différence entre la vérité persécutée et la vérité triomphante de l'objectivité ou de l'histoire »] ; pp. 312-322 : Le jugement éthique ; la référence p. 312, n. 18 : CLÉMENT Olivier, *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978, pp. 20 et 33 ; SEBBAH, François David, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, *op. cit.*, pp. 171ss : l'histoire, l'événement : messianisme et utopie ; p. 173 : le lien avec le *DL*, pp. 316-318, « Le sens de l'histoire ».

marque. Si une analyse pour être historique doit se référer d'une manière très précise à des situations historiques déterminées et les escompter, et annoncer comment tout cela s'arrangera, s'achèvera en absolu, ou se gâtera définitivement, je n'ai pas de philosophie de l'histoire.<sup>1</sup>

Apparemment, il nie une éventuelle finalité ou téléologie de l'histoire et peut-être, aussi une « direction » perceptible et observable de l'histoire. Une déception pour les chercheurs curieux ? Nous trouvons chez Francis Guibal la remarque suivante à propos de cette dernière phrase de Lévinas :

Lévinas me paraît se faciliter un peu les choses en confondant deux questions pourtant bien distinctes : celle d'analyses historiques spécifiques et celle d'une téléologie totalisante.<sup>2</sup>

Ce qui nous importe dans notre recherche, ce n'est pas la philosophie de l'histoire en soi chez Lévinas mais plutôt la place du prochain et les aspects éthiques dans sa vision de l'histoire. Lévinas lui-même essaie de mener son lecteur vers cette compréhension de l'histoire :

Que la responsabilité *illimitée* pour autrui, une dénucléation de soi-même, puisse avoir une traduction dans le concret de l'histoire, ça, je le pense. Le temps, dans sa patience et sa longueur, dans son attente, n'est pas une « intentionnalité » ni une finalité (finalité de l'Infini – quelle dérision !), il est à l'Infini et signifie la dia-chronie dans la responsabilité pour autrui.<sup>3</sup>

Ce passage vers l'autre, un mouvement qu'on reconnaît au sein de notre structure dynamique repérée, Lévinas l'illustre par un événement et tout à la fois un enseignement :

On m'a conduit un jour, à Louvain, après une conférence sur ces idées, dans une maison d'étudiants que l'on appelle là-bas « pédagogie » ; je me suis trouvé entouré d'étudiants Sud-Américains, presque tous prêtres, mais surtout préoccupés de la situation en Amérique du Sud. Ils m'ont parlé de ce qui se passait là-bas comme d'une suprême épreuve de l'humanité. Ils m'interrogeaient non sans ironie : où aurais-je rencontré concrètement le Même préoccupé de l'Autre au point d'en subir une fission ? J'ai répondu : au moins ici. Ici dans ce groupe d'étudiants, d'intellectuels qui auraient pu très bien s'occuper de leur perfection intérieure et qui cependant n'avaient d'autres sujets de conversation que la crise des masses de l'Amérique latine.<sup>4</sup>

Cette citation est entre autres caractéristique d'un aspect de la vision du christianisme chez Lévinas. L'étonnement devant le souci des étudiants pour les plus pauvres et les plus démunis fait penser à une perspective assez concrète dans laquelle Lévinas voit l'essence de cette religion. Probablement, cette vision est plutôt concentrée vers quelques points particuliers, et peut-être en même temps les plus douloureux et existentiellement vécus comme des

---

<sup>1</sup> *DQVI*, p. 131. Cf. *EDE*, p. 299 [214/215], n. 1 [H. Gouhier].

<sup>2</sup> GUIBAL, Francis, *op. cit.*, p. 124, n. 122.

<sup>3</sup> *DQVI*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*

blesures. Par exemple, le fait de rappeler que les gardiens des camps de concentration ont fait leur catéchisme<sup>1</sup> renvoie non seulement à l'échec d'une éducation éthique selon les principes universels ou universellement acceptables mais aussi concrètement à l'antisémitisme : à son avis, malgré leur catéchisme, ils peuvent commettre des actes inhumains. En le soulignant, il n'exclut pas une interprétation selon laquelle l'antisémitisme serait prétendument intrinsèque au christianisme. Pourtant, il y a des limites que Lévinas veut montrer en comparant l'influence directe et indirecte :

Les églises ne tirent pas leur influence du catéchisme, mais de toutes les réalités que le christianisme suscita au cours de l'histoire et dont il se nourrit. C'est la culture chrétienne répandue partout qui fait la [*sic*] force du christianisme et non point les pieux sermons ni le journal paroissial.<sup>2</sup>

Dès lors, nous devons chercher ailleurs la manière de transmettre un message éthique. Une doctrine ou un enseignement extérieur ne suffit pas à améliorer l'homme. La culture non plus, selon cette citation. Nous reviendrons encore aux autres passages où Lévinas en parle. Nos vues sur cet aspect, la fragilité et l'impuissance de la culture mènent à une fausse conclusion : la culture serait inutile. En même temps, elle est le comble de ce que l'homme peut créer, une expression de son âme. Dans d'autres contextes, Lévinas montrera des aspects différents de la culture, mais ici, il conclut à propos du judaïsme :

Nous sommes seuls dans le monde à désirer une religion sans culture.<sup>3</sup>

En revenant à la thématique précédente, nous devons admettre que malgré l'expression de sa reconnaissance pour l'abri accordé aux Juifs par les monastères pendant la Seconde Guerre mondiale, Lévinas reste plutôt dans la conviction que le christianisme – peut-être en général, dans sa dimension socio-historique – tend à cette « perfection intérieure ». Serait-elle une « sainteté » différente par rapport à la sainteté que Lévinas propose dans son éthique, c'est-à-dire une sainteté d'abord tournée vers le prochain et non pas une mystique ou un mysticisme ? Pourtant, Rosenzweig a souligné dans son *Etoile de Rédemption* que le christianisme aurait la mission d'annoncer et de transmettre aux peuples le Message tandis que la vocation du judaïsme est de le garder et le protéger. A la fois, les mouvements d'action sociale, un certain activisme catholique en France et ailleurs au cours du XX<sup>e</sup> siècle ainsi que les ordres et les congrégations à vocation caritative tout au long de l'histoire de l'Eglise attestent ce souci pour l'autre.

Donc, le souci pour l'autre est déjà le commencement de l'attitude prise qui mène ou devrait mener par conséquent à un agir éthique. Il est probable qu'en montrant ce « bas » niveau des exigences, Lévinas veut aussi dire que dès le moment du choix, il faut sans tarder choisir le souci pour l'autre. En prenant la bonne direction, on s'oriente dans la multiplicité des

---

<sup>1</sup> Cf. *EL*, pp. 93 et 146 [éd. réf.].

<sup>2</sup> *DL*, p. 318.

<sup>3</sup> *Ibid.* Cf. « Judaïsme « et » christianisme » dans *HN*, pp. 189-195.

propositions. Le reste viendra par la suite, cette attitude pourra s'inscrire dans l'histoire et donner un sens au temps. Nous retrouvons le rappel de cette articulation chez Hansel. Il suppose :

Certes la relation éthique se produit dans l'histoire mais elle la transcende absolument.<sup>1</sup>

Il le dit en se basant justement sur la conviction lévinassienne d'une incompatibilité de l'approche de l'autre et une vision totalisante de la réalité autour de nous. Ensemble avec la terminologie ontologique, le passage de l'être au temps amène à l'histoire. Il retrouve la place de l'autre où il peut être abordé selon la proximité :

Si elle [l'histoire] prétend intégrer moi et l'autre dans un esprit impersonnel, cette prétendue intégration est cruauté et injustice, c'est-à-dire ignore Autrui. L'histoire, rapport entre hommes, ignore une position du Moi envers l'Autre où l'Autre demeure transcendant par rapport à moi. Si je ne suis pas extérieur à l'histoire par moi-même, je trouve en autrui un point, par rapport à l'histoire, absolu ; **non pas en fusionnant avec autrui**, mais en parlant avec lui. [...] Quand l'homme aborde vraiment Autrui, il est arraché à l'histoire.<sup>2</sup>

Hansel, en commentant cette citation, nous conduit aux conclusions qui sont particulièrement importantes pour le présent chapitre. Il montre le lien entre le nécessaire arrachement et le jugement par l'histoire en tant que critère d'une position par rapport au prochain :

Conséquence de cette transcendance, Levinas affirme résolument et de façon répétée que l'histoire n'est pas un critère de jugement. Le jugement par l'histoire oublie l'unicité de chaque présent, de chaque individu, réduit la subjectivité à l'objectivité visible, ne laisse pas de place à la responsabilité éthique. La préface de *Totalité et Infini* rattache la relation personnelle à « l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique », laquelle, à cette étape du développement de sa pensée, signifie pour Levinas un débordement sans continuité avec l'histoire, selon ses propres termes, « un surplus toujours extérieur à la totalité ».<sup>3</sup>

Ainsi, nous sommes amenés aux questions qui touchent, d'une certaine manière, la philosophie de l'histoire « classique » :

De son côté, Hegel considère que l'idée eschatologique d'un « jugement dernier » est la forme religieuse de l'idée rationnelle du jugement par l'histoire. Ici Levinas n'hésite pas à s'opposer

---

<sup>1</sup> HANSEL, Georges, *op. cit.*, p. 257.

<sup>2</sup> *TI*, p. 23 [éd. 1961]. Souligné par nous. Cf. les rapprochements avec l'Un selon le néo-platonisme.

<sup>3</sup> HANSEL, Georges, *op. cit.*, p. 258. La première citation (*TI*, p. x [éd. 1961]) : « Toutefois, l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique ne tient certainement pas à gagner son droit de cité dans la pensée, en s'assimilant à une évidence philosophique. » La deuxième citation, particulièrement pertinente pour le questionnement ici (*Ibid.*, p. xi) : « L'eschatologie met en relation avec l'être, *par delà la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par delà le passé et le présent. Non pas avec le vide qui entourerait la totalité et où l'on pourrait, arbitrairement, croire ce que l'on voudrait, et promouvoir ainsi les droits d'une subjectivité libre comme le vent. Elle est relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité*, comme si la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept – le concept de *l'infini* – devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité. » [Souligné par Levinas.]

radicalement à Hegel. « Jugement dernier » signifie bien au contraire un « au-delà de l'histoire » et renvoie à la relation éthique où chaque instant compte et peut être jugé, indépendamment de son rôle dans le déroulement historique.<sup>1</sup>

Ce « rôle dans le déroulement historique » ou, autrement dit, le contexte historique d'un événement ne peut donc pas être une justification quelconque. Aucun contexte ne justifie le mal, le moindre mal ou le mal nécessaire, il ne peut que l'expliquer dans une certaine mesure ou d'une certaine façon.

