



HAL
open science

Le statut philosophique de l'enseignement chez Emmanuel Levinas

Koki Hiraishi

► **To cite this version:**

Koki Hiraishi. Le statut philosophique de l'enseignement chez Emmanuel Levinas. Philosophie. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT : 2016STRAC020 . tel-01529745

HAL Id: tel-01529745

<https://theses.hal.science/tel-01529745>

Submitted on 31 May 2017

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

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

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine

THÈSE présentée par :

Koki HIRAISHI

soutenue le : **29 septembre 2016**

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

Discipline/ Spécialité : **PHILOSOPHIE**

**Le statut philosophique de
l'enseignement chez Emmanuel Levinas**

THÈSE dirigée par :
M. BENSUSSAN, Gérard

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
M. FRANCK, Didier
M. SEBBAH, François-David

Professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Professeur, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

AUTRES MEMBRES DU JURY :
Mme CHALIER, Catherine

Professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Remerciements

Je souhaite avant tout exprimer mes profonds remerciements à mon directeur de thèse, Monsieur Gérard Bensussan, qui a bien voulu accepter de diriger mes recherches avec confiance et bienveillance, et dont les remarques et critiques éclairantes, ainsi que les livres et l'enseignement oral, se sont avérés pour moi inoubliablement précieux et stimulants.

Je tiens également à remercier Monsieur Didier Franck, Madame Catherine Chalié et Monsieur François-David Sebbah, qui ont consenti à lire cette thèse et à participer à la soutenance en tant que membres du jury.

Mes remerciements vont aussi à Monsieur Takashi Kawamoto, dont la générosité m'a permis de réaliser cette recherche en jouissant d'une grande liberté. Je lui suis également gré de son enseignement de ce qu'on pourrait appeler l'« esprit d'aventure ». Je remercie également Monsieur Yasuo Imai et Monsieur Tadashi Nishihira, qui n'ont cessé de m'encourager de loin comme de près.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude aux membres du Cercle d'études lévinassiennes au Japon : notamment à Monsieur Tomokazu Baba, Madame Kaori Sato, Monsieur Toshihiro Fujioka, Monsieur Yotetsu Tonaki et Monsieur Shojiro Kotegawa, qui m'ont stimulé par leurs commentaires sur mes travaux en cours.

Je remercie chaleureusement Madame Mary-Gaëlle Tacnet qui a relu et corrigé avec une profonde gentillesse mon texte en français.

Enfin, j'adresse mes profonds remerciements à mes parents qui m'ont permis de surmonter les difficultés inhérentes à la vie de doctorant à l'étranger.

Abréviations

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

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

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

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

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

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

LC : *Liberté et commandement* (1953)

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

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

QLT : *Quatre lectures talmudiques* (1968)

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

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

NP : *Noms propres* (1976)

DSAS : *Du sacré au saint : Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977)

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

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

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

TEI : *Transcendance et intelligibilité* (1983)

HS : *Hors sujet* (1987)

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

IH : *Les imprévus de l'histoire* (1994)

AT : *Altérité et transcendance* (1995)

Œuvres 1 : *Œuvres 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (2009)

Œuvres 2 : *Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites* (2011)

Nota Bene :

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

* Les crochets ([]) insérés dans les citations contiennent notre explication.

* Les soulèvements (« enseignement ») dans les citations ont en principe été ajoutés par nos soins, tandis que les mises en italique (« *enseignement* ») présentes dans les citations ont toujours été réalisées par l'auteur lui-même.

Introduction

Les recherches que nous présenterons dans cette thèse ont pour principal but de mettre en lumière le statut philosophique de l'*enseignement* chez Emmanuel Levinas. Nous essayerons de montrer que le concept d'enseignement est mis en œuvre – bien que de façon souvent latente et implicite – dans l'ensemble de sa pensée philosophique. Comme nous l'examinerons tout au long de notre travail, ce concept d'enseignement se détermine chez Levinas d'une manière assez différente à celle habituelle. À savoir que l'enseignement désigne, non pas la transmission des connaissances d'une personne à l'autre, mais, avant tout, l'épreuve consistant à *être mis en question* dans la relation avec autrui, que le philosophe qualifie d'*éthique*. C'est du point de vue du croisement de l'enseignement et de l'éthique que notre thèse envisage d'aborder les divers problèmes fondamentaux de la philosophie de Levinas et, par-là, de jeter une nouvelle lumière sur celle-ci.

Étant donné que l'enseignement n'est pas considéré, en général, comme une notion clef de la philosophie de Levinas, il nous faut préciser la problématique de notre thèse, en prenant en compte l'état actuel des recherches lévinassiennes.

L'une des tendances des études lévinassiennes publiées durant ces dernières années consiste à porter une attention particulière aux concepts ou thèmes jusqu'alors peu étudiés, afin d'éclairer la philosophie de Levinas sous un jour nouveau. Pour n'en citer que quelques exemples, le livre de David Brezis, paru en 2012, essaie d'interpréter l'ensemble de la trajectoire philosophique de Levinas en termes de « sacrifice »¹. Dans son ouvrage datant de 2014, Dan Arbib, s'efforce quant à lui de mettre en lumière la critique et la fondation de la « rationalité » chez Levinas du point de vue de la « lucidité de l'éthique »². À cela on peut ajouter la publication récente des textes inédits du

¹ David Brezis, *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann, 2012.

² Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas*, Paris, Hermann, 2014. Les récentes études lévinassiennes réalisées par les jeunes chercheurs japonais font écho à cette tendance. Tout d'abord, le livre de Tomokazu Baba, publié en 2012, essaie d'élucider le concept de paganisme chez Levinas du point de vue de l'« autre de l'éthique » (Tomokazu Baba, *L'autre de*

philosophe. Ils nous permettent de suivre le développement de la pensée de Levinas dans tous ses méandres³.

Or, à quelques exceptions près, le concept d'enseignement ne retient pas l'attention des recherches consacrées à la philosophie de Levinas. En ce sens, nous pourrions dire que le présent travail s'inscrit dans le courant des études lévinassiennes que nous venons d'esquisser. Toutefois, à vrai dire, l'enseignement *n'est même pas reconnu* en tant que *philosophème*, c'est-à-dire comme thème philosophique qui mérite d'être rigoureusement analysé. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que le fait qu'on passe presque sous silence la pensée lévinassienne sur l'enseignement est susceptible d'être expliqué tout du moins par les trois points suivants.

Premièrement, il va de soi que la philosophie de Levinas n'a rien à voir avec celle de l'« éducation » au sens habituel du terme, c'est-à-dire avec la théorie consistant à s'enquérir de la méthode pratique de l'éducation (comment enseigner ?), de sa justification (pourquoi doit-on recevoir l'éducation ?), ou encore, de sa téléologie (quel est le but de l'éducation ?). On dirait que Levinas est, bien plutôt, *praticien* de l'éducation. En effet, le philosophe s'engagea profondément dans l'activité pédagogique en tant que directeur de l'École Normale Israélite Orientale (qui apparaîtra par la suite sous l'abréviation « ENIO »)⁴. Il a écrit de nombreux articles à propos de l'éducation

l'éthique : Le concept du paganisme chez Levinas, Tokyo, Keisoshobo, 2012). Ensuite, dans son travail paru en 2014, Toshihiro Fujioka, s'efforce pour sa part d'examiner divers types de textes de Levinas sous l'angle de la question du « lieu » (Toshihiro Fujioka, *Emmanuel Levinas et l'éthique du "lieu"* (en japonais), Tokyo, University of Tokyo Press, 2014). Enfin, les recherches présentées par Shojiro Kotegawa, se donnent pour tâche d'élucider le « rationalisme » lévinassien à travers le commentaire détaillé de *Totalité et infini* (Shojiro Kotegawa, *Levinas revivant : Lecture philosophique de "Totalité et infini"* (en japonais), Tokyo, Suisseisha, 2015).

³ Au moins deux colloques ont déjà été organisés en France autour des textes inédits de Levinas, notamment de ses *Carnets de la captivité* : Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Lethielleux, 2011 ; Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012. En ce qui concerne l'importance du Collège philosophique dans la pensée de Levinas – qui, rappelons-le, n'appartenait pas à l'institution universitaire avant la soutenance de *Totalité et infini* –, on lira avec profit la préface du second volume des *Œuvres*, rédigée par Rodolphe Calin (*Œuvres 2*, 13-19).

⁴ Après avoir décroché en 1946 le poste de directeur de cette école, fondée en 1867 à Paris par l'Alliance Israélite Universelle (qui apparaîtra par la suite sous l'abréviation « AIU »), Levinas continue à diriger cette institution pendant plus de trente ans. Concernant son activité pédagogique à l'ENIO, on pourra consulter avec profit deux biographies sur lui : Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006, pp.133-145 ; Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace*, Paris, JC Lattès, 2002, pp.99-119. La biographie rédigée

juive, et traité divers sujets, allant des problèmes actuels de celle-ci jusqu'au rapport essentiel entre le judaïsme et la réception de l'enseignement⁵. On ne saurait jamais assez souligner l'importance du travail de la direction de l'ENIO pour le philosophe⁶. Mais il n'en demeure pas moins vrai que, dans ses textes qualifiés de « philosophiques », soigneusement distingués de ses textes dits « confessionnels »⁷, l'éducation en général n'occupe pas de place centrale. Si bien que personne ne considère Levinas comme un grand théoricien de l'éducation, au même sens que l'est, par exemple, le Rousseau d'*Émile* ou le Kant des *Leçons sur la pédagogie*.

Deuxièmement, il est vrai que Levinas a recours à des mots issus du champ lexical de l'enseignement dans *Totalité et infini* – sa première œuvre majeure –, afin de décrire la relation entre moi et autrui. On peut y trouver sans peine des termes tels que « maître », « élève » et « école ». Qui plus est, la relation de l'enseignement n'est pas un exemple parmi d'autres. Bien que le rapport à autrui soit susceptible d'être qualifié de différentes manières – « comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement, etc... »⁸ –, l'enseignement est considéré comme

par Malka a pour avantage de contenir les témoignages riches et précieux des anciens élèves de Levinas. En outre, un recueil en hommage au « professeur Emmanuel Levinas » a été publié grâce au soutien de ses anciens disciples de l'ENIO : *Emmanuel Lévinas : Philosophe et Pédagogue*, Paris, Nadir, 1998.

⁵ Certains de ces articles ont été repris dans la partie intitulée « Hic et Nunc » de *Difficile Liberté*.

⁶ Selon le témoignage de Salomon Malka, si Levinas a accepté le poste de directeur de l'ENIO, ce fut dans l'objectif de répondre à ce qu'il a qualifié d'« appel historique » : « Au lendemain d'Auschwitz, j'avais cette impression qu'en dirigeant l'École Normale Israélite Orientale, je répondais à un appel historique. C'est mon secret... Naïveté de jeune homme, probablement. J'en suis encore conscient et fier aujourd'hui » (propos de Levinas lors d'un dîner organisé au Centre communautaire de Paris pour célébrer son quatre-vingtième anniversaire : Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace, op. cit.*, p.99). Au moment de la réouverture de l'ENIO en novembre 1946, Levinas a parlé, en effet, de la tâche du directeur en termes de « responsabilité » : « Les responsabilités qui pèsent sur le directeur actuel de l'École sont redoutables. Pas seulement dans l'ordre matériel. [...] Il faut que l'École reste digne de l'œuvre profonde qu'elle avait accomplie dans le passé, des grands hommes qui la créèrent et qui lui donnèrent leur cœur et leur intelligence [...] » (Emmanuel Levinas, « La réouverture de l'École Normale Israélite Orientale », in *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n°11, décembre-janvier 1946-1947, pp.2-3).

⁷ Sur la distinction entre les deux sortes de textes de Levinas, voir les propos de celui-ci dans son entretien avec François Poiré : « [...] je sépare très nettement ces deux sortes de travaux : j'ai même deux éditeurs, l'un qui publie mes textes dits confessionnels, l'autre qui publie mes textes dits purement philosophiques. Je sépare les deux ordres » (François Poiré, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996, p.131).

⁸ TI, 126.

un exemple *privilegié* du rapport à l'Autre irréductible au Même. Néanmoins, on a tendance à croire que les termes concernant l'enseignement dans *Totalité et infini* sont ni plus ni moins qu'une option préférée, donc, arbitraire, de l'auteur. On se contente de présumer tout simplement que l'activité pédagogique se répercute, d'une manière ou d'une autre, sur les réflexions philosophiques de Levinas, sans pour autant se demander ce qui justifie le privilège qu'il accorde à l'enseignement⁹.

Troisièmement, les mots concernant l'enseignement n'apparaissent pas dans d'autres textes philosophiques publiés par Levinas. En effet, on peut constater aisément qu'ils ne sont presque jamais présents dans les textes antérieurs à la parution de *Totalité et infini*. De plus, Levinas n'aura plus recours aux termes relatifs à l'enseignement dans sa philosophie tardive. Tout se passe donc comme si les termes se référant à l'enseignement n'étaient qu'une sorte d'hapax dans le corpus lévinassien.

Les trois points que nous venons d'énumérer nous permettent de voir, non seulement que l'enseignement n'est pas assimilé à une notion clef de la philosophie de Levinas, mais aussi et surtout qu'il n'est même pas considéré comme un thème philosophique dont elle a traité. Selon nous, le concept d'enseignement s'avère cependant plus important pour sa philosophie qu'il ne nous semble au premier abord. L'hypothèse que nous voudrions soutenir dans cette thèse consiste à dire que, loin d'être un exemple arbitraire ou d'être un hapax, le problème de l'enseignement réside, bien qu'implicitement, *au cœur même* de la pensée philosophique de Levinas. Dans ce qui suit, nous préciserons les trois moments constitutifs de cette hypothèse.

Dans un premier moment, comme nous l'avons déclaré tout au début de cette introduction, l'enseignement est, chez Levinas, à comprendre au croisement avec l'éthique. Joëlle Hansel fait remarquer à juste titre que ce qu'entend Levinas par l'enseignement, est une épreuve d'*être enseigné*¹⁰. Autrement dit, le philosophe thématise l'enseignement uniquement du point de vue de *celui qui est enseigné*, de celui qui reçoit l'enseignement de l'autre, sans toutefois s'intéresser à l'aspect actif de l'enseignement – ce qui est exactement le cas contraire de son activité pédagogique en

⁹ Comme le fait, par exemple, l'étude suivante : Claire Katz, « Turning toward the Other : Ethics, Fecundity, and the Primacy of Education », in Scott Davidson and Diane Perpich (ed.), *Totality and Infinity at 50*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, pp.211-212.

¹⁰ Joëlle Hansel, « Éthique et enseignement : la figure du maître dans *Totalité et infini* », in *Les Temps Modernes*, n°664, mai-juillet 2011, p.159.

tant que directeur de l'ENIO¹¹. Le fait que Levinas ne porte son intérêt philosophique que sur la passivité de l'épreuve d'être enseigné est sans doute l'un des repères permettant de distinguer sa philosophie de la théorie de l'éducation en général.

Ceci dit, il convient de souligner avec force que, dans l'ouvrage de 1961, l'épreuve de l'*enseignement* va de pair avec une autre épreuve, que Levinas s'attache plus manifestement à décrire, à savoir, celle de l'*éthique*. S'agissant de la conjoncture de l'enseignement et de l'éthique, il n'est nullement question, pour Levinas, de « prêcher » l'éthique aux lecteurs de ses ouvrages¹². L'essentiel est que l'enseignement et l'éthique sont les deux faces d'un même événement, à savoir, de celui de la mise en question par autrui. Bien loin d'être un exemple arbitrairement choisi, l'enseignement en tant qu'épreuve de la mise en question fait corps avec l'éthique, et c'est précisément là que réside, à notre avis, l'une des originalités de la pensée philosophique de Levinas.

Dans un second moment, comme le fait remarquer avec perspicacité Francis Guibal, il existe certainement un « éloge » ou une « défense » de l'enseignement chez Levinas¹³. Cela se manifeste notamment dans ses articles portant sur le judaïsme et sur l'éducation juive. Levinas y insiste inlassablement aussi bien sur la valeur de l'« adulte »¹⁴ que sur la nécessité de la réception de l'enseignement à travers l'étude des livres –

¹¹ Il pourrait être d'un grand intérêt de noter ici que, d'après le témoignage de Simon Elbaz, ancien élève à l'ENIO, Levinas avait le projet de créer par lui-même un institut pédagogique : « [...] il [Levinas] nous parlait souvent de ses projets d'avenir. Et il avait le projet, non pas de diriger l'École Normale, mais de créer un institut pédagogique. Il disait : Diriger l'école, cela ne m'intéresse pas tellement, mais être à la tête d'un institut pédagogique, c'est cela que je ferai plus tard » (Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace, op. cit.*, p.103). En ce qui concerne le projet levinassien de la création d'un institut de l'éducation, nous ne manquons pas d'évoquer le nom de Rosenzweig, qui avait fondé en 1920 le *Freies Jüdisches Lehrhaus* à Francfort. Si l'on s'intéresse au rapprochement de ces deux philosophes en termes de rapport entre l'éducation et l'institution, on lira avec profit la recherche suivante : Annette Aronowicz, « L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas : Philosophie et judaïsme*, Paris, In press, 2002, pp.273-290.

¹² Cf. AE, 201 : « Or, dire qu'Autrui doit se sacrifier aux autres, ce serait pêcher le sacrifice humain ! »

¹³ Francis Guibal, *Approches d'Emmanuel Levinas : L'inspiration d'une écriture*, Paris, PUF, 2005, p.36.

¹⁴ Cf. Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », in *Tioumliline* 1, 1957, repris in DL, pp.27-46. Ce texte a été prononcé à l'occasion des cours internationaux consacrés à l'éducation, qui se sont tenus à Tioumliline au Maroc du 1er au 22 août 1957. Ces derniers avaient été organisés par un groupe de Bénédictins qui avait fondé, en 1952, un monastère en ce même lieu. Levinas y a participé avec les directeurs et les instituteurs de l'AIU, et a publié un compte-rendu de ces « Journées Pédagogiques » (cf. Emmanuel Levinas, « Rencontres », in *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n°112, novembre 1957, pp.13-15). Concernant la valeur de l'«

entre autres, la Bible comme le « Livre des livres » –, l'apprentissage de l'hébreu ainsi que l'observation de la discipline rituelle¹⁵. Notre philosophe adopte la même attitude intellectuelle dans ses écrits philosophiques. Dans *Totalité et infini*, on peut lire en effet sous sa plume que : « Pour opposer l'absurde et à sa violence, une liberté intérieure, il faut avoir reçu une éducation »¹⁶. L'erreur à laquelle on est tenté de céder ici consisterait à croire que Levinas a fait appel à la nécessité de la réception de l'enseignement d'un point de vue paternaliste en quelque sorte ; tant s'en faut, si Levinas défend la valeur de la réception de l'enseignement, c'est que celui-ci n'est rien d'autre que la réalité constitutive de l'être humain. En d'autres termes, l'enseignement se confond, chez lui, avec la *définition même de l'homme*¹⁷.

Dans un troisième moment, la conception lévinassienne de l'enseignement en tant que définition même de l'être humain ne se réduit pas à une intuition non fondée du philosophe. Bien au contraire, elle résulte précisément de l'incessante confrontation avec la philosophie occidentale que Levinas qualifie de « philosophie du Même ». Comme nous le verrons au cours de notre travail, le concept d'enseignement se situe dans la critique de la maïeutique socratique, et se forge à l'instar de l'idée de l'infini chez Descartes. De surcroît, Levinas cherche à mettre à jour la possibilité de l'«

adulte » au sens lévinassien, voir aussi l'article suivant : Emmanuel Levinas, « Mouvements de jeunesse », in F.S.J.U., 1955. Cet article n'a été repris que dans la première édition de *Difficile Liberté* : Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté : Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, pp.309-311.

¹⁵ Nous nous contentons de souligner ici l'importance que Levinas accorde à la catégorie du livre. Dans un entretien, il présente celui-ci comme constitutif de l'être humain, ou, si l'on veut, comme un existentiel : « Mais on oublie notre rapport aux livres – c'est-à-dire au langage inspiré [...]. L'être humain n'est pas seulement au monde, pas seulement un *in-der-Welt-Sein*, mais aussi *zum-Buch-Sein* en relation à la Parole inspirée, ambiance aussi importante pour notre exister que les rues, les maisons et les vêtements » (Emmanuel Levinas, « Philosophie, justice et amour. Entretien avec E. Lévinas (Propos recueillis par R. Fornet et A. Gomez, les 3 et 8 octobre 1982), in *Concordia*, 1983, n°3, repris, sous le titre de « Philosophie, Justice et Amour », in EN, p.119). En ce qui concerne l'importance du « livre » dans la pensée de Levinas, nous renvoyons aux remarquables études de Catherine Chalié : Catherine Chalié, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, pp.13-35 ; *Id.*, « Il est écrit dans les livres : *Catouv Basefarim* », in Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), *Emmanuel Levinas : La question du livre*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, IMEC, 2008, pp.35-45).

¹⁶ TI, 270.

¹⁷ « Éducation – comme définissant l'homme » (Œuvres 1, 400). Citation tirée d'une note inédite de Levinas, censée avoir été rédigée vers 1956. On ne manque pas d'y reconnaître une certaine affinité avec Kant, qui écrit, dans son cours sur la pédagogie, que « [l]'homme est la seule créature qui doit être éduquée » (Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, tr. fr. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2004, p.93).

apprendre » par-delà le « comprendre » à travers la lecture critique de la philosophie de Heidegger. Dès lors, il serait sans doute légitime de dire que le concept d'enseignement est en jeu même là où Levinas ne le thématise pas explicitement. On pourrait aller encore plus loin et avancer que ce concept serait le « maître-mot » de la « philosophie de l'Autre » malgré sa présence discrète dans le corpus lévinassien.

Pour vérifier en toute rigueur cette hypothèse que nous venons d'esquisser, nous donnerons pour principe de lecture d'interpréter la pensée de Levinas comme *une philosophie de l'enseignement*. Cela signifie que notre intérêt ne consiste pas à *appliquer* la philosophie lévinassienne aux problèmes de l'éducation – ce qui présupposerait une extériorité de l'une par rapport aux autres¹⁸ –, mais à avoir recours au concept d'enseignement comme à un philosophème *immanent* à la pensée philosophique de Levinas¹⁹.

Après avoir présenté la problématique et l'hypothèse de notre thèse, attelons-nous à présent à annoncer le plan général de notre étude.

Notre thèse se composera de trois parties.

La première partie se donnera pour tâche de retracer la genèse du concept d'enseignement. La nécessité de cette tâche tient au fait que, comme nous l'avons remarqué plus haut, on a le plus souvent tendance à réduire le terme « enseignement » à un exemple arbitraire de la relation éthique, de sorte que ce terme n'est généralement pas considéré comme un philosophème. Or, il était auparavant difficile de tirer au clair les origines du concept d'enseignement, puisque, tout du moins textuellement, Levinas ne le met presque jamais en scène dans ses ouvrages et articles antérieurs à la publication de *Totalité et infini*. C'est précisément grâce à la parution récente de ses inédits – entre autres, les brouillons de la série des conférences prononcées au Collège philosophique – que nous en sommes venu à être en mesure de voir la pensée

¹⁸ Cf. Sharon Todd, *Learning from the Other : Levinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education*, Albany, SUNY Press, 2003 ; Denise Ehéa-Kuehne (ed.), *Levinas and Education : At the Intersection of Faith and Reason*, New York/London, Routledge, 2008.

¹⁹ Concernant cet objectif principal, il convient de laisser de côté, dans le présent travail, les articles portant sur l'éducation juive de Levinas, qui sont censés relever de ses textes dits « confessionnels ».

lévinassienne sur l'enseignement à l'état naissant et d'en suivre le développement²⁰.

Sous cet angle, nous chercherons, dans notre premier chapitre, à clarifier la manière dont les termes relatifs à l'enseignement ont été introduits dans la pensée de Levinas, en nous référant principalement à ses textes inédits. Dès sa période de captivité, Levinas nourrissait le projet d'éclaircir l'essence de la relation sociale en termes d'enseignement, et ce, avant s'attacher manifestement à rechercher la signification *éthique* d'autrui. En clarifiant la première esquisse du concept d'enseignement, nous attesterons de l'importance indéniable de la pensée philosophique de l'enseignement chez Levinas.

Notre deuxième chapitre traitera des études phénoménologiques de Levinas publiées entre les années 30 et 50. On sait d'ores et déjà que les recherches phénoménologiques constituent le noyau de sa pensée philosophique. Le concept d'enseignement n'y joue certes pas de rôle essentiel. L'hypothèse que nous voudrions défendre et illustrer dans ce chapitre sera la suivante : malgré l'absence de termes relatifs à l'enseignement, Levinas ne cesse de traiter de l'un des problèmes centraux de l'enseignement, c'est-à-dire le problème du *commencement de la pensée*. L'idée fondamentale de notre philosophe à cet égard consiste à considérer que la pensée ne se produit que dans la relation de l'enseignement. Nous essayerons de montrer que cette impossibilité de la pensée solitaire constitue exactement le point litigieux de la lecture critique de la phénoménologie chez Levinas.

L'objectif majeur de la deuxième partie consistera à mettre en évidence le développement et l'approfondissement du concept d'enseignement dans *Totalité et infini*. Étant donné que c'est dans l'ouvrage de 1961 que Levinas expose le plus ouvertement et le plus rigoureusement le concept d'enseignement, cette deuxième partie occupe une place centrale dans notre travail.

Pour commencer, nous nous attacherons, dans notre troisième chapitre, à examiner le rôle de l'« exemple » du point de vue de la méthode philosophique de *Totalité et infini* que Levinas appelle la *concrétisation*. L'auteur a recours à plusieurs

²⁰ Si, dans cette thèse, nous avons recours aux textes inédits de Levinas – notamment aux manuscrits de ses conférences prononcées au Collège philosophique –, ce n'est évidemment pas afin de prétendre découvrir un « nouveau Levinas », mais de mieux comprendre les textes publiés par le philosophe lui-même, plus précisément, d'élucider les *origines* du concept d'enseignement.

exemples, tels que le maître, l'élève, l'école, la maison, la femme, l'étranger, le prolétariat, etc. Loin d'être une illustration pure et simple, la méthode de la concrétisation consiste à faire apparaître le lien nécessaire entre l'exemple et le concept qu'il présente. L'élucidation du véritable sens de cette méthode de *Totalité et infini* nous permettra de remarquer que les termes concernant l'enseignement sont *nécessairement* choisis par Levinas pour la description essentielle du rapport entre moi et autrui.