Comme nous l'avons déjà mentionné, parmi les publications de la littérature secondaire, on trouve des recherches consacrées à la philosophie de l'histoire selon Lévinas ainsi qu'à son attitude envers l'histoire en général. Nous venons de citer le livre de Georges Hansel *De la Bible au Talmud*. On trouve les analyses sur l'histoire surtout dans la partie dédiée à l'itinéraire de la pensée de Lévinas. Hansel souligne le lien entre l'histoire et le temps. Il montre que cette articulation est considérée d'une façon particulière. Le temps n'est pas toujours considéré dans son sens ordinaire ou habituel mais dans la signification spécifique accordée par le pardon :

Le temps, condition de l'existence humaine, est surtout condition de l'irréparable. Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l'emprise de l'homme, mais pèse sur son destin. [...] Le judaïsme apporte ce message magnifique. Le remords – expression douloureuse de l'impuissance radicale de réparer l'irréparable – annonce le repentir générateur du pardon qui répare. 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. Et il le libère.<sup>2</sup>

En transposant ce jeu et peut-être cette manipulation avec le temps en termes de pardon, nous arrivons à quelques conclusions importantes. Dans la citation de Lévinas, nous voyons plusieurs éléments qui nous permettent de conclure que le temps vu sous cet aspect lévinassien nous laisse la possibilité du pardon. Ce temps ne ressemble pas au temps liturgique. Le pardon ainsi reçu est différent : il est enraciné dans la proximité du prochain, dans une responsabilité pour l'autre et dans les soucis pour son destin :

Dans la littérature talmudique, l'enterrement d'un cadavre humain, dont aucun proche du mort ne veut ou ne peut s'occuper, est appelé « miséricorde de vérité ». Le grand-prêtre, s'il le trouve sur son chemin au moment où il se dirige vers le Temple pour y célébrer le Kippour, ne doit pas hésiter à se « rendre impur » par le contact du mort : la « miséricorde de vérité »

---

<sup>1</sup> *Ibid.* Cf. *TI*, p. 229 : « transformer [l'ipséité de la conscience individuelle] en un « Je pense » qui ne parle plus, soit pour la faire disparaître dans son propre discours où, entré dans l'Etat, il ne pourrait que subir le jugement de l'histoire au lieu de rester moi, c'est-à-dire, de la juger. » Cf. *DL*, p. 376 : « pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel. ». Cf. ARBIB, Dan, « Du son au visage : l'apport des inédits », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*, *op. cit.*, pp. 89-90. D'ailleurs, l'auteur rappelle l'expression de Hegel : « L'histoire n'est pas son propre juge ».

<sup>2</sup> *IH*, p. 24. [= LÉVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 1997, p. 9.] Cf. le commentaire de Pierre Hayat dans *IH*, p. 18 et BOUNDJA, Claver, *op. cit.*, pp. 38ss.



l'emporte sur la liturgie du Jour du Pardon. Symbole d'une miséricorde absolument gratuite. Celle que l'on rend à autrui « comme s'il était mort » et non pas une loi pour les morts, pour laquelle l'Evangile eut une formule sévère.<sup>1</sup>

A la fois, dans ses analyses, Michaël de Saint-Cheron suppose qu'on pourrait trouver chez Lévinas des situations où il admet que le pardon n'est pas possible. Dans ces cas ni la liturgie juive ni d'autres « éléments du pardon possible » au sein du judaïsme n'admettent une telle liberté.<sup>2</sup>

A la suite de Bergson<sup>3</sup> et de ses analyses de la durée, Lévinas décrit le phénomène selon lequel le temps pourrait avoir d'autres manières de se dérouler :

Mon thème de recherche essentiel est celui de la déformalisation de la notion du temps.<sup>4</sup>

Déjà pour approcher l'autre, une des conditions que Lévinas pose ou constate comme nécessaire, c'est une conception assez précise du temps. En commençant par la phénoménologie de la vérité<sup>5</sup>, Lévinas arrive à la question de la place ou de la position, dans la « hiérarchie » de l'être, du Même et de l'Autre :

Le surgissement d'une subjectivité, d'une âme, d'un *qui*, demeure corrélatif de l'être, c'est-à-dire simultané et un avec lui. La mutation de l'exhibition en savoir doit pouvoir s'interpréter comme une certaine inflexion de cette exhibition. L'Ame ne vivrait que pour le dévoilement de l'être qui la suscite ou la provoque, elle serait un moment de la vie de l'Esprit, c'est-à-dire de l'Etre-totalité, ne laissant rien en dehors de lui, le Même retrouvant le Même.<sup>6</sup>

Il fait surgir la terminologie du temps autour de la 'temporalisation' comme une facette de l'existence : 'synchronie', 'diachronie' etc. Cette terminologie peut nous amener à la problématique de l'ontologie que nous avons examinée dans nos chapitres 1.1.1-1.1.3. Dans l'*Autrement qu'être*, Lévinas revient sur la question de la manifestation, et nous voyons comment il propose l'accès à la « multivocité » du temps qui nous permettra ensuite de trouver les critères du jugement :

La manifestation de l'être à lui-même impliquerait une séparation dans l'être. La manifestation ne se peut pas comme fulguration où la totalité de l'être se montre à la totalité

---

<sup>1</sup> *DQVI*, p. 29, n. 6.

<sup>2</sup> Cf. *CDC*, p. 59 sur la « Réduction » dans le sens du concept de la phénoménologie mais aussi d'une condition de la réconciliation : le *shabbat*, le temps divin.

<sup>3</sup> Cf. VIEILLARD-BARON, Jean Louis, « Levinas et Bergson », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/4 (Tome 135) ; TROTIGNON, Pierre « Autre voie, même voix. Levinas et Bergson » dans *Herne*, pp. 287-293.

<sup>4</sup> *EN*, p. 244. Cf. *CEL* n° 1 (2002) : Lévinas, le temps. Cf. NAGAI, Shin, « Genshōgaku no tenkai. "Kengenshinai-mono" ni mukete (T. Fujioka) », [la recension en lien avec « la déformalisation du temps », *HS*, p. 85] dans *CEL*, n° 7, pp. 373ss ; p. 377 : Lévinas et Rosenzweig [passé/ présent/ futur vs. création/ révélation/ rédemption]. Cf. aussi MOSÈS, Stéphane, *Système et révélation*, *op. cit.*, pp. 209-211 : Au-delà de l'histoire : l'anti-Hegel ; pp. 212-217 : Les contraintes de l'histoire : Rosenzweig face au sionisme et à l'assimilation.

<sup>5</sup> Cf. *AE*, p. 50.

<sup>6</sup> *AE*, p. 51.

de l'être, car ce « se montre à » indique un déphasage qui est précisément le temps, étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même !<sup>1</sup>

Par la suite, Lévinas explique comment il aperçoit cette particularité qui laisse définir le temps autrement. La compréhension ordinaire du temps par rapport à la proposition lévinassienne, fortement influencée sinon héritée de Bergson, ne permet pas de voir cette durée autrement qu'en surface ou de façon « plate ». Pour y introduire un mouvement parallèle, Lévinas procède d'une manière similaire à la méthode qu'il appliquait à la dimension spatiale du concept de proximité. La définition qui ne supporterait aucune référence spatiale, comporte pourtant une multitude d'allusions à ce langage. De même, dans le temps qui en tant que durée n'admettrait aucune autre réduction, Lévinas laisse distinguer une sortie nécessaire qui ouvre la place à la proximité :

Le déphasage de l'instant, le « tout » décollant du « tout » – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu. Découverte de l'être – dégagé de son identité, dégagé de lui-même (ce qu'on appelle ici déphasage) et retrouvailles de la vérité ; entre ce qui se montre et la visée qu'il comble – monstration.<sup>2</sup>

Comme nous l'avons indiqué, le point de départ de cette analyse pour Lévinas était la « phénoménologie » de la vérité, une certaine explication de la notion surchargée de significations et extrêmement usée dans toutes sortes de langages, idéologiques comme poétiques. Par ce biais, Lévinas arrive au rôle du cadre ontologique qui devrait servir non seulement à l'autre mais à toute subjectivité venant à l'idée ou à la réalité :

Le Même comme cette visée et le Même en tant que dé-couvert, et rien que découvert et *revenant au même* – vérité. Il faut le temps – rémission de l'éternité immobile, de l'immanence du tout au tout – pour que s'établisse la tension nouvelle – unique en son genre – par laquelle, dans l'être, se réveille l'intentionnalité ou la pensée.<sup>3</sup>

Lévinas constate que la rencontre ne se passe pas dans le « temps total ». On a besoin de temps en tant que « rémission de l'éternité mobile » mais à la fois, le temps vu dans son ensemble se réduit à la totalité et à une éternité qui transforme le temps qui était la rencontre, en un solide, à un cristal ou une structure stérile. A la fois, cette absence du mouvement démontre une certaine inefficacité de l'ensemble des points de l'espace et du temps ainsi que leurs relations internes et réciproques. Un certain mouvement de connaissance justifiant la présence du temps « mort » échappe à la rencontre, et les points recevant leur désignation forment ensemble des noms dans une structure de langage appelée par Lévinas 'le Dit' :

Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *AE*, p. 51. En expliquant la structure de cette phrase : « [...] entre ce qui se montre et la visée qu'il comble [surgit la] monstration. »

<sup>3</sup> *Ibid.* [Identique à l'éd. 1974, p. 36].

des événements et des relations par des substantifs ou par d'autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant*. Mais – et avec autant de droit – 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.<sup>1</sup>

En rappelant la structure philosophique du monde des idées qu'on trouve dans le platonisme, Lévinas arrive à expliquer les processus ontologiques, avant tout, l'articulation des étants par rapport à l'essence qui, pour Lévinas, signifie d'abord l'être des choses. Par rapport au temps qui devrait avoir un certain lien direct avec une objectivité présumée, le prochain s'inscrit dans une durée, et la proximité exige un rapport tout à fait particulier.<sup>2</sup> Si l'exégèse ne peut pas être exhaustive et multidimensionnelle, elle nous mène pourtant à la rencontre qui n'est pas une réalisation dépouillée d'une formule mathématique ou physique. L'autre ainsi approché devient, dans une certaine mesure, l'objet de notre vision, de notre connaissance et évidemment l'objet d'une attitude éthique « engageante » et à la fois – « non engagement », selon Lévinas, – c'est-à-dire, responsabilité :

La vérité est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception. Rémission du temps et tension du ressaisissement, détente et tension sans rupture, sans solution de continuité. Non pas pur éloignement du présent, mais précisément re-présentation, c'est-à-dire éloignement où le présent de la vérité *est* déjà ou *est encore* ; re-présentation c'est-à-dire recommencement du présent qui dans sa « première fois » est pour la deuxième fois – rétention et protention, entre l'oubli et l'attente, entre le souvenir et le projet. Temps qui est réminiscence et réminiscence qui est temps – unité de la conscience et de l'essence.<sup>3</sup>

Le temps tout court au delà de son aspect de la durée pourrait nous positionner dans une totalité immobile. La réminiscence – encore un retour aux bases platoniciennes – redonne la direction au temps qui risquerait d'être réduit au hasard de l'être. La réminiscence fait ressortir la possibilité de confronter le temps en tant que durée et en tant qu'histoire d'une autre manière. Le temps permettrait alors – au sein de la réminiscence et de la mémoire – non seulement un déplacement, un retour et une coupure mais aussi un changement de direction.

Ainsi, on pourrait trouver ce que nous avons eu en commun avec l'ennemi avant qu'il ne soit ennemi, rechercher les origines et les racines communes. Remonter aux racines est une façon de déconstruire : le recul, la suite paisible du développement et du cours des événements nous montrent finalement des malentendus et des enjeux insoupçonnés lors du déclenchement du conflit.

---

<sup>1</sup> AE, pp. 69-70.