Le concept d'enseignement ne s'avère pas méthodiquement important, mais aussi et surtout philosophiquement décisif dans *Totalité et infini*. Afin de le montrer, les quatrième et cinquième chapitres de notre thèse tâcheront de jeter une nouvelle lumière sur ce concept dans son rapport à la notion de *métaphysique*, qui caractérise incontestablement les grandes lignes de *Totalité et infini*. À première vue, l'enseignement et la métaphysique n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Toutefois, selon nous, la proximité entre eux réside en ceci qu'ils expriment chacun à leur manière l'idée de dépassement, de débordement, ou encore, de transcendance, concepts qui sont, on le sait, très chers à la pensée philosophique de Levinas.

En guise d'étude préliminaire, le quatrième chapitre tendra à relever les principaux traits de la notion de métaphysique, introduite dès les premières lignes de l'œuvre de 1961. En passant en revue des critiques formulées à l'égard de cette notion, nous essayerons d'élucider comment Levinas a pu parler de la métaphysique sans tomber dans la naïveté du dogmatisme et la raison pour laquelle l'idée de dépassement qu'elle exprime doit faire appel à la transitivity de l'enseignement, s'accomplissant dans la relation de l'éthique.

Dans le cinquième chapitre, nous situerons le concept de métaphysique dans un contexte plus vaste, à savoir, dans le projet levinassien de remettre en question l'ontologie. En ce qui concerne la relation entre la métaphysique et l'ontologie chez Levinas, on a tendance à la considérer en termes d'opposition ou de renversement d'ordre. Toutefois, il s'agit pour lui, non pas de congédier l'ontologie, mais de la conditionner depuis la métaphysique. Nous montrerons pourquoi et de quelle manière la possibilité de la question de l'être est conditionnée par la métaphysique, plus précisément, par la conjonction entre l'enseignement et l'éthique.

D'après Levinas, l'enseignement ne conditionne pas seulement l'ontologie, mais

aussi le savoir en général. Dans le sixième chapitre de notre thèse, nous nous focaliserons sur la théorie du savoir dans *Totalité et infini*, en examinant la lecture lévinassienne de l'idée de l'infini chez Descartes. À cet égard, on se contente d'ordinaire de faire ressortir seulement que la transcendance d'autrui n'entre pas dans le cadre de la connaissance objective. Mais il faut se garder de confondre la philosophie lévinassienne avec un agnosticisme d'autrui. Levinas n'hésite pas à déclarer sa fidélité à un certain intellectualisme, consistant à fonder l'œuvre de l'intellect dans la relation avec autrui. Nous nous efforcerons d'élucider la manière dont cette position que nous qualifions d'intellectualiste de la philosophie de Levinas s'est forgée à travers son interprétation des *Méditations*.

À la différence du sixième chapitre où il s'agit de mettre à jour le conditionnement du savoir dans la relation *duelle* entre moi et autrui, notre septième chapitre traitera du problème de la constitution de l'*objectivité*, en prenant tout à la fois en considération la *pluralité des autres* et le *rapport au monde*. Cette tâche s'avère d'autant plus nécessaire pour notre propos que l'enseignement et l'éthique, tels qu'ils sont présentés dans *Totalité et infini*, ne se bornent pas à une relation privée entre deux personnes. La question essentielle à laquelle nous essayons de répondre dans ce chapitre, sera celle de savoir comment constituer l'objectivité à partir de la relation entre moi et autrui *sans pour autant anéantir la différence irréductible entre la transcendance d'autrui et l'objectivité*.

La troisième et dernière partie de notre thèse aura pour but de savoir si la disparition du terme enseignement dans la philosophie tardive de Levinas signifie ou non l'*abandon* de sa pensée sur l'enseignement qui s'est forgée dans le livre de 1961. Face à cette question, il est courant et commode d'expliquer cette disparition en termes de radicalisation de la conception lévinassienne de l'éthique. À l'opposé de cette grille d'interprétation, notre lecture consistera à donner davantage de poids à la continuité de la pensée lévinassienne qu'à la discontinuité, afin de tirer au clair ce qu'il en serait du concept d'enseignement dans la philosophie tardive de Levinas, notamment dans *Autrement qu'être*, son second grand ouvrage.

L'objectif principal du huitième chapitre de notre thèse consistera à éclaircir la figure du « prochain » et la conception de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même

» dans *Autrement qu'être*. On les considère habituellement comme l'indice du « tournant », au sens d'une rupture brutale, de la pensée philosophique de Levinas. Au lieu de conclure hâtivement à l'abandon de la philosophie de l'enseignement présentée dans *Totalité et infini*, nous tendrons à remettre en cause ce cadre d'interprétation plus ou moins partagé dans les études lévinassiennes. En ce sens, ce chapitre servira de base aux développements ultérieurs de notre travail.

En prolongeant cette perspective, nous verrons, dans le dernier chapitre de notre thèse, comment Levinas reprend, quoique implicitement, certaines idées qu'il avait formées et présentées dans *Totalité et infini* en termes d'enseignement. La plus importante d'entre elles est l'idée de la *mise en question* par autrui, idée qui constitue le noyau du concept d'enseignement tel qu'il se détermine dans l'ouvrage de 1961. Dès lors, ce qui fait véritablement problème, c'est de savoir comment le concept d'enseignement se voit réinterprété dans la pensée philosophique d'*Autrement qu'être*. Or, le rapprochement des deux ouvrages principaux de Levinas du point de vue de l'enseignement ne devrait pas nous rendre aveugles par rapport à l'approfondissement de la pensée lévinassienne. En récapitulant les résultats de l'ensemble des analyses effectuées dans la troisième partie, nous essayerons de clarifier également la raison pour laquelle le philosophe en vient à ne plus recourir aux termes concernant l'enseignement dans *Autrement qu'être*.

À travers tout cela, notre travail nous permettra, nous l'espérons, de mettre en lumière en toute rigueur le statut philosophique de l'enseignement chez Levinas.

Première partie

La genèse du concept d'enseignement

Chapitre 1

L'enseignement et la relation sociale :

À partir des inédits de Levinas

Introduction

Le présent chapitre a pour but principal de mettre en lumière la genèse du concept d'enseignement et celle de la figure du maître à travers la lecture des textes de Levinas écrits avant la parution de *Totalité et infini*. Pour ce faire, nous nous focaliserons notamment sur ses inédits recueillis dans les deux premiers tomes des *Œuvres*.

Totalité et infini a recours à deux « exemple[s] »¹ d'autrui : à savoir, autrui comme *féminin* et autrui en tant que *maître*. Si l'on s'en tient aux textes philosophiques publiés par Levinas, on peut constater qu'à la différence de la figure du féminin, présente dans ses textes datant de l'après-guerre, tels que *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*², la figure du maître, quant à elle, n'apparaît pas dans le corpus lévinassien avant la parution de *Totalité et infini*. Comme nous le verrons plus tard, la

¹ « La sexualité fournit l'exemple de cette relation [avec l'altérité], 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 elle 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 » (TI, 126. Nous soulignons. La mise en italique est tirée du texte cité). Nous montrerons plus tard le statut philosophique d'« exemple » dans *Totalité et infini* quand nous examinerons la méthode de « concrétisation » (cf. le troisième chapitre de notre thèse).

² Voir respectivement, EE, 145, TA, 77-84. En ce qui concerne la figure du féminin, on peut remonter jusqu'aux *Carnets de captivité* censés avoir été rédigés entre 1940 et 1945. Par exemple, on peut y lire sous la plume de Levinas que : « Le féminin est autrui avant qu'autrui, soit une autre personne. Nouvelle voie vers l'aperception d'autrui. Autrui = autre. Altérité pure » (Œuvres 1, 76). À propos de l'importance considérable de la thématique de l'« Eros », du « Féminin » et de l'« amour » dans la formation de la philosophie de Levinas, nous renvoyons à une étude éclairante de Gérard Bensussan : Gérard Bensussan, « Fécondité d'Eros – Équivoque et dualité », in Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.91-106.

seule exception est son article paru en 1949 sous le titre de « La transcendance des mots : *A propos des Biffures, de Michel Leiris* »³. Ainsi, on est porté à croire que la figure du maître intervient brusquement dans la première œuvre majeure du philosophe.

Mais il n'en est rien chez Levinas. Ses textes inédits récemment publiés en témoignent. Il convient de souligner avant tout que les termes relatifs à l'enseignement apparaissent dès les années 40. Pendant la captivité, le philosophe se servait déjà de termes issus du champ lexical de l'enseignement. Pour n'en citer qu'un exemple, on peut lire sous la plume de Levinas des expressions telles que :

« Les catégories des professeurs – les catégories de l'enseignement. Enseignement comme relation sociale [...] »⁴.

Cette brève note, censée avoir été rédigée vers 1944, laisse entendre que des termes tels que « professeurs » et « enseignement », sont poussés jusqu'au statut de « catégories » constitutives de la « relation sociale ». Précisons de plus que les expressions et termes tels que la *relation sociale*, la *socialité* et la *société*, sont souvent employés dans les inédits de Levinas pour désigner la relation entre moi et autrui. Or, ce qui compte pour notre propos, c'est que l'enseignement n'est pas une métaphore ni une illustration de la relation sociale, mais qu'il en est la forme *essentielle*. Le concept d'enseignement sera approfondi à travers les conférences du Collège philosophique. En effet, on pourrait qualifier l'« enseignement » de « fil d'or »⁵ de nombreux écrits inédits de Levinas. Tout se passe comme si les grandes lignes de sa pensée sur l'enseignement avaient été déjà formées avant la publication de *Totalité et infini*.

De surcroît, il convient de souligner que Levinas a entamé une recherche visant à

³ Emmanuel Levinas, « La transcendance des mots : *A propos des Biffures, de Michel Leiris* », in *Les Temps Modernes*, n°44, juin 1949, repris in HS, pp.195-203. Le titre de cet article dans la version de *Hors sujet* subit une modification légère. Nous soulignons cette modification : « La transcendance des mots. À propos des Biffures ». Notons en passant que la critique littéraire constitue l'un des trois axes de l'activité d'écriture de Levinas durant cette période. Les deux autres portent sur la philosophie et sur la création d'une œuvre littéraire. Notre philosophe fixe déjà ces trois axes pendant la période de sa captivité : « Mon œuvre à faire : Philosophique [...] Littéraire [...] Critique [...] » (Œuvres 1, 74).

⁴ Œuvres 1, 150. Nous soulignons. Concernant l'expression « les catégories des professeurs », voir aussi : Œuvres 1, 143, 144, 151.

⁵ Selon l'expression de Catherine Chalier dans sa préface au deuxième tome des *Œuvres* (Œuvres 2, 49).

éclaircir la relation sociale en termes d'enseignement *avant* de s'attacher *expressément* à l'élucidation du sens de l'*éthique* dans la relation entre moi et autrui. Depuis sa période de captivité, l'enseignement, envisagé en termes de socialité entre les personnes, était déjà une notion clef, tandis qu'à notre connaissance, ce n'est qu'à partir de l'article de 1951, intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale ? », que la « signification éthique d'autrui » est mise en scène⁶. Il est donc probable que la relation sociale soit *d'abord* conçue chez Levinas du point de vue de l'*enseignement*, et *ensuite*, de celui de l'*éthique*.

Cela dit, les enjeux du concept d'enseignement sont, selon nous, susceptibles d'être divisés en deux thématiques.

En premier lieu, la notion d'enseignement se forge dans le cadre théorique de ce que Levinas a nommé la *phénoménologie du son*. Les analyses subtiles et fécondes portant sur l'expérience auditive ne sont pas présentes comme telles dans les textes édités par Levinas. C'est grâce à la publication de ses textes inédits – notamment la conférence de 1948, intitulée « Parole est Silence »⁷ – que nous avons pu découvrir cette tentative, pour ainsi dire « secrète », de notre philosophe⁸. La phénoménologie du son s'avère sans doute décisive pour l'examen de la genèse de la philosophie de Levinas, dans la mesure où l'on peut y trouver le germe de la notion de *visage*. Cette notion est en effet construite à *partir* des analyses phénoménologiques du son⁹. La

⁶ Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°1, janvier-mars 1951, repris in EN, p.20.

⁷ Emmanuel Levinas, « Parole et Silence » (Conférences réalisées les 4 et 5 février 1948 au Collège philosophique), in *Œuvres* 2, pp.69-104.

⁸ La phénoménologie du son chez Levinas a déjà fait l'objet de recherches lévinassiennes. Les plus remarquables sont les suivantes : Dan Arbib, « De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage », in Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas*, op. cit., pp.17-54 ; Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013, pp.189-204 ; Francis Guibal, « En chemin vers le sens du langage : À partir des inédits d'Emmanuel Levinas », in Francis Guibal, *Figures de la pensée contemporaine : Éric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, Paris, Hermann, 2015, pp.145-169.