<sup>2</sup> Cf. TOURNAY, Alain, *op. cit.*, pp. 103-105 : « l'histoire sans le prochain », en commentant « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans *IH*, p. 27-41.

<sup>3</sup> AE, p. 51.

Pourquoi et en quel sens autrui peut-il enlever ou au moins alléger le poids de l'histoire? Comment, par son visage et par son regard, il arrive à décharger le sérieux de la responsabilité pour ses actes commis ? Quoique nous posions ces questions tout à la fin de notre recherche, nous devons conclure que même si nous pouvons nous prononcer sur la moralité des événements historiques en considérant comme sujets responsables des peuples entiers, l'essentiel reste toujours l'homme en tant que personne humaine, un 'visage' selon Lévinas, et il ne se soumet pas à notre jugement. Autrui ne peut être jugé par sa fragilité et par la nudité de son visage même :

Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession, résistance absolue où s'inscrit la tentation du meurtre : la tentation d'une négation absolue.<sup>1</sup>

L'utopie s'y montre la plus évidente et la plus claire possible. Et pourtant, une nécessité et une obligation se manifestent dans les cas concrets de recourir à la justice. Si la justice chez Lévinas est un « synonyme » de la miséricorde et de la charité, la question reste d'autant plus compliquée. Ce retour au point initial du schéma ou de la structure circulaire nous montre de nouveau le dynamisme du processus social.

Il est peu raisonnable et même insensé de juger l'histoire selon les critères du mode de vie et des structures sociologiques d'aujourd'hui, c'est-à-dire, selon les critères contemporains. Rappelons plus particulièrement la façon d'interpréter et d'enseigner l'histoire dans les écoles soviétiques. Elle était imprégnée d'une forte orientation : presque tout le récit est pénétré de références idéologiques.

La reconstruction peut être prise dans le sens de réconciliation. Autour de la notion de 'reconstruction', se présentent les corrélats comme 'construction', 'déconstruction', 'destruction'. Dans le contexte d'un processus social, s'agit-il d'une reconstruction dans le sens de restauration ? Au lieu d'un régime d'Etat à restaurer, on pourrait plutôt poser la question de la reconstruction d'une société saine. Sans se soustraire à une certaine déconstruction, mais en restant dans un processus et dans un développement plus ou moins « naturel » ou « humain », et non pas « bureaucratique »<sup>2</sup>.

Le jugement de l'histoire en tant qu'une acceptation d'un passé traumatisant est une des possibilités de réconciliation. Une société trouve ainsi un modèle possible. Partiellement, nous revenons ici à la thématique de notre chapitre 4.1. La simultanéité y est interprétée comme une réconciliation :

La transcendance ou la bonté se produit comme pluralisme. Le pluralisme de l'être ne se produit pas comme une multiplicité d'une constellation étalée devant un regard possible, car ainsi déjà, elle se totaliserait, se ressouderait en entité. Le pluralisme s'accomplit dans la

---

<sup>1</sup> *DL*, p. 22. Cf. notre chapitre 1.1.3 avec cette même citation, mais aussi 1.1.4 sur la notion de l'ennemi.

<sup>2</sup> Dans le sens que lui donne MacIntyre : cf. MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 2006, pp. 27-28.

bonté allant de moi à l'autre où l'autre, comme absolument autre, peut seulement se produire sans qu'une prétendue vue latérale sur ce mouvement ait un quelconque droit d'en saisir une vérité supérieure à celle qui se produit dans la bonté même. On n'entre pas dans cette société pluraliste sans toujours, par la parole (dans laquelle la bonté se produit) rester en dehors ; mais on n'en sort pas pour *se voir* seulement dedans.<sup>1</sup>

Par la suite, Lévinas envisage cette société possible et non pas nécessairement utopique. Il dessine les traits qu'une telle société pourrait et devrait avoir :

L'unité de la pluralité c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité. 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. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité, c'est-à-dire d'un temps infini qui, à travers la fécondité, est son temps. Devant le jugement où s'énonce la vérité, il restera moi personnel et ce jugement viendra d'en dehors de lui, sans venir d'une raison impersonnelle qui ruse avec les personnes et se prononce en leur absence.<sup>2</sup>

Tout en restant d'accord au sujet des solutions proposées alors que la question est déjà traitée au chapitre 4.1, il faudrait pourtant souligner la distinction entre les notions de 'pluralisme' et 'pluralité'. Leurs significations ne sont pas les mêmes, et il est nécessaire de préciser leur emploi par Lévinas dans chaque cas concret.<sup>3</sup>

Evidemment, la mémoire et ses « péripéties » font partie de l'ensemble des questions concernant la construction de la réalité.<sup>4</sup> En ce sens, la réconciliation et le jugement de l'histoire sont liés au problème méthodologique que nous avons appelé « vision du monde »

---

<sup>1</sup> *TI*, p. 342. Dans la traduction d'Alphonso LINGIS : « One does not enter into this pluralist society without always remaining outside by speech (in which goodness is produced) – but one does not leave it in order to simply *see oneself* inside. » [pp. 305-306.] Ou bien, chez Wolfgang Nikolaus KREWANI : « Man gelangt in diese pluralistische Gesellschaft nicht hinein, ohne immer vermöge des Wortes (in dem sich die Güte ereignet) draußen zu bleiben; aber man gelangt nicht aus ihr heraus, um *sich* in ihr nur zu *betrachten*. » [p. 405. Cf. Le lien avec les occurrences *supra*, nos chapitres 3.3 et 4.1 etc.]

<sup>2</sup> *TI*, p. 342. Nous pourrions nous rappeler les réflexions des Pères du Concile Vatican II : « La paix n'est pas une pure absence de guerre et elle ne se borne pas seulement à assurer l'équilibre de forces adverses ; elle ne provient pas non plus d'une domination despotique, mais c'est en toute vérité qu'on la définit « œuvre de justice » (Is 32, 17) ». [7 décembre 1965 : *GS* 78 : « La nature de la paix » etc.]

<sup>3</sup> Cf. les recherches sur la sociologie et son lien à la théologie du Peuple de Dieu : LA SOUJÉOLE, Benoît-Dominique de, *op. cit.*, pp. 287-289, plus particulièrement sur DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997. Les réactions : COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, « Tout récapituler dans le Christ », dans *RT* 1998, pp. 591-630 ; cf. aussi GEFFRÉ, Claude, « Le pluralisme religieux comme question théologique », dans *La Vie spirituelle* 1998, pp. 580-586, etc.

<sup>4</sup> Cf. BARASH, Jeffrey Andrew, « Mémoire et immémorial chez Lévinas », dans *Revista Filosófica de Coimbra* n° 12 (1997), pp. 287-296 (publié en ligne <http://saavdrafajardo.um.es/WEB/archivos/Coimbra/12/Coimbra12-02.pdf> consulté le 11 juin 2012 et *IDEM.*, « Mémoire et immémorial chez Lévinas », dans HANSEL, Joëlle (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 123-136 ; MATTERN, Jens, « Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez G. Scholem, J. Taubes et E. Lévinas » dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 201-232 : existence métahistorique ; transcender la culture mnémotique ; mémoire de la transcendance ; MURAKAMI, Yasuhiko, *op. cit.*, pp. 261-290 : « La réduction de la conscience historique à l'historicité originare du monde de la vie » ; WIEMER, Thomas, « Une écriture de la mémoire », dans *Cerisy*, pp. 395-410.

en tant qu'approche spécifiquement lévinassienne de la réalité. Pourtant, l'historiographie reste toujours une discipline à part.<sup>1</sup> Tout en reprenant les analyses du début de ce chapitre, nous soulignons que l'histoire doit être considérée dans ce contexte d'une manière tout à fait particulière car :

Le judaïsme est une non-coïncidence avec son temps, dans la coïncidence : au sens radical du terme, un *anachronisme*.<sup>2</sup>

Par la suite, Lévinas explique les domaines où cette affirmation devient évidente. Une remarque de Derrida nous rappelle que Lévinas est plutôt sceptique par rapport à une possibilité de voir une solution dans la vision eschatologique du temps :

On prévoit déjà à quel inconfort devra plus tard se vouer une pensée qui, refusant l'excellence d'une « philosophie » qui « paraît... aussi indépendante de la situation historique de l'homme que la théorie cherchant à tout considérer *sub specie aeternitatis* » (THI, p. 220), ne cessera plus tard de recourir, comme à l'expérience, à « l'eschatologique » qui « en tant que l'« au-delà » de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire... » (TI, p. xi).<sup>3</sup>

Mais, avant de se demander si une telle solution est admissible, il faudrait peut-être se poser la question de savoir si la notion de l'histoire a la même signification dans tous les cas :

Il n'y a pas ici de contradiction, mais un **déplacement de concepts** – ici du **concept d'histoire** – que nous devons suivre. Peut-être alors l'apparence de **contradiction** s'évanouira-t-elle comme le fantasme d'une philosophie murée dans sa conceptualité élémentaire. Contradiction suivant ce que Levinas appellera souvent « logique formelle ». <sup>4</sup>

En parlant de ce déplacement du concept de l'histoire, Derrida dénonce la même impasse de la vision totale de l'histoire que Lévinas définit comme « totalisation ». S'il voit dans cette approche une contradiction, c'est d'abord à cause de la stérilité d'une telle vision apparemment infaillible et basée exclusivement sur les données vérifiables et leurs connexions selon les schémas de la causalité ou pire, dans une simple description empirique. Dans les deux cas, l'approche du prochain est perdue et l'autre nous échappe dans un monde ainsi créé par nous-mêmes.

Comme nous l'avons vu au chapitre 4.1, la façon de penser est aussi la manière d'aborder la vérité. Elle contient déjà l'attitude envers le monde.

---

<sup>1</sup> De nouveau, nous renvoyons au colloque consacré à la question de l'histoire chez Lévinas.

<sup>2</sup> DL, pp. 274-275.

<sup>3</sup> DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », *op. cit.*, p. 131 [= RMM, p. 333]. Cf. CHALIER, Catherine, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, *op. cit.*, pp. 241 et 248 : l'argument contre la vision eschatologique.

<sup>4</sup> *Ibid.*

## **Conclusion : difficile justice et difficile pardon**

Lors de notre recherche, nous avons essayé à démontrer que selon la pensée d'Emmanuel Lévinas, la proximité est le « lieu » de réalisation d'une exigence éthique qui règle et organise l'agir social. Par ses analyses ontologiques, Lévinas arrive aux conclusions qui font découvrir une responsabilité illimitée et asymétrique.

La structure de notre thèse suit un plan en quatre parties. Elle est formée de plusieurs blocs de descriptions et de développements. D'abord, nous avons essayé de montrer le départ de toutes les réflexions éthiques à partir d'une ontologie qui est considérée comme critique de l'ontothéologie et une tentative de trouver une approche différente d'autrui. Par conséquent, la responsabilité comme une exigence éthique pré-originelle articule cette approche différente. Le « lieu » de sa réalisation est la proximité où l'autre est accueilli en tant que prochain et reçoit de nous la totalité de notre présence et de notre aide. Cette situation, bien que fondamentale et base de tous les autres rapports dans la société, n'est pourtant pas une réalité qui pourrait être possible dans le contexte social qui est notre condition humaine. Avec l'arrivée du tiers, un point abstrait dans la structure de la société, commence la distribution des tâches et des biens pour répondre aux nécessités ainsi qu'aux besoins des autres qui trouvent leur place à côté de notre prochain. L'institution appelée Etat essaye de régler cette situation dans un contexte global. Par risque de totalitarisme, cette institution doit garder ses limites et être sans cesse corrigée par un élément proche de la responsabilité et de la proximité déjà évoquées, mais cette fois-ci sous l'aspect de la bonté. Dans la dernière partie, nous essayons de répondre aux questions du pardon et de la réconciliation selon les directives de Lévinas.