⁹ Il s'agit là de la thèse défendue par Dan Arbib (Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique : Étude sur Levinas*, op. cit., p.47). Nous souscrivons à cette thèse, mais ne rejoignons plus Arbib, quand il soutient que le son sera *relégué* dans *Totalité et infini* à l'immanence de la sensorialité ou de la sensibilité structurée par la jouissance (*ibid.*, p.47). Il est vrai que Levinas ne reprendra pas la méditation sur le son dans le livre de 1961. Cela ne signifie pas pour autant que notre philosophe abandonne la phénoménologie du son, en intégrant celui-ci dans le registre de la sensibilité. Le son et la sensation auditive sont en effet tout simplement *exclus* non seulement de la description de la relation éthique, mais aussi de la théorie de la jouissance. Selon nous, les

phénoménologie du son est d'autant plus importante pour notre propos qu'elle montre la naissance du concept d'*enseignement*. Concernant le rapport entre l'enseignement et le son, nous nous cantonnons pour le moment à remarquer brièvement que le concept d'enseignement est présenté comme indissociable de l'audition de la parole proférée par autrui. Tout en partant de la description minutieuse de l'expérience sensible du son en général, le point culminant de la phénoménologie du son réside dans le cas « humain » de l'audition du son, c'est-à-dire dans la parole d'autrui. C'est ainsi que se constitue le point de confluence entre la phénoménologie du son et l'enseignement.

Ensuite, le concept d'enseignement permet de mettre en lumière le rapport entre la *pensée* et le *langage* dans le cadre de la théorie de la *raison*. Il convient de noter ici que l'enseignement est non seulement en lien avec l'expérience sensible de l'audition de la parole humaine, mais aussi avec la dimension de la raison. Plus précisément, la réception de l'enseignement ne se confond pas avec la réceptivité de la sensibilité ; elle a lieu dans la raison de celui qui reçoit la parole d'autrui. L'enseignement a ainsi ceci de particulier qu'il dépasse le registre de la sensibilité pour s'exercer sur la raison, et ce, tout comme le visage d'autrui dans *Totalité et infini*.

1. La phénoménologie du son

1) De l'étude de l'art à la phénoménologie du son

a) La sensation en tant que telle

Commençons par situer la phénoménologie du son dans l'intérêt philosophique de Levinas par rapport au problème de la *sensation*. Le premier tome des *Œuvres* nous permet de voir que notre philosophe a mis en chantier, depuis la période de sa captivité, l'« étude de la signification de la sensation »¹⁰. Il s'agit là, non pas de la sensation en tant qu'étoffe de la perception et de la connaissance, mais de la sensation *en tant que telle*, c'est-à-dire de la sensation irréductible à la fonction perceptive et gnoséologique. On peut relever cet intérêt, notons-le au passage, par rapport à la signification propre de la sensation, tout au long de l'itinéraire philosophique de Levinas.

acquis essentiels de la phénoménologie du son marquent leur trace dans les analyses lévinassiennes sur l'*entendre* de la *parole* du visage. Nous y reviendrons dans le sixième chapitre de notre thèse.

¹⁰ Œuvres 1, 142.

Or, s'agissant des textes publiés par Levinas, la réflexion sur la signification même de la sensation en tant que telle est associée à la théorie de l'art¹¹. Elle n'est ni gratuite ni arbitraire, car, le mouvement premier de l'art consiste, d'après Levinas, à détacher la sensation aussi bien du renvoi à l'objet que de l'animation par le sujet. La fonction fondamentale de l'art consiste à *dépayser* le monde de la perception en faveur de l'« exotisme au sens étymologique du terme »¹². Ainsi, l'œuvre d'art permet de « quitter la perception pour réhabiliter la sensation »¹³. Le fait que la sensation se dégage de sa fonction perceptive et la référence à l'art dans l'objectif d'éclaircir ce dégageant vont ensemble. En d'autres termes, l'effet esthétique de l'œuvre d'art ramène la sensation à son origine, c'est-à-dire à son « *aisthesis* »¹⁴, de sorte que l'étude de l'art constitue les grandes lignes de la réflexion sur la sensation dans les textes de Levinas dont la publication fut postérieure à la Guerre, tels que *De l'existence à l'existant* et l'article intitulé « La réalité et son ombre »¹⁵.

Afin de mettre en lumière la sensation en tant que telle dans l'art, Levinas prête une attention particulière à la sensation auditive et à la musique. Cependant, il ne s'agit pas pour lui d'accorder un privilège à la sensation auditive en excluant d'autres sensations, mais de reconnaître la « musicalité » au fond de toutes les sensations détachées de leurs fonctions perceptive et gnoséologique. On peut lire en effet sous la plume de Levinas que :

« La manière dont, dans l'art, les qualités sensibles qui constituent l'objet, à la fois ne conduisent à aucun objet et sont en soi, est l'événement de la sensation en tant que sensation, c'est-à-dire l'événement esthétique. On peut aussi l'appeler la musicalité de la sensation »¹⁶.

¹¹ En ce qui concerne la place qu'occupe la réflexion sur l'art chez Levinas dans son débat critique avec ses anciens maîtres phénoménologues, à savoir, avec Husserl et Heidegger, voir : Jacques Taminioux, « Exotisme esthétique et ontologie », in *Cités*, n°25, 2006, pp.87-100.

¹² EE, 84. Nous soulignons.

¹³ EE, 85.

¹⁴ EE, 85.

¹⁵ Emmanuel Levinas, « La réalité et son ombre », in *Les Temps Modernes*, n°38, 1948, repris, in *IH*, pp.123-148 : en particulier, la section intitulée « L'imaginaire, le sensible, le musical » (*IH*, 127-131).

¹⁶ EE, 86. Nous soulignons.

Si l'« événement de la sensation » se produit sous la forme de la « musicalité de la sensation », il va de soi que la voie la plus facile pour accéder à cet événement se trouve dans l'audition de la musique. D'après Levinas, c'est entre autres en musique que la « façon pour une qualité sensible de se dépouiller de toute objectivité – et par là de toute subjectivité – apparaît comme absolument naturelle »¹⁷. Dire que la qualité du son musical est dissociée aussi bien de toute objectivité que de toute subjectivité revient à déclarer que le son musical « résonne impersonnellement »¹⁸. Dans l'expérience auditive de la musique, le sujet perd le pouvoir de constituer l'objet pour s'en aller dans l'impersonnalité de la sensation, c'est-à-dire pour *participer* à l'anonymat de son propre rythme. Ainsi, la musicalité de la sensation se fait jour là où s'effectue le « renversement du pouvoir en participation »¹⁹, c'est-à-dire à l'endroit où s'anéantit la distinction entre le sentant et le senti.

C'est à partir de la réflexion sur la musicalité de la sensation que Levinas essaie d'analyser d'autres formes d'art et d'autres types de sensations. Il prend l'exemple de la perception de la peinture et de ses couleurs. Elle semble se tenir aux antipodes de l'audition de la musique, dans la mesure où elle fait appel à l'œil, de sorte que le rapport entre le tableau et celui qui le regarde, glisse inmanquablement vers celui entre le sujet et l'objet. Mais, quoi qu'il en soit, les couleurs de la peinture peuvent se détacher aussi bien de la toile à laquelle elles collent que de l'objet que cette peinture dessine. Selon Levinas, c'est ce que montrent « les recherches de la peinture moderne », qui se donnent pour tâche paradoxale de « lutte[r] avec vision »²⁰. Ce qui s'avère paradoxal, précisément du fait que le peintre se voit contraint d'avoir recours à la vision, alors qu'il s'agit là pour lui de se libérer de la perception naturelle que la vision lui donne. En outre, on peut également atteindre les couleurs comme telles « en retournant un tableau »²¹.

¹⁷ EE, 86.

¹⁸ IH, 130.

¹⁹ IH, 129. Nous soulignons. Il s'agit bel et bien de la « participation » au sens de Lévy-Bruhl.

²⁰ EE, 90.

²¹ Il s'agit là d'un exemple que Levinas suggère dans *Totalité et infini* (TI, 203). Le contexte dans lequel se situe cet exemple consiste à affirmer que les couleurs réduites à leurs qualités pures ne sont accessibles qu'au bout d'un long cheminement de la pensée abstraite, de sorte que l'on n'atteint la sensation qualifiée de pure qu'au détriment de la sensation vécue comme jouissance (TI, 203-204). Dans *Totalité et infini*, l'étude de la sensation à partir de la jouissance a également l'intention de « réhabilite[r] [...] la notion de la sensation » (TI, 204) en délivrant celle-ci de sa fonction perceptive et gnoséologique. Néanmoins, on ne doit pas perdre de vue la

Dans ce cas-là, les objets peints sont renversés, et on ne sait plus *ce qu'ils dessinent*. C'est à ce moment-là que les couleurs se mettent à se détacher des objets pour produire un effet purement esthétique²².

b) De l'étude de l'art à la phénoménologie du son

Dans la même ligne d'idée, la phénoménologie du son porte une attention plus particulière et plus minutieuse à la sensation auditive et sur l'événementialité, en quelque sorte, du son. Cependant, la phénoménologie du son ne saurait se réduire à une spécification pure et simple du domaine de recherche. Comme nous l'avons indiqué plus haut, un nouveau thème se fait jour dans la recherche phénoménologique du son, à savoir, la *parole proférée par autrui*. En tant que donnée sensible aux oreilles, la parole d'autrui relève bel et bien de la sensation auditive. Et pourtant, en contraste avec le son musical qui fait apparaître l'impersonnalité de la sensation, elle met en scène la *relation sociale* entre autrui en tant qu'être parlant et le moi envisagé comme celui qui l'écoute. En bref, la différence entre les deux approches de la sensation est la suivante : tandis que l'étude de l'œuvre de l'art fait ressortir l'événement impersonnel de la sensation, la phénoménologie du son quant à elle a pour objectif de faire valoir la singularité de la parole émanant de l'autre homme, irréductible au son entendu en tant que simple donnée sensible et, par-là, d'éclairer la relation sociale entre personnes où se montre, non pas la fusion, mais la séparation des termes constitutifs de la relation.²³

différence considérable à propos de la manière d'approcher la sensation : à savoir que, la recherche de la sensation dans l'art débouche sur l'impersonnalité de la sensation, où le sentant se confond avec le senti, tandis que, quant à elle, l'étude de la sensation à partir de la jouissance montre le mouvement centripète de la sensation, à travers lequel le sentant s'individualise en rompant sa participation au senti. Cette seconde approche de la sensation se fait jour dans les textes de Levinas publiés après la Guerre ainsi que dans ses conférences au Collège philosophique. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre de notre thèse.

²² Levinas y ajoute encore que l'on peut atteindre l'événementialité de la sensation dans la poésie moderne : « La poésie moderne, en rompant avec la prosodie classique, n'a donc nullement renoncé à la musicalité du vers, mais l'a cherchée plus profondément » (EE, 87).

²³ Deux remarques s'imposent ici à propos de la relation entre l'art et l'éthique chez Levinas. D'une part, dans le parcours ultérieur de Levinas, l'activité artistique se retrouvera plus nettement distinguée de la relation éthique. Insistant sur le « caractère raisonnable » de la relation éthique, notre philosophe remarquera dans *Totalité et infini* que : « A l'activité poétique où des influences surgissent, à notre insu, de cette activité pourtant consciente, pour l'envelopper et la bercer comme un rythme et où l'action se trouve portée par l'œuvre même qu'elle a suscitée, où d'une façon dionysiaque l'artiste devient, selon l'expression de Nietzsche, œuvre d'art, - s'oppose le langage, qui rompt à tout instant le charme du rythme et empêche que

Si l'on s'en tient pour le moment aux textes publiés par Levinas, c'est dans celui intitulé « La transcendance des mots »²⁴ que l'on peut trouver une brève esquisse de la phénoménologie du son. En effet, Levinas y élucide la particularité de l'audition du son en contraste avec la vision, pour faire ressortir l'originalité de « la parole préférée » ou du « mot vivant », inséparable de « la présence de l'Autre » qui « enseigne »²⁵. On peut ainsi constater que ce texte renferme le germe de la pensée sur l'enseignement à laquelle *Totalité et infini* donnera corps plus tard. Force est cependant de dire que les analyses portant sur le lien entre l'audition de la parole et la présence d'autrui en tant qu'enseignant n'ont pas été suffisamment développées dans le texte datant de 1949 ; ce, sans doute en raison des limites qu'impose la forme de recension d'une œuvre littéraire.

c) Deux voies vers la relation sociale

C'est dans le cadre de la conférence intitulée « Parole et Silence » que Levinas se livre plus en détail à la phénoménologie du son. Cette dernière avait été prononcée en 1948 au Collège philosophique. Elle a donc précédé la parution de l'article « La transcendance des mots ». Cela nous permet de dire que celui-ci résume brièvement les acquis essentiels de la phénoménologie du son que Levinas a déjà mise en chantier un an plus tôt.

l'initiative devienne un rôle. Le discours est rupture et commencement, rupture du rythme qui ravit et enlève les interlocuteurs – prose » (TI, 222). Mais, de l'autre, peut-on rapprocher l'art de la relation éthique nouée à partir de la « nudité » et du « visage », si la fonction première de l'art consiste à *dénuer* la chose de la perception pour y restituer son *exotisme*? C'est précisément ce que suggère Levinas à la fin de son article de 1951, intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale? » : « Les choses peuvent-elles prendre un visage? L'art n'est-il pas une activité qui prête des visages aux choses? La façade d'une maison, n'est-ce pas une maison qui nous regarde? » (Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale? », *art. cit.*, in EN, p.22). Et pourtant, il y ajoute sur le champ ceci : « Nous nous demandons [...] si l'allure impersonnelle du rythme ne se substitue pas dans l'art, fascinante et magique, à la socialité, au visage, à la parole » (EN, 22). Un an plus tard, Levinas reprend la question sur le rapport entre l'art et le visage et fait remarquer ceci : « Peut-être l'art cherche-t-il à donner un visage aux choses et c'est en cela que résident à la fois sa grandeur et son mensonge » (Emmanuel Levinas, « Éthique et esprit », in *Evidence*, n°27, 1952, repris in DL, p.23. Nous soulignons). On pourrait dire que la nudité de la chose n'est pas, après tout, celle du visage d'autrui, de sorte que l'art se distingue de la relation éthique, même s'il prétend donner un « visage » aux choses. Sur ce point, voir l'analyse plus détaillée de la nudité dans *Totalité et infini*, où Levinas examine trois types de nudité, à savoir la nudité de la chose, celle du visage d'autrui et celle du corps (TI, 71-73).

²⁴ Emmanuel Levinas, « La transcendance des mots. A propos des Biffures, de Michel Leiris », *art. cit.*, in HS, pp.195-203.

²⁵ HS, 202.

L'un des objectifs de cette conférence consiste à présenter une *autre* voie menant à la relation sociale que celle exposée dans *Le Temps et l'Autre*²⁶, la série des conférences prononcées en 1946/47 au même endroit. C'est à partir de « la relation érotique » ou de « la sexualité » que *Le Temps et l'Autre* tente de s'approcher de la forme originelle de la relation sociale, tandis que « Parole et Silence » s'efforce pour sa part de décrire la « place que le langage joue dans les relations sociales »²⁷.

Ceci dit, dans la conférence de 1948, il s'agit d'éclaircir la relation *langagière* entre le moi et autrui à partir de la recherche phénoménologique du son, plus spécifiquement, de la parole proférée par autrui. Après avoir résumé les deux modes d'accès différents à la relation sociale, Levinas avance une thèse décisive pour notre propos :

« [...] au fond de toutes les relations sociales se trouvent [*sic.*] celle qui rattache maîtres et élèves – l'enseignement. L'essence du langage est enseignement »²⁸.

Dans cette phrase, il affirme sans détour qu'au fond de « toutes les relations sociales », gît la relation qui « rattache maîtres et élèves », c'est-à-dire la relation d'« enseignement ». Ainsi Levinas soutient clairement l'idée que l'enseignement est l'*essence de la relation sociale*. Or, la relation sociale dont il s'agit ici, est, on l'a vu tout à l'heure, la relation de langage. Il en ressort que l'enseignement est également l'« essence du langage »²⁹.

On ne saurait trop souligner l'importance du terme « essence » auquel Levinas a recours dans les phrases que nous venons de citer. Si l'on prend les termes de maître et d'élève pour simple exemple parmi d'autres de la relation sociale, il ne serait pas intelligible que l'enseignement soit toujours présent au fond de *toutes les relations sociales*, car la relation sociale pourrait se concrétiser, au niveau empirique, non seulement sous la forme de l'enseignement, mais aussi d'autres manières : vendeur –

²⁶ Emmanuel Levinas, « Le Temps et l'Autre », in *Le Choix, le Monde, l'Existence, Cahiers du Collège philosophique*, Paris, Arthaud, 1947, repris in TA. Ce texte reproduit le sténogramme des quatre conférences prononcées en 1947 au Collège philosophique.

²⁷ Œuvres 2, 184-185.

²⁸ Œuvres 2, 85.

²⁹ Levinas reprendra plus tard cette thèse dans *Totalité et infini*, en disant que le discours est « essentiellement enseignement » (TI, 89. Nous soulignons).

client, ami – ennemi, propriétaire – bailleur, etc. Dès lors, il serait juste et judicieux de dire que ni le terme « maître » ni le mot « élève » ne désigne le rôle social que l'on assumerait dans la vie quotidienne. Autant dire que ces termes ne visent ni tel ou tel maître ni tel ou tel élève empiriques que l'on trouve le plus souvent dans l'école ; bien au contraire, les mots maître et élève sont employés comme des catégories constitutives de la relation sociale au niveau *éidétique*³⁰.

Ayant achevé de formuler les remarques préliminaires à propos de la conférence de 1948, nous allons désormais entrer dans le vif du sujet.

2) *Le statut ambigu du son*

a) La sonorité du son

Dans la section intitulée « la phénoménologie du son » de la conférence « Parole et Silence », Levinas commence par révéler le statut *ambigu* du son.

D'un côté, « le son se présente à nous d'abord comme une sensation parmi d'autres, faisant par conséquent partie du monde de la lumière »³¹. Dire que le son fait partie du « monde de la lumière », revient à énoncer qu'il n'est pas une donnée brute au sens sensualiste du terme. Par exemple, quand on entend un bruit par la fenêtre, on l'entend, non pas comme une donnée sensible, dépourvue de toute signification, mais comme un bruit de moteur de voiture, celui du pas de quelqu'un, le chant de l'oiseau, etc..., tout comme les couleurs sont comprises comme le rouge d'une robe, le bleu du ciel, le vert d'un arbre, etc. Le son est ainsi compris *en tant que* ceci ou cela. Il se présente comme un « phénomène » relevant du monde de la lumière³². Il nous semble que Levinas suit jusque-là l'argument de Heidegger, qui affirme que, de prime abord et le plus souvent, l'on n'entend jamais des bruits et des complexes sonores, au point qu'une attitude fortement artificielle et complexe s'avère nécessaire pour entendre un pur bruit³³.

³⁰ Nous traiterons de ce problème du statut philosophique de l'« exemple » chez Levinas du point de vue de la méthode de « concrétisation » dans *Totalité et infini*. Cf. le troisième chapitre de notre thèse.

³¹ Œuvres 2, 89.

³² Œuvres 2, 90.

³³ SZ, 163-164 : « "De prime abord", nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite. En revanche, il est

D'un autre côté, Levinas fait remarquer que la « sonorité du son »³⁴ ne s'épuise cependant pas dans le monde de la lumière. En quoi consiste-t-elle ? Notre philosophe répond à cette question dans la citation suivante :

« Dans son retentissement. Dans son être même, le son est éclat. Ou pour le dire, d'une façon qui fait davantage ressortir son caractère social – le son est scandale »³⁵.

Rappelons que, dans la théorie critique de l'art, Levinas a montré que la sonorité du son consiste dans l'impersonnalité du résonnement du son. Adoptant le même point de vue, cette citation exprime que l'essence du son réside dans le fait de résonner, de retentir, dans son pur « retentissement ».

b) La rupture du monde

Qui plus est, dans cette citation, on observe que Levinas précise le rapport existant entre le son et le monde en termes d'« éclat » ou de « rupture »³⁶. Dans le monde de la lumière, le son est compris en étant associé à d'autres phénomènes du monde. Un bruit de moteur renvoie à une voiture et celle-ci, à la route sur laquelle elle roule, et la route, elle-même à la forêt qui l'entoure, ainsi de suite. Quand on entend un bruit en tant que bruit du moteur, on comprend toujours et déjà le monde et le bruit n'est compréhensible qu'à partir du monde. Ainsi, le monde de la lumière est un « monde de transparence »³⁷, un « monde continu »³⁸, où les phénomènes s'enchaînent l'un à l'autre de façon harmonieuse. En revanche, le son est, « [d]ans son être même », l'« éclat » du monde, en ce sens qu'il refuse d'être englobé dans le monde de la lumière. C'est-à-dire que la *manière d'être* du son consiste à faire éclater le monde, à introduire une rupture dans le monde transparent et continu. L'exemple choisi par Levinas est le son de la cloche : « La cloche est, dit Levinas, un instrument à produire du son dans les fonctions

déjà besoin d'une attitude fort artificielle et compliquée pour "entendre" un "pur bruit" ».

³⁴ Œuvres 2, 90.

³⁵ Œuvres 2, 90. Nous soulignons.

³⁶ Œuvres 2, 90.

³⁷ Œuvres 2, 90.

³⁸ Œuvres 2, 90.

du son. Elle fait crever le monde continu de la lumière comme un appel de l'au-delà »³⁹.

Or, comme l'a remarqué Levinas, la sonorité du son peut avoir un caractère « social ». C'est ce qui nous arrive lorsque le son résonne comme un « scandale ». Dans ce cas-là, la rupture du monde se produit sous la forme de l'intervention d'une *autre personne*, de sorte que le son revêt en quelque sorte un caractère social. Par exemple, le bruit causé par la porte brusquement ouverte de mon studio me dérange et rompt la continuité du monde. Mais, ce bruit m'annonce en même temps qu'une autre personne entre dans mon espace. C'est parce que je ne sais pas si cette personne est mon frère ou un cambrioleur que le son résonne pour moi comme ce qui m'inquiète, c'est-à-dire en tant que scandale⁴⁰.

c) L'ambiguïté du son

Cependant, des questions ne peuvent manquer d'émerger ici : le déchirement du monde par le son ne fait-il qu'appeler un nouvel ordre pour en restaurer la continuité ? L'éclat du son ne se réduit-il pas à une rupture provisoire du monde ? Même si le son résonne comme l'événement pur de la rupture du monde, il est tout à fait possible de l'entendre comme ceci ou cela, c'est-à-dire de le comprendre comme le son *de quelque chose*. De même, on est capable d'entendre le bruit de la porte imprévisiblement ouverte

³⁹ Œuvres 2, 93. Dans une note inédite des *Carnets de captivité*, Levinas écrit que : « Il y a des instruments qui n'ont pour but que le son en tant que tel : le tambour (avec le qqch. d'angoissant qu'il amène) et surtout la cloche qui crève le silence et qui remplit l'espace de quelque chose qui vient de là-bas » (Œuvres 1, 152. Nous soulignons). Or, si la sonorité du son consiste à bouleverser le monde de la lumière, il se peut, comme le fait à juste titre Jocelyn Benoist, que la dénomination « *phénoménologie* du son » prête à malentendu, dès lors que, à proprement parler, la sonorité du son ne relève pas de l'ordre du phénomène, ou encore, de la manifestation vraie (cf. Jocelyn Benoist, *Le bruit du sensible*, *op. cit.*, 2013, pp.190-191).

⁴⁰ Il est intéressant de noter ici que, dans l'article intitulé « Énigme et phénomène », Levinas reprendra de nouveau l'exemple du son résonnant comme un scandale : « Un inconnu a sonné à ma porte et a interrompu mon travail. Je lui ai fait perdre quelques illusions. Mais il m'a fait entrer dans ses affaires et ses difficultés, troublant ma bonne conscience » (Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène », in *Esprit*, n°6, juin 1965, repris in EDE, p.287). Cet exemple renvoie à l'exergue du même article, où l'auteur cite un extrait tiré de la pièce de théâtre d'Ionesco, intitulée *La cantatrice chauve* : « En somme, nous ne savons toujours pas si, lorsqu'on sonne à la porte, il y a toujours quelqu'un ou non... » (EDE, 283). En faisant référence à ces exemples, Levinas essaie dans « Énigme et phénomène » de décrire tout à la fois mon *retard* irrécupérable sur autrui et son *dérangement* absolu qui n'aboutirait pas à la restauration d'un nouvel ordre. Dans la même ligne d'idée, Levinas fera état, dans *Autrement qu'être*, d'une phrase du *Cantique des Cantiques* (5.6), censée également exprimer le dérangement d'autrui : « Il [l'autre] me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable. "J'ai ouvert... il avait disparu" » (AE, 141).

comme son causé par l'interruption *de quelqu'un*. Dans un cas comme dans l'autre, il existe bel et bien la possibilité d'entendre le son *en tant que ceci ou cela*. En effet, Levinas ne manque pas d'évoquer le statut ambigu du son, selon lequel il est tout à la fois le phénomène et son éclatement. Les propos suivants peuvent résumer cette ambiguïté du son :

« En tant que qualité sensible, en tant que phénomène, le son est lumière ; mais c'est un point de lumière où le monde éclate, où il est débordé. Ce débordement de la qualité sensible par elle-même, son incapacité de tenir son contenu – c'est la sonorité même du son »⁴¹.

Le statut ambigu du son s'exprime en ceci que le son est à la fois « lumière » et « un point de lumière où le monde éclate, où il est débordé ». Dès lors, il nous semble que la rupture effectuée par le son ne fait que susciter une *dialectique* de la rupture du monde et de sa restauration, au bout de laquelle se reconstruit un monde plus vaste et davantage intégral. Si l'on s'en tenait à l'ambiguïté du son, on ne ferait qu'osciller entre les deux possibilités du son, à savoir, entre sa possibilité de s'intégrer au monde en tant que qualité sensible et celle de rompre le monde continu. Dès lors, une série de questions ne manque pas de surgir : est-il possible de dépasser l'ambiguïté du son ? Qu'en serait-il de la rupture absolue du monde par le son, qui ne déboucherait pas sur le rétablissement de la continuité du monde ? Quel serait le son porteur de l'altérité irréductible à la *compréhension* de celui qui l'écoute en tant que ceci ou cela ? Levinas y répondra, disons-le par avance, en faisant ressortir la dimension en quelque sorte interpersonnelle du son et la particularité du « son » émis par une autre *personne*. Toutefois, avant d'examiner la convergence de la phénoménologie du son vers une relation entre personnes, il convient de mettre en relief un autre élément inclus dans la production du son en tant que tel : à savoir, sa dimension *ontologique*.