Pour ce qui est de la méthode, ayant lu l'ensemble des œuvres de Lévinas<sup>1</sup>, nous sommes revenu aux passages clés qui concernent le sujet de notre thèse. Relativement aux commentaires, nous avons utilisé les nombreux ouvrages de la littérature secondaire, exécutant toutefois un tri considérable vu l'immense quantité de recherches publiées sur la pensée lévinassienne.<sup>2</sup> Nous avons essayé, à partir de ces données, de démontrer une structure de la pensée correspondante. Elle était expliquée par un schéma de l'itinéraire ou du mouvement de la réalisation de cette éthique. Pourtant, l'application reste toujours plus subtile et souvent échappe à cette « thématization ».

Au sein de cette structure, nous suivons plus particulièrement le rôle du terme spécifique de la proximité et nous découvrons sa signification spécifique dans la pensée de Lévinas qui dépasse les limites de la phénoménologie. Pourtant, elle nous apporte toujours une contribution à une certaine « description de la réalité ».

---

<sup>1</sup> En même temps, les inédits s'ajoutent : cf. LEVINAS, Emmanuel, *Parole et silence et autres conférences inédites*, Œuvres 2, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2011 [= PS]. Cf. notre introduction.

<sup>2</sup> La nouvelle étape des recherches vise les publications des inédits : COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*, op. cit. Cf. aussi notre introduction.

Lors de nos analyses théologiques, nous avons approfondi plus particulièrement quelques questions, parmi de nombreuses autres, relatives au contenu de notre thèse. D'abord, il s'agit des façons ou des modes d'aborder les sujets théologiques au sein de la philosophie parce que ces questions pourraient être plus actuelles pour les théologiens.

Parmi ces questions, l'une concerne les rapports nature-grâce. En donnant tout un programme éthique – sans pourtant nous munir de prescriptions plus concrètes – Lévinas ne montre pas toujours la possibilité de réaliser ces exigences. La grâce en tant que terme de la théologie chrétienne ne serait-elle pas une des réponses<sup>1</sup> ?

Au sein de la philosophie de l'histoire, souvent articulée comme objection à celle de Hegel, on trouve chez Lévinas une certaine « théologie » de l'histoire. Sans tellement rechercher des différences entre les visions chrétienne et juive de l'histoire, l'eschatologie ne donne-t-elle pas une réponse à la possibilité de réconciliation ? Le temps eschatologique, approximativement appelé *shabat* dans ce contexte, est une façon de retrouver le sens de l'histoire sans pourtant chercher une « téléologie de l'infini »<sup>2</sup>. Comment distinguer la limite entre la structure eschatologique et celle, inadmissible pour Lévinas, d'un sens de l'histoire et du temps ? A notre avis, Lévinas propose quelques réflexions pour aborder ce problème. Dans notre chapitre 4.3 nous avons montré que l'attitude envers l'histoire et le vécu peut changer l'attitude présente envers notre prochain qui est plus ou moins concerné par notre expérience du passé.

Dans la même direction, en joignant cette fois-ci les questions de la réconciliation et de l'histoire, nous avons souligné le problème du sujet qui devrait rester au sein de cette humanité réconciliée ou rachetée : un étranger qui garde les traits de l'adversaire. Au chapitre 4.2, nous sommes revenus sur le problème de l'altérité de l'ennemi.<sup>3</sup> Même si le contexte ne nous permet pas de tirer des conclusions plus avancées, la question reste – omniprésente dans les réflexions métaphysiques et éthiques – du statut de ce malfaiteur ou de ce bourreau face à sa victime. La responsabilité illimitée et la proximité comme milieu sans violence et de la bonté garantissent-elles que le bourreau ne triomphera pas ? Selon Lévinas, une politique de la justice et de la solidarité respectant les droits de l'homme et la dignité de la personne peut y contribuer.

Dans le dernier chapitre nous avons examiné les solutions que Lévinas propose pour la réalisation des exigences éthiques. En s'appuyant sur une certaine articulation de l'histoire et de la mémoire, peut-être, élargie ou universalisée jusqu'aux catégories éthiques, Lévinas actualise sa pensée sociale. Ainsi la justice était déjà le sujet des réflexions dans la partie consacrée à l'arrivée du tiers, plus particulièrement au chapitre « La limite de la

---

<sup>1</sup> Cf. nos chapitres 1.1.4, 2.3, 4.2 et pour la littérature secondaire, par exemple, VANDEVELDE, Guy, *op. cit.*

<sup>2</sup> Nous pouvons rappeler la réplique de Lévinas : « finalité de l'Infini – quelle dérision ! » [DQVI, p. 131.]

<sup>3</sup> Selon Liss et Mostovskoï dans le roman de Vassili Grossman *Vie et destin* dont Lévinas fait référence.



responsabilité infinie : la troisième personne et la société ».<sup>1</sup> Le mouvement de cette pensée se dirige de l'exclusion vers une réalisation de la justice.

A partir du chapitre 3.3, en essayant de faire connaître la signification de la 'bonté' lévinassienne, ensuite, dans la partie IV de notre thèse, nous sommes arrivé à la conclusion que, selon Lévinas, choisir le bien signifie d'abord croire au Bien dans l'autre et lui pardonner sans nécessairement accepter – ou même tolérer – ses actes. De même, le pardon comme une problématique inépuisable se présentait lors de l'approche de la notion de bonté chez Lévinas et aussi chez Grossman qui est sa référence <sup>2</sup>.

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre 4.3, l'impardonnable reste comme un obstacle à la réconciliation. Dans son essai sur Lévinas, Michaël de Saint-Cheron<sup>3</sup> vise aussi la bonté pour l'autre. Il admet que le pardon peut être impossible. Dans son exemple, un soldat nazi qui demande pardon à un Juif, ne reçoit pas une vraie réponse : on ne sait pas ce qui s'est passé dans le cœur des victimes. Même en supposant qu'eux-mêmes veulent pardonner, le compatriote n'a pas le droit de pardonner à leur place. Selon cette vision, il faudrait admettre des actes impardonnables. En évoquant de nombreuses façons de réconciliation, Lévinas envisage un certain temps utopique et apparemment irréalisable qui montre un chemin de la reconnaissance de la dignité de l'autre au sein de la proximité qui est une application de la responsabilité illimitée et de la bonté.<sup>4</sup> Il s'agit plus largement, d'un développement de l'ontologie sociale.<sup>5</sup>

Dans des notions surprenantes et en termes nouveaux, l'éthique de Lévinas fait « exploser », par son exigence même, la morale classique avec les mesures précises du permis et de l'interdit ou de l'admis et de l'inadmissible. Par sa consonance nouvelle elle pourrait contribuer, avec l'essor de la pensée lévinassienne en général, au renouveau de l'éthique plus particulièrement dans les pays où Lévinas est resté moins connu d'un plus large public.

Par notre intérêt personnel, il s'agit notamment des pays de l'Est de l'Europe qui furent marqués par l'expérience du totalitarisme. Vingt ans après la chute du mur de Berlin, la question reste toujours actuelle : quelles sont les conséquences de ce régime dans la conscience des gens ? La structure lévinassienne est-elle applicable à une société post-

---

<sup>1</sup> A titre de comparaison avec la pensée lévinassienne, cf. parmi d'autres, MACINTYRE, Alasdair, *Quelle justice, quelle rationalité*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

<sup>2</sup> Cf. notre chapitre 3.3 et surtout la leçon talmudique de Lévinas sur le pardon dans les *QLT*, p. 36 : « amener à l'état d'être pardonné ».

<sup>3</sup> SAINT-CHERON, Michaël de, « La Shoah et l'impardonnable » dans *IDEM., op. cit.*, pp. 168-184. Cf. aussi « Le pardon et l'impardonnable dans le Talmud d'après l'enseignement de Levinas », *ibid.*, pp. 127-187. Entre autres, l'auteur fait référence : « selon la théologie morale chrétienne... » (p. 178).

<sup>4</sup> Cf. notre chapitre 4.3.

<sup>5</sup> Cf. notre chapitre 1.2 et les recherches dans THEUNISSEN, Michael, *op. cit.*

totalitaire ? Rend-elle compte de la multiplicité et de la différence d'héritage culturel dans une telle analyse ? L'universalisme éthique dépasse-t-il les situations historiques concrètes ?<sup>1</sup>

Dans la théologie de l'inculturation, nous réfléchissons sur les moyens d'enraciner la Bonne Nouvelle dans des contextes culturels différents. Si nous considérons les propositions de Lévinas comme une sorte d'interprétation ou même de traduction d'un message biblique pour notre temps, le mouvement pourrait être le même.<sup>2</sup>

Dans notre thèse, nous avons approché plus particulièrement les questions théologiques dans l'introduction, en parlant de la méthode et en traitant le problème du langage qui s'avère théologique dans les approches philosophiques de certains domaines. Par la suite, nous revenons à la question de la théologie négative ou apophasique au chapitre 2.1 en parlant de l'Autre et du Tout Autre. Ainsi, l'idée de Dieu apparaît dans les analyses de l'Autre mais aussi du Tiers en tant que l'Autre absent ou présent différemment.<sup>3</sup> Cette structure du tiers que nous avons élaborée dans la III<sup>e</sup> partie de la thèse n'est pas sans référence aux analyses trinitaires. Probablement, il s'agit du schéma géométrique lui-même en illustrant des fonctions respectives et des relations entre les trois points.<sup>4</sup> Le fait même qu'au lieu du triangle l'auteur choisisse les trois points linéaires entraîne une remarque. La direction réciproque du mouvement n'exclut pas la possibilité de l'alternance d'une ou d'autres directions dans ces relations, comme nous l'avons vu dans l'analyse des aspects de l'intersubjectivité. De plus, en termes de l'« au-delà de l'être », le regard même sur ce schéma devient impossible car nous nous retrouvons toujours dedans, dans ce schéma, nous sommes déjà parmi eux.<sup>5</sup>

En revenant au message biblique que nous venons d'évoquer, une lecture selon la doctrine sociale de l'Eglise s'envisage tout aussi nettement : nous pouvons entrevoir une possible liaison de la pensée lévinassienne avec les notions de coresponsabilité et de solidarité. Ensuite, en continuant une contextualisation de cette pensée dans l'ensemble de la théologie, nous percevons des échos avec la théologie fondamentale. Tout d'abord, il s'agit du domaine de l'approche de la société. Peut-on poser la question des rapports entre la société contemporaine et le groupe plus ou moins défini qui se caractérise par un souci plus conscient de l'observance de la justice, selon la vision de Lévinas dans ses commentaires talmudiques ? Nous ne pouvons pas non plus oublier une perspective de l'Eglise en tant que corps ayant une vocation eschatologique et sotériologique face à l'oubli de l'humain et du spirituel. Cette

---

<sup>1</sup> Cf. ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew, « Conclusion : The Future of Levinas Studies », dans *IDEM., On Levinas*, Belmont CA, Thomson / Wadsworth, 2005, pp. 83-84.

<sup>2</sup> Cf. FÈVRE, Louis, « Levinas et Ricœur, l'estime et l'amitié, au risque de la critique », dans *IDEM., Penser avec Levinas*, Lyon, Chronique Sociale, 2006, pp. 89-108.

<sup>3</sup> Cf. LABBÉ, Yves, « La réception théologique de Lévinas », *op. cit.*, p. 201 et n. 28. Par ex., "Tiers transcendant", tiers incluant etc., en se référant à *ADV*, p. 157.

<sup>4</sup> PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*, *op. cit.*, p. 111, n. 36 : « un sextuplet de relations intersubjectives ».

<sup>5</sup> Cf. nos chapitres 1.2 et 1.3 [Je et Tu ; L'intersubjectivité].

question concerne l'ecclésiologie du Peuple de Dieu en lien avec la critique des différentes visions de la société.<sup>1</sup>

Selon Emmanuel Lévinas, l'éthique est la philosophie première. D'autant plus la théologie morale s'intéresse à l'éthique individuelle et sociale et traite les questions centrales de Lévinas, comme la justice, la responsabilité et d'autres sujets. Ainsi, sa pensée est toujours ouverte aux situations concrètes et au dialogue qui nous mène vers les relations « pleinement humaines ».

---

<sup>1</sup> LAH, Claude, *Espion de Dieu*. Avec E. Levinas, penser l'Evangile, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 47-49. Cf. aussi LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, *op. cit.*, pp. 238-244 etc.

## Bibliographie

### 1. Les bibliographies

#### 1.1 Les bibliographies éditées séparément

BURGGRAEVE, Roger, *Emmanuel Levinas*. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985). Avec complément, 1985-1989, Louvain, Peeters, 1990. [2119 titres.]

FABRE Patrick, *Bibliographie d'Emmanuel Lévinas 1929-2005*, Institut d'études lévinassiennes, 2005.

#### 1.2 Les bibliographies publiées dans les recherches

AKOHA, Théophile B., *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour*. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité dans la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas ? Roma, Pontificia Università Lateranense, 2004, pp. 257-268.

FORTHOMME, Bernard, *Une philosophie de la transcendance*. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas, Paris, La Pensée universelle, 1979, pp. 419-428. [203 titres].

#### 1.3 Les bibliographies en ligne

L'Institut des Etudes lévinassiennes :

<http://www.levinas.fr/levinas/bibliographie/bibliographie.asp> 15 juin 2012.

The Dutch-Flemish Levinas Society's Bibliography Section :

<http://oud.uvh.nl/levinas/default2.asp> 27 juin 2012.

Gérard Schaefer, [Webmaster] :

<http://espacethique.free.fr/articles.php?lng=fr&pg=169> 15 juin 2012.

Peter Atterton, Nick Doenges, Robin Prior :

<http://www.levinas.sdsu.edu/Secondary.htm#ALPHA> 15 juin 2012.

[Japon] :

<http://polylogos.org/philosophers/levinas/levibi-e.html> 15 juin 2012

### 2. Les éditions des œuvres de Lévinas utilisées dans la thèse

*A l'heure des nations*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.

*Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995.

*Autrement que savoir*, Paris, Osiris, 1988.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 ; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essais, 1990.

*Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2009.

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

*De l'oblitération*, Paris, Editions de la Différence, 1990.

*De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

*De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1947.

*Dieu, la mort, le temps*, [texte établi et annoté par J. Rolland], Paris, Grasset, 1993.

*Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976.

*Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.

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

*Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

*Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.

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

*L'Au-delà du verset*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

*Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1979.

*Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

*Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

*Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

*Parole et silence et autres conférences inédites [au Collège philosophique]. Œuvres 2*, Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2011.

*Positivité et transcendance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

*Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.

*Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, <sup>8</sup>2001.

*Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essais, 1990.

*Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984.

#### Les articles et les contributions de Lévinas

« Entretien », dans AESCHLIMANN, Jean Christophe (éd.), *Répondre d'autrui*. Emmanuel Lévinas, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, 1989, pp. 9-16.

« Fraterniser sans se convertir (à propos d'un livre récent) » [1936], dans *Herne*, pp. 148-149.

« Judaïsme et altruisme » dans *CEL*, n°2 2003, pp. 197-206.

« L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'après Jacques Maritain) », dans *Herne*, pp. 150-151.

« Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » dans CASTELLI, Enrico (éd.), *Débats sur le langage théologique organisés par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, [L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu], Paris, Aubier / Montaigne, 1969, pp. 155-167 ; cf. « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » dans *ADV*, pp. 143-157.

« Métaphore – Signification – Pensée », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLEMENT, Bruno (éds), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 26-40.

« Notes sur la métaphore », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 26-40.

« Notes sur la pensée philosophique du Cardinal Wojtyla », dans *Communio*, n° 4, juillet-août 1980, pp. 87-90 [pas de réédition recensée].

« L'âme de la vie » [Préface], dans RABBI HAÏM DE VOLOZINE, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier / Poche, 1986 [2006], pp. 7-10.

« Sécularisation et faim » dans *Herne*, pp. 76-82.

### Quelques traductions citées

*Collected Philosophical Papers*, [traduction par Alphonso LINGIS], Dodrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, [traduction par Thomas WIEMER], Freiburg / München, Verlag Karl Alber, 1992.

*Otherwise Than Being or Beyond essence*, [traduction par Alphonso LINGIS], Pittsburgh (Pennsylvania), Duquesne University Press, 2008.

*Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, [traduction par Wolfgang Nikolaus Krewani], Freiburg i. Br. / München, K. Alber, 1987.

*Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, [traduction par Alphonso LINGIS], The Hague, Martinus Nijhoff / Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University Press, 1969.

### 3. La littérature secondaire : les recherches sur Lévinas

ABENSOUR, Miguel, « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas », dans HALPÉRIN, Jean ; HANSSON, Nelly (éds), *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI<sup>e</sup> Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 120-133.

ABENSOUR, Miguel, « Le mal élémental », dans LÉVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche/Petite Bibliothèque, 1997, pp. 27-108.

AESCHLIMANN, Jean Christophe (éd.), *Ethique et responsabilité*. Paul Ricœur, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, 1994.

AKAMATSU, Etienne, *Comprendre Lévinas*, Paris, Armand Colin, 2011.

AKOHA, Théophile B., *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité dans la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas ?* Roma, Pontificia Università Lateranense, 2004.

ANISSIMOV, Myriam, « Emmanuel Levinas se souvient, entretien avec Myriam Anissimov », dans *Les Nouveaux Cahiers* [Alliance Israélite Universelle] n° 82 (1985), pp 30-35.

ARBIB, Dan, « Du son au visage : l'apport des inédits », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.) *Levinas et l'expérience de la captivité*. Colloque du 4 octobre 2010 au collège des Bernardins, Paris, Lethielleux / Saint-Maur, Parole et silence, 2011.

ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew (éd.), *Radicalizing Levinas*, Albany, State University of New York Press, 2010.

ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew, *On Levinas*, Belmont CA, Thomson / Wadsworth, 2005.

BACQUÉ, Bertrand, *L'Utopie de l'Art (Lévinas)*, mémoire de licence, l'Université de Genève, 1997.

BADIOU, Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2009.

BANON, David, « Exégèse biblique et philosophie », dans *Cerisy*, pp. 209-227.

BANON, David, « Une herméneutique de la sollicitation. Lévinas, lecteur du Talmud » dans *CNS*, pp. 99-115.

BARANOVA, Jūratė, « Emmanuel Levinas. Concept of désintéressement: A Philosophical Interpretation of Fyodor Dostoyevsky's Concept of Guilt », dans *Logos* n°40 2005, pp. 196-213.

BARASH, Jeffrey Andrew, « Mémoire et immémorial chez Lévinas », dans *Revista Filosófica de Coimbra* n° 12 (1997), pp. 287-296 (publié en ligne <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Coimbra/12/Coimbra12-02.pdf> consulté le 27 juin 2012 ; cf. *IDEM.*, « Mémoire et immémorial chez Lévinas », dans HANSEL, Joëlle, *Levinas. De l'Etre à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 123-136.

BENOIST, Jocelyn, « Le cogito Lévinassien: Lévinas et Descartes », dans *PT*, pp. 105-122 .

BENSUSSAN, Gérard, *Ethique et expérience. Levinas politique*, Paris, La Phocide, 2008.

BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (éd.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (éd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

BERNHARDT, Uwe, « Le statut de la théorie chez le dernier Lévinas », dans *CEL*, n° 1 (2003).

BIENENSTOCK, Myriam, « Le pharisien absent », dans *IDEM.*, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Paris, J. Vrin, 2009, pp. 209-232.

BLANCHOT, Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

BOUNDJA, Claver, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas. Histoire et eschatologie*, Paris, L'Harmattan, 2009.



BUCHS, Katharina, *L'éthique de la responsabilité ou l'homme responsable chez Lévinas*, Fribourg, [mémoire de licence], 2001.

BUTLER, Judith, « Precarious Life », dans ATTERTON, Peter, CALARCO, Matthew (éd.), *Radicalizing Levinas*, Albany, State University of New York Press, 2010.

CALIN, Rodolphe ; CHALIER, Catherine, « Préface », dans *CDC*, pp. 13-40.

CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

CALIN, Rodolphe, SEBBAH, François-David, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses, 2005.

CASPER, Bernard, « Levinas » dans *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, 1997, vol. 6, col. 863-864.

CASTELLI, Enrico (éd.), *Débats sur le langage théologique organisés par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome*, Paris, Aubier / Montaigne, 1969.

CHALIER, Catherine, ABENSOUR, Miguel, (dir.), *Emmanuel Lévinas*. Les Cahiers de l'Herne, Paris, Editions de l'Herne, 1991.

CHALIER, Catherine, « Equité et bonté », dans GANDON, Odile (dir.), *La charité : l'amour au risque de sa perversion*, Paris, Autrement, 1993, pp. 20-36.

CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini*. Emmanuel Levinas et la source hébraïque, Paris, Cerf, 2002.

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

CHALIER, Catherine « Ontologie et mal » dans *Cerisy*, pp. 63-78.

CHRÉTIEN, Jean-Louis, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éds), *Emmanuel Levinas*. Les territoires de la pensée, Paris, PUF, 2007, pp. 121-137.

CIARAMELLI, Fabio, *Transcendance et éthique*. Essai sur Lévinas, Bruxelles, Ed. Ousia, 1989.

CIOCAN, Christian, HANSEL, Georges, *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005.

COHEN, Joseph, « L'impossible – entre Derrida et Levinas », dans *IDEM.*, *Alternances de la métaphysique*. Essais sur Emmanuel Levinas, Paris, Galilée, 2009, pp. 177-202.

COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris, In Press Ed., 2007.

COHEN-LEVINAS, Danielle, (éd.), *Levinas et l'expérience de la captivité*. Colloque du 4 octobre 2010 au collège des Bernardins, Paris, Lethielleux / Saint-Maur, Parole et silence, 2011.

COHEN-LEVINAS, Danielle (éd.), *Lire "Totalité et infini" d'Emmanuel Lévinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011.

COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007.

COURTINE, Jean-François, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 99-119.