3) Du son à la parole

a) La portée ontologique du son

L'analyse lévinassienne de la sonorité du son fait apparaître, non seulement la

⁴¹ Œuvres 2, 90.

dimension de l'*altérité*, se produisant sous les espèces de l'éclat du monde par le son, mais aussi la dimension *ontologique* au sens où la rupture du monde est la *façon d'être* du son. Le son n'est pas tout d'abord émis pour ensuite bouleverser le monde ; mais l'effectuation de l'être du son comme tel n'est pas indissociable de son déchirement du monde, c'est-à-dire de son introduction de l'altérité dans le monde. À cet égard, Levinas précise ceci :

« Le son est élément de l'être comme être autre et comme cependant inconvertible en identité du moi qui saisit comme sien le monde éclairé »⁴².

Si le son est qualifié d'« élément de l'être comme être autre », c'est que, à la différence de la couleur, de l'odeur ou de la saveur, le son est « comme une qualité superflue, comme une qualité de luxe »⁴³. Ce qui est capable d'émettre le son peut demeurer ce qu'il est sans émettre le son *en acte*. Par exemple, la guitare demeure ce qu'elle est sans que quelqu'un en joue, tandis que l'odeur du fromage munster est précisément constitutive de la substance de celui-ci, tout comme le rouge de la rose ne fait qu'un avec l'existence même de celle-ci. Ainsi, le son n'est pas une qualité sensible attribuée à une substance. Afin d'émettre un son, il faut « déranger la chose »⁴⁴. C'est en ce sens que le son est « une qualité superflue », ou encore, « une qualité de luxe ». La nécessité du dérangement pour la production du son signifie précisément qu'une chose a besoin d'une autre chose pour pouvoir émettre un son. À ce titre, le retentissement du son ne saurait être un événement solitaire ; bien au contraire, il annonce déjà un *autre* être, dans la mesure où le dérangement par l'autre est constitutif de son être même. Le son introduit ainsi une altérité dans le monde.

b) L'événementialité du son

Et pourtant, nous sommes si profondément habitués à supposer le rapport entre substance et attribut, cause et effet, ou encore, activité et passivité, que nous sommes portés à dire, par exemple, que c'est la table en tant que substance qui émet un son après

⁴² Œuvres 2, 90. Nous soulignons.

⁴³ Œuvres 2, 91.

⁴⁴ Œuvres 2, 91.

avoir reçu un coup de l'extérieur. Levinas retient notre attention sur des énoncés tautologiques, tels que « le rabot rabote », « le vent souffle »⁴⁵. Et ceci, afin d'écartier le point de vue substantialiste et/ou causaliste – qui, à vrai dire, ne repose que sur l'*illusion grammaticale* ou sur la « superstition des logiciens »⁴⁶, comme le dirait Nietzsche. De toute évidence, l'énoncé « le vent souffle » ne veut pas dire qu'un sujet (vent) qui existerait au préalable assume à un moment donné un prédicat verbal (souffler) ; bien au contraire, cet énoncé vise ni plus ni moins que l'événement, et c'est en assistant à la production de cet événement que nous entendons *la manière d'être* du vent qui souffle⁴⁷. Aussi le son n'est-il pas un épiphénomène ajouté à un sujet. Il fait résonner l'« événement même de l'être », en annonçant « ce qu'il y a d'événements dans toutes les manifestations de l'être » et « ce qu'il y a de verbe dans tous les substantifs »⁴⁸.

La phénoménologie du son s'efforce ainsi d'éclaircir l'événementialité du son, dans laquelle se fait jour « le mystérieux de l'être en tant qu'autre »⁴⁹. Toutefois, même si le son résonne comme l'« événement autre » faisant éclater le monde, il est encore hasardeux de dire qu'un autre être annoncé dans le retentissement du son soit vraiment inconvertible en phénomène du monde de la lumière. Il nous semble en effet que c'est dans la mesure où le son n'est qu'une qualité sensible donnée aux oreilles qu'il est

⁴⁵ Œuvres 2, 91.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §17, in Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes VII : Par-delà bien et mal ; La généalogie de la morale*, tr. fr. par Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris Gallimard, 1971, p.35. Il serait intéressant de noter que Nietzsche examine également la proposition tautologique « l'éclair luit », pour dénoncer une croyance fondamentale et grammaticale en nous, selon laquelle « tout ce qui arrive se comporte prédicativement par rapport à un sujet quelconque » (Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes XII : Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, tr. fr. par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978, pp.109-111). Concernant la critique nietzschéenne de cette « illusion grammaticale », nous renvoyons au commentaire de Claude Romano : Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, pp.8-11.

⁴⁷ Pour ce qui est du rapport entre la sonorité du son et sa portée ontologique, il ne serait pas inutile de faire remarquer ici que, dans *Autrement qu'être*, Levinas reviendra à ce rapport en prenant pour exemple les propositions tautologiques telles que « le rouge rougeoie », « le son résonne » (AE, 68). Voici l'analyse de Levinas : « L'apophansis – le rouge rougeoie » – ou A est A – ne double pas le réel. Dans la prédication seulement peut s'entendre l'essence du rouge, ou le rougeoyer comme essence. Dans la prédication seulement, l'adjectif nominalisé s'entend comme essence et temporalisation proprement dite. L'essence ne se traduit pas seulement dans le Dit, ne s'y "exprime" pas seulement, mais y résonne originellement – mais amphibologiquement – en tant qu'essence » (AE, 69).

⁴⁸ Œuvres 2, 91.

⁴⁹ Œuvres 2, 92.

aussitôt qualifié et compris en tant que ceci ou cela, de telle sorte que le son, en tant que qualité sensible, l'emporte sur sa sonorité même. Dès lors, le son ne parviendrait après tout pas à se résister à être intégré dans un ensemble constituant une musique, une harmonie ou une mélodie. On en reviendrait à nouveau au statut ambigu du son.

c) Du son à la parole : La présence d'autrui dans la parole

Face à l'ambiguïté récurrente du son, Levinas avance que « [c]ette qualité et cette musicalité [du son] est précisément surmonté [*sic.*] dans le mot, mais sonorité pure »⁵⁰. Dans « La transcendance des mots », il affirme plus clairement qu'« [e]ntendre véritablement un son, c'est entendre un mot »⁵¹. Ce faisant, le philosophe essaie de montrer l'irréductibilité du mot *entendu* ou *proféré*, c'est-à-dire du terme « vivant »⁵², au statut de la donnée sensible qui serait englobée dans le monde de la lumière. La question essentielle, consiste à savoir pourquoi et comment le mot proféré peut résister à la réduction, indéracinable en apparence, de la sonorité du son à la qualité sensible, à la musique, et à la mélodie.

Quelle est la différence qui sépare fondamentalement le mot parlé du son ? S'agissant du son « naturel » du vent, il se produit comme un événement purement et simplement impersonnel, tandis que le mot parlé émane d'une autre personne qui me parle, de sorte qu'il fait retentir l'« altérité même »⁵³ de celle-ci. Il est vrai que le son émis par une chose peut, lui aussi, être lié à une autre personne. Par exemple, le bruit de l'ouverture de la porte renvoie à la présence d'une autre personne qui l'a ouverte. Mais, ce qu'il y a de particulier dans le cas du mot parlé, est, non pas « la coexistence pure et simple avec moi », mais la présence de l'autre qui « s'accomplit dans l'audition » et qui « tire son sens d'origine transcendante que joue la parole proférée »⁵⁴. Dans le cas du son d'une chose causé par l'autre, il renvoie à la présence de celui-ci, tout comme, en tant que signifiant, le signe renvoie au signifié, tandis que, dans le cas du mot parlé, la présence de l'autre *ne s'effectue que dans et par sa parole proférée*.

De surcroît, il existe une autre différence entre le son et le mot parlé, qui s'avère

⁵⁰ Œuvres 2, 93. Nous soulignons.

⁵¹ HS, 201. Nous soulignons.

⁵² HS, 202.

⁵³ Œuvres 2, 92.

⁵⁴ HS, 202. Nous soulignons.

aussi importante que la première. L'ambiguïté du son tient à ce que celui-ci est livré à la sensibilité. Il en est de même pour le mot parlé, dans la mesure où il passe par les oreilles qui l'écoutent. Néanmoins, la particularité du mot préféré réside, selon Levinas, en ceci qu'il joue sur le registre de la *raison* de celui qui l'écoute. La différence entre le son et le mot parlé consiste dans le fait que le second dépasse la sensibilité pour s'ouvrir sur la raison de celui qui le reçoit. Et c'est dans la réception de la parole proférée par l'autre, non pas par la sensibilité, mais par la raison, que celui à qui cette parole s'adresse « se trouv[e] devant une raison autre »⁵⁵. Le mot parlé fait résonner l'altérité d'une autre personne sous la forme d'« une raison autre », de telle façon qu'il fait surgir la confrontation entre ma raison et la raison autre. Si le mot proféré refuse d'être englobé dans le monde de la lumière, c'est, non seulement qu'il fait éclater le monde, mais aussi et surtout qu'il en appelle à la raison de celui qui l'entend.

Ce que nous montre ainsi l'événement de l'audition du mot parlé, c'est donc « la possibilité pour un être d'apparaître du dehors, pour une raison d'être toi, de se présenter comme visage, tentation et impossibilité du meurtre »⁵⁶. Il est tout à fait significatif que le terme « visage » apparaisse dans cette citation. Ce terme deviendra plus tard, on le sait, le concept clé de la philosophie de Levinas, et ce, comme l'on a évoqué plus haut, depuis son article de 1951, intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale ? »⁵⁷. Il convient cependant de dire que la notion de visage n'est pas suffisamment développée dans la conférence de 1948. À l'occasion de cette dernière, c'est bien plutôt en termes d'enseignement que Levinas s'efforce d'élucider la « possibilité pour un être d'apparaître du dehors », c'est-à-dire celle « pour une raison d'être toi ». Dans l'article portant sur Michel Leiris, Levinas précise à cet égard que la présence d'une raison autre, c'est la « présence qui enseigne »⁵⁸. Entrer dans le rapport à une raison autre à travers l'audition de sa parole, revient donc à « la reconnaissance d'autrui comme maître »⁵⁹. Le point culminant de la phénoménologie du son se trouve ainsi dans son éclaircissement de la parole vivante d'autrui se présentant comme une raison autre qui m'enseigne. Ce qu'entend Levinas par « enseignement » demeure

⁵⁵ Œuvres 2, 93.

⁵⁶ Œuvres 2, 93. Nous soulignons.

⁵⁷ Cf., Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *art. cit.*, in EN, pp.20-22.

⁵⁸ HS, 202. Nous soulignons.

⁵⁹ Œuvres 2, 93. Nous soulignons.

cependant à élucider plus en détail. Dans ce qui suit, nous examinerons de façon plus approfondie la notion d'enseignement dans son rapport au *langage* pour éclaircir quelle serait la socialité à partir de l'enseignement.

2. La première esquisse du concept d'enseignement

1) *Les deux dimensions fondamentales de l'enseignement*

Revenons sur la thèse principale avancée lors de la conférence de 1948 que nous avons citée plus haut, à savoir que : « L'essence du langage et enseignement ». Étant donné que le langage consiste à parler *de quelque chose à quelqu'un*, il serait légitime de supposer que l'enseignement implique, non seulement une relation entre personnes, mais aussi celle avec l'objet dont elles parlent, c'est-à-dire avec le *thème* du langage. Ce que Levinas appelle l'enseignement comporte ainsi deux dimensions fondamentales, que nous nous proposons de dénommer respectivement la dimension de *communication* (parler à...) et celle de *thématisation* (parler de...)⁶⁰. Dans ce qui suit, nous essayerons d'articuler le concept d'enseignement en nous appuyant sur cette distinction.

Commençons par nous pencher sur la dimension de communication de l'enseignement. La phénoménologie du son a montré que mon audition de la parole proférée par une autre personne me révèle la « présence qui enseigne ». Il ne s'agit pas pour moi de recevoir d'autrui quelque chose que je ne connaissais pas, mais d'entrer dans une relation avec ce qui refuse d'être compris en tant que ceci ou cela. En d'autres termes, l'enseignement n'est pas considéré comme la communication *de* quelque chose, mais se confond avec *l'établissement même de la relation*. En se référant au verbe « apprendre » (au sens de « lernen » en allemand)⁶¹, Levinas explique ce point : « Apprendre n'est pas communication d'une pensée [...], mais relation première »⁶². Or, rappelons que Levinas a affirmé que la présence enseignante d'une autre personne dans sa parole vivante se produit sous les espèces de la confrontation à une raison autre. Dès

⁶⁰ Nous empruntons cette distinction à l'étude d'Étienne Feron : Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p.47.

⁶¹ Ici comme ailleurs, nous utilisons et interprétons le terme lévinassien « apprendre » toujours au sens de *lernen* en allemand.

⁶² Œuvres 2, 93.

lors, en tant que « relation première », l'enseignement signifie, du point de vue de celui qui « apprend », le fait même de « se trouver devant une raison autre »⁶³. La relation sociale dont la forme originelle est l'enseignement est donc qualifiée de rationnelle.