CRITCHLEY, Simon, « The Original Traumatism. Levinas and Psychoanalysis », dans *IDEM., Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London / New York, Verso, 2009 [1999], pp. 183-197.

DEKENS, Olivier, *Politique de l'autre homme*. Lévinas et la fonction politique de la philosophie, Paris, Ellipses, 2003.

DELHOM, Pascal, « Le temps de la patience », dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 21-47 ; accessible en ligne : <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=7&p=4> 14 juin 2012.

DELHOM, Pascal, « Les exigences des survivants : universalisme et vie intérieure », dans *CEL* n° 6 2007, pp. 11-30.

DELHOM, Pascal, « Recent Phenomenological Ethics in Germany », dans DRUMMOND, John J., EMBREE, Lester E. (éds), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy : A Handbook*, Dordrecht, Springer, 2002.

DENNES, Maryse, « Les sources russes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas » dans *Bulletin de littérature ecclésiastique [Toulouse]*, 1998, vol. 99, n°3, pp. 325-346.

DERRIDA, Jacques, (éd.) [et al.], « Emmanuel Lévinas : éthique, religion, esthétique : une philosophie de l'autre » dans *Magazine littéraire* n° 419 (avril 2003), pp. 20-61.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas » dans *RMM* vol. 69, n°3, juillet-septembre 1964, pp. 322-354, (I<sup>e</sup> partie) ; vol. 69, n°4, octobre-décembre 1964, pp. 425-473 (II<sup>e</sup> partie) ; réédition : *IDEM., L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 [2006], pp. 117-228 [texte original légèrement modifié].

DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

DEWITTE, Jacques, « Indétermination et contraction ou de l'anneau de Gygès à l'Alliance », dans *CEL* n° 2 (2003), pp. 101-129.

DIANOUX, Hugues Jean de, « Emmanuel Lévinas, 1906-1995 », dans PLASSERAUD, Yves, MINCZELES, Henri (dir.), *Lituanie juive 1918-1940. Message d'un monde englouti*, Paris, Autrement, 1996, pp. 207-214.

DIRSCHERL, Erwin, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg, Echter Verlag, [Bonner Dogmatische Studien 22,] 1996.

DUMÉRY, Henry, « Intersubjectivité », dans *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2006, pp. 1024-1025.

DUPUY, Bernard, « Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas », dans *Cerisy*, pp. 229-238.

DURANTE, Massimo, « Mélancolie et messianisme. L'« infinition » de l'infini comme horizon du jugement », dans *CEL*, n° 4, 2005, pp. 49-85.

DURANTE, Massimo, « Unicité et solitude. La compréhension du monothéisme chez Lévinas » dans *CEL*, n° 2, 2003, pp. 131-153.

EDELGLASS, William, « Assymetry and Normativity : Levinas Reading Dostoyevski on Desire, Responsibility, And Suffering », dans TYMIENIECKA, Anna-Teresa, (éd.), *The Enigma of Good and Evil ; the Moral Sentiment in Literature*. Analecta Husserliana LXXXV, Dordrecht, Springer, 2005, pp. 709-726.

EPSTEIN, Daniel, « Contre l'utopie, pour l'utopisme », dans *CEL*, n° 4 (2005), pp. 87-104.

FAESSLER, Marc, « Humilité du signe et kénose de Dieu », dans *Cerisy*, pp. 239-257.

FÈVRE, Louis, *Penser avec Levinas*, Lyon, Chronique Sociale, 2006.

FORTHOMME, Bernard, « Structure de la métaphysique levinassienne », dans *RPL*, vol. 78, 1980, pp. 385-399.

FORTHOMME, Bernard, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La Pensée universelle, 1979.

FRANCK, Didier, « L'âme et le corps », dans COHEN-LEVINAS, Danielle, CLÉMENT, Bruno (éd.), *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp. 193-211.

FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2010.

FROGNEUX, Nathalie, MIES, Françoise (éds), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997), Paris, Cerf / Namur, Presses universitaires de Namur, 1998.

GAZIAUX, Eric, « Morale et culpabilité. Un couple infernal ? » dans *RTL* n° 36 (2005), pp. 289-309.

GOURINAT, Michel, « La querelle de l'ontothéologie : l'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », dans *Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)* n° 2, 1996, pp. 85-93.

GREISCH, Jean ; ROLLAND, Jacques (dir.), *Emmanuel Lévinas : l'éthique comme philosophie première : actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986*, Paris, Cerf, 1993. [Collection La nuit surveillée.] [= *Cerisy*]

GREISCH, Jean, « Emmanuel Lévinas (1905-1995) », dans *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 2006, pp. 970-976.

GREISCH, Jean, « Ethique et ontologie. Quelques considérations "hypocritiques" » dans *Cerisy*, pp. 15-46.

GREISCH, Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Paris, Cerf, 2002.

GUIBAL, Francis, *Et combien de dieux nouveaux : approches contemporaines*. 2, Emmanuel Levinas, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

HADDAD, Gerard, « Shoah », dans *Dictionnaire de Philosophie*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, 2006, pp. 1862-1867.

HALPÉRIN, Jean ; HANSSON, Nelly (éditeurs), *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI<sup>e</sup> Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, Albin Michel, 1998.

HANSEL, Georges, *De la Bible au Talmud*, [suivi de] L'itinéraire de la pensée de Lévinas, Paris, Odile Jacob, 2008.

HANSEL, Joëlle, *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006.

HANUS, Gilles, « L'universel en question. Noahisme et retour à partir des Lectures talmudiques d'Emmanuel Lévinas », dans *CEL*, n°3, 2004, p. 41-71.

HAYAT, Pierre, « La philosophie entre totalité et transcendance », dans *AT*, pp. 9-24.

HAYAT, Pierre, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1996.

- HAYAT, Pierre, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Paris, Ed. Kimé, 1997.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, *La philosophie juive*, Paris, Armand Colin, 2004.
- JODALEN, Harald, (ed.), *Closeness. An ethics*, Oslo, Scandinavian University Press, 1997.
- KATZ, Claire Elise, « Emmanuel Levinas: The Rhetoric of Ethics » dans *Philosophy and Rhetoric*, Volume 38, Number 2, 2005, pp. 99-102.
- KOVAC, Edvard, « Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de l'autre homme », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 87 (1986), pp. 57-71.
- LABBÉ, Yves, « Apologie philosophique de la réciprocité », dans *NRT*, Tome 131/n°1 (janvier-mars 2009), pp. 65-86.
- LABBÉ, Yves, « La réception théologique de Lévinas », dans *RSR* 79 n° 2 (2005), pp. 193-217.
- LAH, Claude, *Espion de Dieu*. Avec E. Levinas, penser l'Évangile, Paris, L'Harmattan, 2005.
- LEFEVRE, Charles, « Autrui et Dieu. La pensée d'Emmanuel Levinas, la question aux chrétiens », dans *Mélanges de science religieuse*, 1980, pp. 255-272.
- LELLOUCHE, Raphaël, *Difficile Levinas*. Peut-on ne pas être levinassien ?, Paris, Editions de l'éclat, 2006.
- LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994.
- LÉVY, Benny, *Lévinas : Dieu et la philosophie*. Séminaire de Jérusalem. 27 novembre 1996 – 9 juillet 1997, Lagrasse, Verdier, 2009.
- LÉVY, Benny, *Visage continu*. La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas, Lagrasse, Verdier, 1998.
- LIBERTSON, Joseph, *Proximity*. Levinas, Blanchot, Bataille and communication, The Hague, Boston [etc.], M. Nijhoff, 1982.
- LINGIS, Alphonso, « Translator's Introduction », dans LEVINAS, Emmanuel, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. VII-XXXI.
- MALKA, Salomon, *La vie et le destin de Vassili Grossman*, Paris, CNRS, 2008.
- MALKA, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Albin Michel, 2005.
- MALKA, Salomon, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1989.

MANDERSON, Desmond, *Proximity, Levinas, and the Soul of Law*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2006.

MAREJKO, Jan, « La rupture d'Alliance dans la dynamique culturelle de la modernité », dans *CEL*, n°2, 2003, pp. 155-182.

MAREJKO, Jan, « Les fondements cosmologiques du messianisme », dans *CEL*, n° 4 (2005), pp. 177-200.

MARION, Jean-Luc, « L'intentionnalité de l'amour », dans *CNS*, pp. 225-245.

MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique » dans *Cerisy*, pp. 52-55.

MARION, Jean-Luc, « Préface générale », dans *CDC*, pp. I-VII.

MARSH, Jack, « Michael Morgan, *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 » [la recension], dans *CEL* n° 7, 2008, pp. 371-373.

MATTÉI, Jean-François, « Platon et Lévinas : au-delà de l'essence », dans *PT*, pp. 73-87.

MATTERN, Jens, « Mémoire et messianisme. Sur l'idée messianique chez G. Scholem, J. Taubes et E. Lévinas » dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 201-232.

MEHRENBARGER, Gabriel, « Approches de la sagesse d'Emmanuel Levinas », dans *Etudes*, avril 1993 (3784), pp. 497-506.

MINASSIAN Marie-Dominique, *La spiritualité de frère Christophe, moine de Tibhirine. Eléments d'une théologie du Don*, Université de Fribourg, 2007, <http://ethesis.unifr.ch/theses/index.php#Theologie>, consulté le 14 juin 2012.

MOPSIK, Charles, « La pensée d'Emmanuel Lévinas et la Cabale », dans *Herne*, pp. 378-386.

MORGAN, Michael L., *Discovering Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

MORGAN, Michael, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

MOSÈS, Stéphane, « Lévinas lecteur de Derrida » dans *Cités*, Seuil, n° 25 (2006), pp. 77-85.

MÜNSTER, Arno (dir.), *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas* [le séminaire du Collège international de philosophie], Paris, Kimé, 1995.

MÜNSTER, Arno, *Le principe dialogique. De la réflexion monologique vers la pro-flexion intersubjective*. Essais sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig, G. Scholem et E. Bloch, Paris, Ed. Kimé, 1997.

MURAKAMI, Yasuhiko ; NAKA, Mao, « Dans une culture sans Dieu. Lévinas au Japon », dans *CEL*, n°4, 2005, pp. 409-438.

MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.

NAGAI, Shin, « Genshōgaku no tenkai. "Kengenshinai-mono" ni mukete (T. Fujioka) », [la recension en lien avec « la déformalisation du temps », *HS*, p. 85] dans *CEL*, n° 7, pp. 373ss.

NARBONNE, Jean-Marc, *Lévinas et l'héritage grec*, [suivi de HANKEY, Wayne, *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*,] Paris, Librairie philosophique J. Vrin / Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2004.

NDAYIZIGIYE, Thaddée, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Levinas : essai d'analyse*, Bern [etc.], P. Lang, cop. 1997 [Collection Publications universitaires européennes. Sér. 23, Théologie vol. 595.]

NDAYIZIGIYE, Thaddée, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Bern / Berlin [etc.], P. Lang, 1997.

NÉDONCELLE, Maurice, « Remarques sur l'intersubjectivité d'après Martin Buber et Emmanuel Lévinas », dans AMADO LÉVY-VALENSI, E. (et. al., éd.) *Mélanges André Néher*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1975, pp. 29-37.

NIENTIED, Mariele, *Reden ohne Wissen: Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2010.

NIKOFOROVA, Basia, « The Other in a Situation of Religious Pluralism (a Postmodern Discourse) », dans *Logos*, n° 40, 2005, pp. 269-288.

OUAKNIN, Marc-Alain, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Payot & Rivages, 1998.

PEPERZAK, Adrian, « Métaphysique et ontologie », dans HANSEL, Joëlle, *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp. 99-122.

PETROSINO, Silvano, ROLLAND, Jacques, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984.

PLASSERAUD, Yves, MINCZELES, Henri (dir.), *Lituanie juive 1918-1940. Message d'un monde englouti*, Paris, Autrement, 1996.

PLOURDE, Simonne, « E. Lévinas. La responsabilité originaire ou l'ordination à la bonté » dans *Ethica*, Vol. 7 n° 1 (1995), pp. 9-29.

PLOURDE, Simonne, *Emmanuel Lévinas, altérité et responsabilité*. Guide de lecture, Paris, Cerf, 1996.

POCHÉ, Fred, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005.

POIRIÉ, François, *Emmanuel Lévinas*. Qui êtes-vous ? Lyon, La Manufacture, 1987. [= EL]

PONZIO, Augusto, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas. Suivi de Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, L'Harmattan, 1996.

PURCELL, Michael, *Levinas and Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

PUTNAM, Hilary, « Levinas and Judaism », dans BERNASCONI, Robert, CRITCHLEY, Simon (éd.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

RASSIAL, A., RASSIAL, J.-J. (éd.), *L'interdit de la représentation*. Colloque de Montpellier, 1981, Paris, Seuil, 1984.

RENAUT, Alain, « Lévinas et Kant », dans *PT*, pp. 89-104.

RENAUT, Alain, « Liberté », dans RAYNAUD, Philippe, RIALS, Stéphane (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 345-348.

REVAZ, Jean-Nicolas, *De l'amour chez Emmanuel Levinas*, [mémoire de licence présenté à la faculté des lettres de l'Université de Fribourg], 2001.

REY, Jean-François, *La Mesure de l'homme*. L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, Paris, Michalon, 2001.

RICŒUR, Paul, « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage », dans *Répondre d'autrui – Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, la Baconnière, «Langages», 1989.

RICŒUR, Paul, *Autrement*. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F., 1997.

ROBBINS, Jill, (ed.) *Is it Righteous to Be ? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001.

ROBBINS, Jill, *Altered Reading*. Levinas and Literature, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1999.

ROLLAND, Jacques (éd.), *Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Lagrasse, Verdier, 1984 [= CNS].



ROLLAND, Jacques, « Divine comédie : la question de Dieu chez Lévinas » dans MÜNSTER, Arno (éd.), *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas*. Le séminaire du Collège International de Philosophie, Paris, Kimé, 1995, pp. 109-127.

ROLLAND, Jacques, « L'Ambiguïté comme façon de l'autrement », dans *Cerisy*, pp. 427-445.

ROLLAND, Jacques, « Sortir de l'être par une nouvelle voie », dans LÉVINAS, Emmanuel, *De l'évasion*, Paris, Biblio Essais / Livre de Poche, 1998, pp. 9-88.

ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000.

SAINT-CHERON, Michaël de, *Entretiens avec Emmanuel Levinas. 1992-1994*. [suivis de] Levinas entre philosophie et pensée juive, Paris, Librairie Générale Française / Le Livre de poche / Biblio Essais, 2006.

SALANSKIS, Jean-Michel, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011.

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

SANDHERR, Suzanne, « Transcendenz als Nähe », dans WOHLMUTH, Josef (éd.), *Emmanuel Levinas: eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn [etc.], F. Schöningh, 1998, pp. 157-158.

SARFATI, Georges (éd.), *Ethique et écriture*, [Paris], Le hameau, 1985, Collection Cahier de l'Archipel n° spécial 13.

SAUTEL, Nadine, « Michaël Lévinas : "mon père pensait une esthétique de l'extraordinaire" [Entretien avec Michaël Lévinas] », dans *Magazine Littéraire* n° 419 avril 2003, pp. 48-50.

SCHIFFER, Daniel Salvatore, *La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

SCHLEGEL, Jean-Louis, « Lévinas et Rosenzweig », dans *CNS*, pp. 50-70.

SCHNEIDER, Monique, « En deçà du visage », dans *Cerisy*, pp. 133-153.

SCHNEIDER, Monique, « La proximité chez Lévinas et le *Nebenmensch* freudien » dans *Herne*, pp. 431-443.

SEBBAH, François David, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

SEBBAH, François-David, « C'est la guerre », dans *Cités*, 2006 n° 25, pp. 41-54.

SEBBAH, François-David, « Emmanuel Levinas. L'utopie de chez soi », dans PAQUOT, Thierry ; YOUNÈS, Chris, *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 255-274.

ŠERPITYTĖ, Rita, « Contemporary Philosophy and Negative Theology: Levinas », dans *Logos*, n°40 (2005), pp. 96-106.

SIBONY, Daniel, *Don de soi ou partage de soi ? Le drame de Levinas*, Paris, O. Jacob, 2000.

SIMHON, Ari, « Levinas et l'universalisme. Premiers éléments pour une critique de la lecture de Benny Levy » dans *RPL* n°103, 2005, pp. 587ss.

SIMMONS, Aaron J, WOOD, David, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, Indiana University Press, 2008.

SRAJEK, Martin C., *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Pittsburg, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2000.

STANČIENĖ, Dalia Marija, « Solitude between Ontology and Metaphysics According to Levinas », dans *Logos* n° 40, 2005, pp. 73-83.

STANIUL-STUCKY, Kathrin, *Das Gesicht des Anderen. Der ethische Anspruch des Antlitzes in der Philosophie Lévinas', durchgedacht am Beispiel byzantinischer Ikonen*, [Masterarbeit im Fachbereich Moralthologie], Universität Freiburg/ Schweiz, 2010, accessible en ligne [http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,41,2,20110216093013-KU/Masterarbeit\\_K.\\_Staniul-Stucky.pdf](http://doc.rero.ch/lm.php?url=1000,41,2,20110216093013-KU/Masterarbeit_K._Staniul-Stucky.pdf) consulté le 27 juin 2012.

TAMINIAUX, Jacques, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », dans *Herne*, pp. 275-284.

TOUMAYAN, Alain Paul, « Levinas and French Littérature », dans WEHRS, Donald R., HANEY, David P., *Levinas and Nineteenth-Century Literature*, Newark, University of Delaware Press, 2009, pp. 126-147.

TOUMAYAN, Alain, « I more than the others. Dostoevsky and Levinas » dans *YFS* n° 104, *Encounters with Levinas*, ed. Thomas Trezise, Yale University, 2004, p. 55-66.

TOURNAY, Alain, *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?* Paris, L'Harmattan, 2006.

TROTIGNON, Pierre « Autre voie, même voix. Lévinas et Bergson » dans *Herne*, pp. 287-293.

VALEVICIUS, Andrius, « Afterword : Emmanuel Levinas, the multicultural philosopher », dans *Continental Philosophy Review*, n°31, 1998, pp. 11-14.

VANDEVELDE, Guy, « L'«Autrement qu'être» ou la foi opérant par la charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce », dans *NRT* 1993, vol. 115, n° 5, pp. 699-715.

VANNI, Michel, *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS, 2004.

VIEILLARD-BARON, Jean Louis, « Levinas et Bergson », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/4 (Tome 135).

WAHL, Jean, « La situation présente de la philosophie française », dans FARBER, Marvin, (éd.), *L'Activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis*, Paris, PUF, 1950, tome 2.

WALCH, Emmanuel, *La position de l'autre dans la relation éthique chez Emmanuel Lévinas. Mémoire de Maîtrise*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines, 1996.

WALDENFELS, Bernhard, « La responsabilité », dans *PT*, pp. 259-283.

WEBER, Elisabeth, « Approche, Ritspa, Esther. Quelques remarques sur M. Buber et E. Lévinas », dans CHALIER Catherine, ABENSOUR Miguel, (éd.), *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, Paris, Edition de l'Herne, 1991, pp. 454-463.

WEHRS, Donald R., HANEY, David P., *Levinas and Nineteenth-Century Literature*, Newark, University of Delaware Press, 2009.

WESTPHAL, Merlold, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Indiana University Press, 2008.

WIEMER, Thomas, « Une écriture de la mémoire », dans *Cerisy*, pp. 395-410.

WOLF, Ernst, *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas* (Phenomenologica 183), Louvain, Springer, 2007.

WYSCHOGROD, Edith, *Emmanuel Levinas. The problem of ethical metaphysics*, The Hague, M. Nijhoff, 1974.

ZARKA, Charles Yves, « Editorial. S'évader », dans *Cités* n°25, Paris, PUF, 2006, pp. 1-5.

ZIELINSKI, Agata, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

ŽUKAUSKAITĖ, Audronė, « Interpassivity: Levinas and von Trier », *Logos* n°40 2005, pp. 162-169.

#### 4. Autres livres cités

AGAMBEN, Giorgio, *La communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990.

ALFEYEV, Hilarion, *L'univers spirituel d'Isaac le Syrien*, Bellefontaine, 2001.

ALFEYEV, Hilarion, *Le mystère de la foi*. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe, Paris, Cerf, 2001.

ARENDT, Hannah, *Le Système totalitaire*, Paris, Seuil, [1972, 1995,] 2005.

ARMSTRONG, A. H., *L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*. Une étude analytique et historique, [trad. de l'anglais par Josiane Ayoub et Danièle Letocha], Ottawa, Ed. de l'Univ. d'Ottawa, 1984.

BARUKINAMWO, Matthieu, *Edith Stein*. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale, Frankfurt am M. / Bern, P. Lang, 1982.

BIENENSTOCK, Myriam (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig*. « Nous et les Autres », Editions de l'Eclat, 2001.

BONSIRVEN, Joseph, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1939.

BONSIRVEN, Joseph, *Les Juifs et les Chrétiens*, Paris, Flammarion, 1936.

BRAGUE, Rémi, « Torah », dans CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert / Seuil, 2004, pp. 1296-1298.

BUBER, Martin, « *Post-scriptum* », dans BUBER, Martin, *La vie en dialogue*, [Trad. J. Loewenson-Lavi,] Paris, Aubier. Ed. Montaigne, 1968, pp. 91-101.

BUBER, Martin, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969.

CLÉMENT, Olivier, *Sources*. Les mystiques chrétiens des origines. Textes et commentaires, Paris, Stock, 1982.

COHEN, A., *Le Talmud*, Paris, Payot, 1991.

COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE THOMISTE, « Tout récapituler dans le Christ », dans *RT* 1998, pp. 591-630.

DARCEL, Jean-Louis, « Genèse et publication des *Soirées de Saint-Pétersbourg* », dans MAISTRE, Joseph de, *Œuvres* : Vol. III. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Entretiens sur le

Gouvernement Temporel de la Providence. [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel] Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993. [ ?]

DESEILLE, Placide, « Introduction », dans SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, Monastère Saint-Antoine-le Grand et Monastère de Solan, 2006, pp. 7-54.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Crime et châtiment*, Lausanne, Rencontre, 1960.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Journal d'un écrivain* [textes trad., présentés et annotés par Gustave Aucouturier], Paris, Gallimard, 1972.