Toutefois, énoncer que la relation sociale se produit au niveau de la raison, ne revient pas à rapprocher cette relation d'une communication purement et simplement spirituelle, dans laquelle il n'y aurait rien d'objectal. Levinas ne manque pas d'insister sur la dimension de thématization dans le langage, faute de quoi la relation de l'enseignement se confondrait avec une communication purement et simplement spirituelle ou formelle, qui pourrait se passer de *ce que j'apprends* dans la réception de l'enseignement⁶⁴. Ce qu'on apprend par l'enseignement, est, d'après Levinas, « le fait qu'un objet peut nous venir du dehors »⁶⁵. L'enseignement compris dans la dimension de thématization veut dire ainsi la révélation de l'extériorité de l'objet, grâce à laquelle celui-ci n'est plus ce qu'il était pour moi auparavant. Toutefois, l'extériorité de l'objet ne découle pas de la distance qui sépare l'objet connu du sujet connaissant ; elle ne provient pas davantage de l'exotisme de l'objet lui-même, tel que l'œuvre d'art essaie de le faire surgir. Si l'objet se présente à moi comme extériorité, c'est qu'il est précisément *thématisé par une raison autre*. En somme, l'enseignement, entendu comme l'essence du langage, établit la *relation sociale* au niveau de la *raison*, à travers laquelle *l'objet nous vient du dehors, en tant qu'autre*.

2) Langage comme condition de la pensée

En posant l'enseignement comme l'essence du langage, Levinas essaie d'éclairer le rapport entre le langage et la raison ou la pensée. Si le langage se situe dans la relation sociale de l'enseignement, il ne peut être monologue. C'est justement à partir de cette conception du langage que notre philosophe élucide la production de la pensée, à savoir que, selon lui, la pensée repose sur la confrontation à une raison autre dans le rapport du langage. Ce faisant, Levinas remet en cause la conception idéaliste du

⁶³ Œuvres 2, 93.

⁶⁴ Remarquons au passage que c'est de ce point de vue que, dans *Totalité et infini*, Levinas en viendra à prendre une certaine distance par rapport à la relation dialogale entre je et tu chez Buber (TI, 64-65). Nous examinerons plus tard l'importance de la dimension de thématization dans la relation éthique entre moi et autrui (cf. le septième chapitre de notre thèse).

⁶⁵ Œuvres 2, 93.

langage, selon laquelle celui-ci n'est qu'« au service de la pensée »⁶⁶. C'est-à-dire que cette conception consiste à présupposer l'indépendance de la pensée par rapport au langage.

a) La remise en question de la conception idéaliste du langage

Dans la conception idéaliste du langage, celui-ci se réduit à un rôle consistant à exprimer une pensée préétablie. Sur cette conception repose en effet la définition classique de la communication, selon laquelle il s'agit d'un échange d'idées à travers le déchiffrement des signes émis par l'interlocuteur. En outre, l'obéissance du langage à la pensée se fonde sur un préjugé par rapport à la pensée. Formuler que le langage n'est que signe de la pensée, revient à dire que la pensée se passe du langage et, de la sorte, qu'elle se suffit à elle-même. L'auto-suffisance de la pensée et le rôle servile du langage en tant que signe de la pensée vont ainsi de pair.

Il est intéressant d'observer que Levinas ne réfute pas directement la conception idéaliste du langage, mais qu'il en tire d'abord quelques conclusions en rapport avec la forme de la relation sociale, pour ensuite démontrer que cette conception du langage est fautive dans la juste mesure où elle ne parvient pas à expliquer la socialité et la communication entre différentes personnes. Si la communication consiste dans le déchiffrement des signes émis par l'interlocuteur, elle se laisse guider par l'accord à chaque fois contingent entre les interlocuteurs en raison de l'individualité de leur pensée. Afin de surmonter cette incertitude de la communication, il faudrait, d'après Levinas, soit que l'individualité de la pensée soit niée par « la confusion des personnes dans l'impersonnalité de la Raison »⁶⁷, soit qu'elle ne soit assurée qu'à condition de se situer dans « une harmonie pré-établie par un Dieu »⁶⁸. La première solution, que Levinas qualifie de « panthéisme »⁶⁹, conçoit la communication comme un processus à travers lequel l'individualité de la pensée serait niée de façon à être englobée dans l'impersonnalité de la Raison, c'est-à-dire dans la seule et unique Raison qui n'appartient à personne. Dans la deuxième solution, que Levinas appelle « monadologie

⁶⁶ Œuvres 2, 70.

⁶⁷ Œuvres 2, 81.

⁶⁸ Œuvres 2, 82.

⁶⁹ Œuvres 2, 81.

»⁷⁰, la diversité des pensées et l'isolement des personnes l'une de l'autre ne s'affirment qu'à condition que celles-ci s'enracinent *au préalable* dans une harmonie.

Il importe de souligner que l'individualité d'une personne cède le pas à l'impersonnalité de la Raison ou à l'harmonie préétablie. Le rapport social qui en découle est donc qualifié de « supra-individuel » ou d'« anonyme »⁷¹, dans la mesure où il consiste précisément à supprimer l'individualité des termes constitutifs de ce rapport. Selon cette socialité supra-individuelle ou anonyme, on se passe après tout de la communication réelle entre personnes. C'est ainsi que « le langage n'a pas seulement à désigner la pensée mais à faire silence »⁷². Le silence l'emporte sur la parole, pour devenir en fin de compte « l'élément de la raison »⁷³. Par conséquent, pour reprendre l'expression célèbre de Platon, le « dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence, avec elle-même »⁷⁴ devient le modèle privilégié de la pensée⁷⁵.

b) Penser, c'est penser à deux

Si Levinas remet en cause la conception idéaliste du langage, c'est précisément parce qu'elle a pour conséquence contradictoire de nier la communication pour expliquer celle-ci. À la conception idéaliste du langage, Levinas oppose une thèse strictement inverse, selon laquelle :

⁷⁰ Œuvres 2, 81.

⁷¹ Œuvres 2, 82.

⁷² Œuvres 2, 75.

⁷³ Œuvres 2, 75.

⁷⁴ *Sophiste*, 263 e. Voir aussi, *Théétète*, 189e : « Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant ». Pour ce qui est de la traduction des œuvres de Platon, nous nous référons à l'édition suivante : Platon, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

⁷⁵ Levinas ouvre la conférence « Parole et Silence » en dénonçant à la fois l'« exaltation du silence » qui « existe dans la philosophie et dans la littérature contemporaines » et l'oubli de l'« inhumanité d'un monde silencieux » qui résulte de cette exaltation (Œuvres 2, 69). Il ne précise pas davantage ce qu'il entend par l'« exaltation du silence » dans la philosophie et la littérature contemporaines. Mais on peut faire état ici du « *silence (Schweigen)* » comme mode unique et constant de la parole de la « *conscience (Gewissen)* » chez Heidegger (SZ, 273) ou du « silence primordial » en tant qu'origine de la parole vivante ou parlante chez Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p.214).

« La pensée ne précède [...] pas le langage, mais n'est possible que par le langage, c'est-à-dire par l'enseignement et par la reconnaissance d'autrui comme maître »⁷⁶.

Le déplacement conceptuel effectué par Levinas à propos du langage consiste en ceci que le langage est à la fois la *condition de la pensée et la relation sociale elle-même*. Et cette dernière se produit sous les espèces de l'enseignement dans lequel a cours la « reconnaissance d'autrui comme maître ». Dès lors, la pensée ne peut être solitaire, mais se produit précisément dans la relation de l'enseignement ou, en un mot, dans l'« école »⁷⁷. Penser, c'est donc « penser à deux », selon l'expression de Levinas⁷⁸.

Ainsi, on voit que notre philosophe s'inscrit ostensiblement en faux contre la détermination platonicienne de la pensée en tant que dialogue silencieux de l'âme avec elle-même. Toutefois, énoncer que, penser, c'est penser à deux, ne revient pas à dire que la pensée est la collaboration de deux penseurs ; cette expression signifie que la pensée *a besoin d'autrui comme maître*, au sens où la relation de l'enseignement en est la *condition*. On peut résumer l'argument de Levinas de la manière suivante. La pensée ne précède pas le langage, mais le présuppose. Et le langage *est* lui-même la relation sociale de l'enseignement. Par conséquent, ce dernier conditionne la production même de la pensée.

Alors, si la pensée n'est possible que par le langage, quelle forme de relation sociale découle de ce renversement du rapport entre la pensée et le langage ? Quelle est la « socialité de l'enseignement »⁷⁹ accomplie par le langage dont l'essence consiste dans la relation entre le maître et l'élève ?

⁷⁶ Œuvres 2, 93. Nous soulignons.

⁷⁷ Œuvres 2, 93.

⁷⁸ Voici les propos que l'on trouve à ce sujet dans une note inédite de Levinas, censée avoir été rédigée vers 1960 : « Le savoir livresque n'est pas seulement ce qui n'a pas été repensé par soi-même, mais ce qui n'a pas été enseigné par un maître. / Le maître plus que la pensée et condition de la pensée. Penser – c'est penser à deux (ce qui ne veut pas dire dialoguer – dénivellement !) » (Œuvres 1, 458. Nous soulignons). Notons au passage que, dans la même ligne d'idée, Levinas écrira dans *Totalité et infini* que l'« explication d'une pensée ne peut se faire qu'à deux » (TI, 102. Nous soulignons).

⁷⁹ Œuvres 2, 83.

3) *La socialité de l'enseignement*

a) La séparation sur le plan de la raison

Dans la conception lévinassienne de la « socialité de l'enseignement », il s'agit de savoir comment la relation sociale peut s'établir sans reposer sur une fusion des êtres individuels à la faveur de la Raison impersonnelle, ni sur une harmonie préétablie par un Dieu. La socialité de l'enseignement réside en ceci que c'est le langage qui *est* la relation sociale. Il en explique la raison dans la phrase suivante :

« Le langage n'est que l'admission de la distinction de je et de tu, non pas sur le plan de l'affectivité, non seulement en fonction de notre animalité, mais sur le plan de la raison elle-même »⁸⁰.

À partir de cette citation au moins deux idées peuvent être dégagées.

Premièrement, le langage consiste, non pas à trouver un point d'accord entre des interlocuteurs, mais, bien au contraire, à admettre la « distinction de je et de tu »⁸¹. C'est la séparation entre les personnes qui ne cesse d'animer le langage. En effet, s'il n'existait aucune séparation entre les interlocuteurs, ils n'auraient pas besoin de se parler. Si le langage n'était qu'un moyen de supprimer la séparation pour établir une communauté entre interlocuteurs, ces derniers *n'*auraient *plus* besoin de se parler. Il en ressort que le langage ne fait qu'affirmer sans cesse la scission entre les interlocuteurs.

Deuxièmement, la « distinction de je et de tu » qu'atteste le langage se trouve « sur le plan de la raison elle-même ». Que le langage instaure la séparation des interlocuteurs sur le plan de la raison, ne signifie toutefois pas que la Raison impersonnelle leur procure un terrain commun et que ce serait seulement à l'intérieur de ce dernier que l'on pourrait établir la séparation entre eux. La séparation instaurée par le langage n'est rien d'autre que celle entre une raison et une raison autre, sans pour autant qu'il y ait de mouvement dialectique permettant à ces deux raisons de surmonter la scission entre elles pour retourner à la Raison une et unique. En faisant valoir l'individualité de la raison irréductible à un moment de la Raison impersonnelle,

⁸⁰ Œuvres 2, 83. Nous soulignons.

⁸¹ « Tu » est, disons-le en passant, un terme qui conviendrait mal au regard de *Totalité et infini*, parce que Levinas y affirme que l'interlocuteur « n'est pas un Toi », mais « un Vous » (TI, 104).

Levinas essaie de redéfinir le caractère essentiel de la raison, c'est-à-dire sa « rationalité »⁸² : à savoir que la rationalité ne consiste pas à s'élever jusqu'à la Raison impersonnelle au détriment de son individualité, mais à admettre, plus précisément, *apprendre*, qu'il y a *une raison autre que la mienne*. En d'autres termes, la rationalité de la raison se trouve dans son « existence sociale », consistant à accueillir une raison autre :

« Dire que, écrit Levinas, la raison accomplit son existence sociale non pas dans son accord interne avec elle-même, mais dans son accord avec une autre raison, c'est avouer que quelque chose d'autre que l'évidence domine la rationalité elle-même, que la pensée plonge dans l'enseignement qui n'est pas maïeutique. La raison comme tu voilà ce qu'implique l'enseignement »⁸³.

La socialité de l'enseignement s'instaure ainsi autour du langage dans lequel la raison se met en rapport avec « une autre raison », c'est-à-dire avec la raison « comme tu ». Si l'enseignement en question se distingue de la « maïeutique », c'est parce que, dans la relation du langage, la raison fait face à ce qu'elle ne peut tirer d'elle-même, c'est-à-dire à ce qui demeure fondamentalement extérieur à elle-même. La rationalité de la raison se produit là où l'« accord interne » de la raison avec elle-même s'éclate dans le langage pour s'ouvrir sur une raison autre.

b) Le langage comme « télé-logie »

La relation sociale de l'enseignement qui repose sur le langage est donc un rapport rationnel dans lequel « la dualité de deux termes est intégralement maintenue »⁸⁴. Dans cette conception de la socialité, la communication ne se conçoit plus comme échange d'une idée au moyen du langage ; elle prend la forme de « transmission de raison à raison »⁸⁵ que Levinas appelle « télé-logie »⁸⁶. Ce néologisme risque éventuellement de prêter à malentendu, dans la mesure où il nous conduit à croire qu'il

⁸² Œuvres 2, 83.

⁸³ Œuvres 2, 83. Nous soulignons.

⁸⁴ Œuvres 2, 86.

⁸⁵ Œuvres 2, 83.