DOSTOÏEVSKI, Fedor, *L'adolescent ; Les nuits blanches ; Le sous-sol ; Le joueur ; L'éternel mari*, Paris, Gallimard, 2004.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *L'adolescent ; Les nuits blanches ; Le sous-sol ; Le joueur ; L'éternel mari*, [trad. et notes par Pierre Pascal et al.], Paris, Gallimard, 2004.

DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les Frères Karamazov*, [trad. Marc Chapiro] Lausanne, Rencontre, 1968.

DUPUIS, Jacques, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

ETKIND, Efim, « Introduction », dans GROSSMAN, Vassili, *Vie et destin*, Paris, Éditions Julliard / L'Age d'Homme, 1983, pp. 9-22.

FALQUE, Emmanuel, *Les nocces de l'Agneau*. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie, Paris, Cerf, 2011.

FOULQUIÉ, Paul ; SAINT-JEAN, Raymond, (col.), *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., 1966.

GARDEIL, Henri-Dominique, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, [préf. par François Xavier Putallaz], Paris, Cerf, 2007.

GEFFRÉ, Claude, « Le pluralisme religieux comme question théologique », dans *La Vie spirituelle* 1998, pp. 580-586.

GIEDION, Siegfried, *Espace, temps, architecture*, [trad. de l'allemand par Irmeline Lebeer et Françoise-Marie Rosset], Paris, Denoël / Gonthier, 1978.

GORAÏNOFF, I., *Séraphim de Sarov*. Sa vie. Entretien avec Motovilov et Instructions spirituelles, Editions de Bellefontaine, 2004.

GOURINAT, Michel, « La querelle de l'ontothéologie : l'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », dans *Cahiers de Recherches Médiévales (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)* n° 2, 1996, p. 93.

GROSSMAN, Leonid, *Dostoïevski*, [trad. du russe par Michèle Kahn], Moscou, Ed. du Progrès, 1970.

GROSSMAN, Vassili, *Vie et Destin*. Roman, [traduit du russe par Alexis Berelowitch, avec la collaboration de Anne Coldefy-Faucard ; préfacé par Efim Etkind], [Paris] Julliard / Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique, « Avant-propos. Saint Thomas, si ancien et si nouveau », dans *Idem.* (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2010, pp. 7-19.

HUSSERL, Edmund, *Les Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, Paris, Vrin, 2008 [A. Colin, 1931 ; Vrin 1947].

ILDEFONSE, Frédérique, « Apophantique », dans BLAY, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2005, p. 41.

ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles II*. 41 discours récemment découverts, [présentation, trad. et notes par Dom André Louf], Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2003.

ISAAC LE SYRIEN, SAINT, *Discours ascétiques selon la version grecque*, Monastère Saint-Antoine-le Grand et Monastère de Solan, 2006.

ISAAC, évêque de Ninive, *Œuvres spirituelles*. Les 86 discours ascétiques, les lettres, [préf. d'Olivier Clément ; introd. du père Basile ; avant-propos, trad. et notes de Jacques Touraille], Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

JEAN-PAUL II, *La Foi et la Raison*. Lettre encyclique *Fides et Ratio*, Paris, Centurion / Cerf / Mame, 1998.

JEAN-PAUL II, *La Splendeur de la vérité*. Lettre encyclique *Veritatis Splendor*. 6 août 1993, Paris, Mame / Plon, 1993.

JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique, Paris, Champs / Flammarion, 1990. [Traduit de l'allemand par Jean Greisch.]

KIERKEGAARD, Søren, *Crainte et tremblement*, Paris, Editions de l'Orante, 1972.

KOLOGRIVOF, Ivan, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, Ch. Beyaert, 1953.

LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique de, *Introduction au mystère de l'Eglise*, Toulouse, Parole est Silence, 2006.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF / Quadrige, 2002.

LOSSKY, Vladimir, ARSENIÉV, Nicolas, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIème et XIXème siècles*, [introd. par Placide Deseille], Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1977. [Collection Spiritualité orientale et vie monastique. Spiritualité orientale n° 21.]

LUBAC, Henri de, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 2010.

MACINTYRE, Alasdair C., *Quelle justice?, quelle rationalité?* [trad. de l'anglais par Michèle Vignaux d'Hollande], Paris, Presses universitaires de France, 1993.

MACINTYRE, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 2006.

MAISTRE, Joseph de, *Œuvres, Vol. III. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence*, [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel], Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993.

MARCEL, Gabriel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, <sup>13</sup>1949.

MARITAIN, Jacques, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

MAURINA, Zenta, *Dostojewskij. Menschengestalter und Gottsucher*, Memmingen, Maximilian Dietrich Verlag, 1952.

MAYER, Rupert Johannes, *Vom Wesen der Wahrheit : de veritate: quid est ? : ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 2002.

MOSÈS, Stéphane, « Préface à la 2<sup>e</sup> édition » dans ROSENZWEIG, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003, pp. 9-15.

MOSÈS, Stéphane, *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, [préf. d'Emmanuel Lévinas] Paris, Seuil, 1982.

O'MEARA, Dominic, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Etude historique et interprétative*, Leiden, E. J. Brill, 1975.

PLATON, *La République*, [Traduction et présentation par Georges LEROUX], Paris, GF Flammarion, 2004.

RABBI HAÏM DE VOLOZINE, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier / Poche, 1986 [2006].

RIALS, Stéphane, « Des *Considérations sur la France aux Soirées de Saint-Petersbourg*. Lecture de Joseph Maistre » dans MAISTRE, Joseph de, *Œuvres, Vol. III*. Les soirées de Saint-Petersbourg. Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence, [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel], Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993, pp. 27-50.

ROCHAU, Vsévolod, *Saint Séraphim*. Sarov et Diviéyevo. Etudes et documents, Editions de Bellefontaine, 1987.

ROSENZWEIG, Franz, *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 2003.

SAINT BENOÎT. *La Règle*. Texte latin selon le manuscrit S. Gall, [version française par Henri ROCHAIS], Paris, Desclée De Brouwer, 1980.

SAINT ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétiques selon la version grecque*, Monastère Saint-Antoine-le Grand et Monastère de Solan, 2006.

SARTRE, Jean-Paul, *Huis clos*, Groupe Frémeaux Colombini SAS © 2010 (La Librairie Sonore en accord avec Moshé Naïm Emen © 1964 et Gallimard © 2004, ancien exploitant) en ligne :

[http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre\\_L'EnferC'EstLesAutres.htm#\\_1](http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre_L'EnferC'EstLesAutres.htm#_1) 27 juin 2012.

SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.

SCHAEFFLER, Richard, « Philosophie et théologie catholique au XX<sup>e</sup> siècle », dans SECRETAIN, Philibert (éd.), *La philosophie chrétienne*, Fribourg, Academic Press, 2006, pp. 255-257.

SCHOLEM, Gershom G., *Origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montagne, 1966.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *La spiritualité de l'Orient chrétien*. Manuel systématique, Roma, Pontificium Institutum orientalium studiorum, 1978 ; [21988].

SPINOZA, *Ethique*, Paris, Ivrea, 1993.

STEIN, Edith, *L'être fini et l'Etre éternel*. Essai d'une atteinte du sens de l'être, Louvain, Nauwelaerts / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1972.

THEUNISSEN, Michael, *The Other*. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber, Massachusetts / London, The MIT Press Cambridge, 1986.

THONNARD, F.-J., *Précis de philosophie*, Paris, Desclée & Cie, 1950.



TILLIETTE, Xavier, *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique, Paris, Cerf, 1990.

TILLIETTE, Xavier, *Le Christ des philosophes*. Du Maître de sagesse au divin Témoin, Namur, Culture et Vérité, 1993.

TROYAT, Henri, *Dostoïevski*, Paris, Fayard, 1940.

URBACH, Ephraïm E., *Les sages d'Israël*. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud, Paris, Cerf / Lagrasse, Verdier, 1996.

VALLIN, Pierre, « La place des *Soirées* dans l'histoire des théologies chrétiennes », dans MAISTRE, Joseph de, *Œuvres*, Vol. III. Les soirées de Saint-Pétersbourg. Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence, [Edition critique sous la direction de Jean-Louis Darcel], Tome I, Genève, Editions Slatkine, 1993, pp. 51-63.

VIGNY, Alfred de, *Œuvres complètes* 2. Prose, [texte présenté, établi et annoté par Alphonse Bouvet], Paris, Gallimard, 1993.

VONNEGUT, Kurt, *Slaughterhouse-five or The children's crusade : a duty-dance with death*, London, J. Cape, 1970.

WHITE, Thomas Joseph (éd.), *The Analogy of being: invention of the Antichrist or the wisdom of God?* Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co., 2010.

ZANK, Michael, « Les conceptions politiques de Rosenzweig », dans BIENENSTOCK, Myriam (dir.), *Héritages de Franz Rosenzweig*. « Nous et les Autres », Editions de l'Eclat, 2001, pp. 208-220.

ZIZIOULAS, John D., *Being as Communion*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2002.

COLL., *Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского*. 1821-1881. Том 3 : 1875-1881, Санкт-Петербург, Гуманитарное Агентство "Академический Проект", 1995, pp. 278-279.

БЕЛОВ, С., « Зосима и Амвросий », dans *Наука и религия*, 1974, № 4, pp. 76-78.

БОЧАРОВ, А., « По страдному пути », dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Советский писатель, 1990, pp. 3-11.

ГУБЕР, Федор Б., « Продолжение судьбы », dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Книжная палата, 1988, pp. 815-816.

ДОСТОЕВСКИЙ, Федор, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, Ленинград, Издательство Наука, 1972.

ИСААК СИРИН, преподобный, *О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты*, Москва, Издательство Зачатьевского монастыря, 1998 [Перевод с сирийского, примечания и послесловие иеромонаха Илариона (Алфеева)], texte en ligne : <http://messia.ru/bibliotk/a/alfeevi/sirposle.htm#0> consulté le 27 juin 2012

КАРДИН, В. *"Конечный вывод мудрости земной..."* Над страницами романа Василия Гроссмана "Жизнь и судьба", dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Книжная палата, 1988, pp. 817-830.

КОРОТКОВА-ГРОССМАН, Е., « Жизнь и судьба книг Василия Гроссмана », dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Книжная палата, 1988, pp. 5-13.

ЛАЗАРЕВ, Л., *Дух свободы*, dans ГРОССМАН, Василий, *Жизнь и судьба*, Москва, Советский писатель, 1990, pp. 654-671.

ЛЕОНТЬЕВ К. « Письмо Леонтьева от 13 апреля 1891 г. », dans *Русский вестник*, 1903, n° 4.

ЛОССКИЙ, Николай, *Достоевский и его христианское миропонимание*, Нью-Йорк, Издательство имени Чехова, 1953.

ПЛЕТНЕВ, Р. В., « Сердцем мудрые (О "старцах" у Достоевского) », dans *О Достоевском. II. Сборник статей. Под редакцией А. Л. Бема*, Прага, 1933.

#### Documentaires :

« Penser aujourd'hui, Emmanuel Levinas ». Réalisateur : Nat Lilenstein. Enregistré sur ARTE le 4 septembre 2006, 23 h 40. [Durée 52 minutes ; un dialogue entre Emmanuel Lévinas et Catherine Chalier.]

« La déraison dans l'histoire », Bernard-Henri Lévy ; réalisateur : Eric Dahan ; production : France 5, Intenser.