⁸⁶ Œuvres 2, 83.

s'agit d'on ne sait quelle transmission spirituelle d'une raison à l'autre. Cependant, la « télé-logie » désigne la force transitive d'une raison exercée sur l'autre, sans pour autant qu'elle efface l'individualité de chaque raison. Levinas précise à cet égard que la « transativité »⁸⁷ en question se distingue aussi bien de celle de l'« action »⁸⁸ que de celle de l'« influence »⁸⁹, dans l'exacte mesure où, dans un cas comme dans l'autre, la transativité aurait pour résultat de supprimer la dualité des termes⁹⁰. En revanche, la transativité de la « télé-logie » fait ressortir la dualité asymétrique de la relation langagière d'une raison et d'une raison autre. Si Levinas aborde l'asymétrie du langage du point de vue de l'enseignement, c'est parce que la transativité langagière s'exerce précisément sur la raison, de sorte qu'elle ne débouche pas sur une maîtrise ou une domination exclusive d'un terme par l'autre. Ainsi, la passivité que représente le fait de recevoir l'enseignement du maître ne se produit pas comme une instruction à sens unique, mais, bien au contraire, invite à l'élève à *apprendre*.

c) L'apprendre

Or le fait d'« apprendre » pour l'élève porte, non seulement sur l'instauration de la relation première de la socialité entre moi et autrui, mais aussi sur la dimension de *thématisation*. Comme nous l'avons vu plus haut, l'enseignement me révèle l'extériorité de l'objet. Au regard du langage, celle-ci peut se traduire comme l'« altérité de la notion »⁹¹. Concernant ce point, Levinas réfute la conception habituelle selon laquelle le mot est associé à une idée générale. Suivant cette conception, c'est la généralité de l'idée qui précède le dialogue réel pour lui assurer au préalable la certitude. Le langage ne serait dès lors qu'un moyen de s'élever à l'idée générale à laquelle tout le monde pourrait participer. Mais, tout comme l'idée reposant sur la Raison impersonnelle, cette conception pêche en présupposant subrepticement l'existence d'un plan commun préalablement partagé entre interlocuteurs, indépendamment du dialogue réel. En s'y

⁸⁷ Œuvres 2, 83.

⁸⁸ Œuvres 2, 83.

⁸⁹ Œuvres 2, 83.

⁹⁰ Chez Levinas, la possibilité de la transativité « non-violente », dans les détails de laquelle nous n'entrons pas ici, sera recherchée plus tard dans les articles suivants : Emmanuel Levinas, « Éthique et esprit », *art. cit.*, in DL, pp.15-26 ; *Id.*, « Liberté et commandement », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, juillet-septembre 1953, repris in LC, pp.31-57.

⁹¹ Œuvres 2, 93. Nous soulignons.

opposant, Levinas avance que, si la notion peut avoir une altérité, c'est qu'elle émane précisément d'une raison autre, si bien qu'elle peut se présenter à moi *autrement que je ne la comprends*. L'altérité de la notion découle ainsi du rapport de l'enseignement dans le cadre duquel une raison se confronte à une raison autre. Apprendre, c'est apprendre, non seulement qu'il y a une raison autre que la mienne, mais aussi que l'objet, en tant que thème du langage, apparaît autre que ce qu'il était pour moi.

Récapitulation

En nous référant principalement aux inédits de Levinas, nous avons jusqu'ici essayé de dégager la genèse du concept d'enseignement.

Tout d'abord, nous avons constaté que les termes relatifs à l'enseignement ont été introduits dans la pensée lévinassienne pour la description de l'essence de la relation sociale, avant que Levinas ne mette en chantier manifestement la recherche de la signification éthique d'autrui. Il en découle que le concept d'enseignement ne doit pas être considéré comme un exemple de la relation éthique.

Ensuite, nous avons analysé la tentative lévinassienne de la phénoménologie du son. S'inscrivant dans le sillage des études de la sensation en tant que sensation, la recherche phénoménologique du son commence par les descriptions de l'expérience auditive. Toutefois, elle aboutit finalement à l'élucidation de la singularité de la parole proférée par autrui, consistant à faire résonner sa présence enseignante. Dans l'audition de la parole vivante d'autrui, celui-ci se présente comme une raison autre que la mienne. Le rapport de l'enseignement a résidé dans la possibilité pour une raison d'être autre. Voilà pourquoi Levinas insiste sur le caractère rationnel de la relation de l'enseignement.

Puis, nous avons examiné de plus près quelle est la relation sociale conçue à partir de l'enseignement. Ce que Levinas appelle la socialité de l'enseignement a été compris comme la relation du langage. Cette dernière a consisté à maintenir la séparation des interlocuteurs sur le plan de la raison, sans supposer au préalable l'existence d'un plan commun entre eux. Levinas a découvert, dans la relation langagière de l'enseignement, une asymétrie impliquant la force transitive, où se situe la condition de la pensée et de la

rationalité de la raison.

Le concept d'enseignement ne s'épuise cependant pas dans la confrontation asymétrique de ces deux raisons. Il porte également sur la dimension de thématisation du langage. Nous avons montré que l'enseignement consiste en ce que l'objet – thème du langage – peut me venir du dehors pour transformer la relation que j'entretiens à l'égard de ce même objet. Le concept d'enseignement renferme, non seulement le sens *relationnel* d'instaurer le rapport asymétrique et rationnel entre moi et autrui, mais aussi celui *objectal* de me présenter l'objet comme autre que ce qu'il était pour moi.

Telles sont les grandes lignes de la pensée sur l'enseignement que Levinas maintiendra jusque dans *Totalité et infini*. Le concept d'enseignement sera davantage développé et approfondi dans le cadre d'autres conférences de Levinas au Collège philosophique, dont la plus importante pour notre propos est sans doute une série de conférences prononcées en février 1950, à savoir, « Les Nourritures » et « Les Enseignements ». Nous en ferons état dans le prochain chapitre.

Chapitre 2

L'enseignement et le commencement de la pensée

Introduction

L'objectif du présent chapitre est d'examiner, du point de vue de l'enseignement, les études lévinassiennes portant sur la phénoménologie et publiées entre les années 30 et 50.

Il ne fait guère de doute que la philosophie de Levinas s'est formée et développée à travers la lecture de ses anciens maîtres phénoménologues, parmi lesquels, Husserl et Heidegger. Le concept d'enseignement ne joue certes pas de rôle essentiel dans ses recherches phénoménologiques. L'hypothèse que nous voudrions défendre et illustrer dans ce chapitre consiste à dire que, malgré l'absence de termes relatifs à l'enseignement, Levinas ne cesse de traiter de l'un des problèmes centraux de l'enseignement que nous avons examinés dans le chapitre précédent, c'est-à-dire le problème du *commencement de la pensée*.

L'examen du concept d'enseignement dans le chapitre précédent a permis de mettre en relief l'idée fondamentale de Levinas à propos de la production de la pensée : à savoir, l'impossibilité de la pensée solitaire et la nécessité d'entrer dans la relation de l'enseignement pour la production de la pensée. Que la pensée ne se produise qu'« à deux », est, selon nous, le fil conducteur des études phénoménologiques de Levinas. Le jeune introducteur de la phénoménologie en France s'interroge en ces termes : comment la pensée commence-t-elle ? Quel est le point de départ de la pensée ? Est-il vraiment possible que la pensée commence ? Telles sont en effet les questions récurrentes sous diverses formes dans les textes lévinassiens consacrés à la phénoménologie. Et c'est précisément au fur et à mesure de l'élaboration de la réponse à ces questions que Levinas prend une certaine distance critique vis-à-vis de ses anciens maîtres phénoménologues. Dès lors, il serait justifié d'interpréter les études phénoménologiques de Levinas *au regard de l'enseignement*.

Nous nous proposons de vérifier notre hypothèse en suivant trois étapes. Dans ce qui suit, nous allons les indiquer et les expliquer selon l'ordre chronologique des textes de Levinas.

1. La lecture lévinassienne de Husserl

Tout d'abord, nous examinerons la première esquisse de la problématique mentionnée plus haut dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (désormais, *Théorie de l'intuition*). Dans cette thèse de Doctorat de 3ème cycle, la question du commencement de la pensée se pose en guise d'interrogation portant sur le commencement de la phénoménologie elle-même. Étant donné que cette dernière ne commence qu'à travers la réduction phénoménologique permettant le passage de l'attitude naturelle à celle transcendantale, la question du commencement de la phénoménologie revient à celle de la réduction phénoménologique. Or c'est exactement autour de ce point que s'élève l'une des critiques lévinassiennes à l'égard du père fondateur de la phénoménologie. Voici la question que Levinas adresse à Husserl dans la partie conclusive de la *Théorie de l'intuition* : « Comment l'homme, dans l'attitude naïve, plongé dans le monde, l'homme, ce " dogmatique né " devient-il brusquement conscient de sa naïveté ? »¹. Nous verrons quelle est la réponse que Husserl donne à cette question et quel est le reproche du jeune Levinas à l'encontre de cette réponse.

¹ THI, 220. Comme l'indique Levinas, l'expression « dogmatique né » que l'on trouve dans cette citation vient, bien qu'ayant été légèrement modifiée, de la dernière phrase du paragraphe 61 des *Ideen I* de Husserl : à savoir que celui-ci y souligne la nécessité de se mettre en garde contre la tentation de la psychologisation de l'eidétique qui est pourtant trop profondément enracinée « chez nous, dogmatistes nés (in uns, als geborenen Dogmatisten) [...] » (Edmund Husserl, *Husserliana* Bd. III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p.147 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2005, p.202. Nous soulignons). Les références à cet ouvrage seront désormais indiquées par le sigle « Ideen I », suivi de la pagination de la version allemande, puis de celle de la traduction française. Or, Levinas reprend cette expression dans ses autres études ultérieures concernant sur la phénoménologie husserlienne : Emmanuel Levinas, « L'Œuvre d'Edmond Husserl », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°1-2, janvier-février 1940, repris in EDE, p.51 ; Emmanuel Levinas, « Les Nourritures » (Conférence donnée le 16 février 1950 au Collège philosophique), in *Œuvres* 2, p.171.

2. La lecture lévinassienne de Heidegger (1932-1951)

Ensuite, nous établirons que le problème du commencement de la pensée se pose également dans les études de Levinas consacrées à Heidegger. Le problème émerge cette fois-ci au niveau du commencement de ce que Heidegger appelle la *Seinsfrage*. Cette dernière consiste à s'interroger sur le sens de l'être distingué de l'étant. D'après ce philosophe allemand, la possibilité de s'éveiller à la question de l'être appartient à l'existence du *Dasein*². Or l'éveil à la question de l'être équivaut au commencement de la pensée au sens le plus profond de ce terme, c'est-à-dire, en un mot, de la philosophie. Il s'ensuit la proximité remarquable entre l'existence du *Dasein* et la philosophie. C'est là, pour Levinas, l'un des grands mérites de la philosophie de Heidegger. Notre philosophe insiste sur le lien intime entre l'existence du *Dasein* et la philosophie, et ceci, depuis son premier article portant sur Heidegger intitulé « Martin Heidegger et l'ontologie »³.

D'autre part, on sait bel et bien qu'au fur et à mesure que Levinas se démarque explicitement de la pensée heideggerienne, il s'efforce de se frayer un autre chemin que celui adopté par Heidegger en ce qui concerne le commencement de la question de l'être. La réinterprétation lévinassienne de Heidegger aura pour conséquence de faire apparaître le lien étroit entre le problème concernant le commencement de la pensée et le concept d'enseignement.

3 La conscience « morale » comme condition de la pensée - « Le Moi et la Totalité »

Le troisième et dernier moment se trouve dans l'article intitulé « Le Moi et la Totalité »⁴. Cet article, datant de 1954, est le plus souvent considéré comme le premier

² Voir la détermination du *Dasein* présente dans le paragraphe 2 du *Sein und Zeit* : le *Dasein* est un étant « que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner » (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, p.7. Désormais la pagination suivra le sigle « SZ »). Pour la citation de *Sein und Zeit*, nous nous référerons principalement à la version française traduite par Emmanuel Martineau (*Être et temps*, édition numérique hors-commerce, 1985). Nous consulterons la traduction de François Vezin en cas de besoin (*Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986).

³ Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°5-6, mai-juin 1932, repris in EDE, pp.77-109. Nous nous référons en principe à la seconde édition. En cas de besoin, nous ferons état de la première édition du texte avec le sigle « MHO ».

⁴ Emmanuel Levinas, « Le Moi et la Totalité », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, octobre-décembre 1954, repris in EN, pp.23-48.

texte de Levinas dans lequel est mise en scène la problématique du *tiers*. Il ne faut pas cependant perdre de vue le fait que, dès le début de cet article, Levinas essaie d'éclairer le rapport entre le commencement de la pensée et l'extériorité, en partant de la description de ce qu'il appelle le « pur vivant »⁵. L'interlocuteur de « Le Moi et la Totalité » est, non pas les phénoménologues tels que Husserl et Heidegger, mais – à charge pour nous de le montrer – le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*. Certes le nom de Hegel, bien qu'étant présent en filigrane dans l'article de 1954, n'y est jamais mentionné. En suivant jusqu'à un certain point de la discussion du philosophe allemand, Levinas en arrive à avancer une thèse décisive à propos du commencement de la pensée, selon laquelle : « La pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne »⁶. La découverte d'« une liberté extérieure à la mienne » n'est pas, d'après Levinas, l'expérience de la négativité qui déclencherait la dialectique de la conscience, mais bel et bien l'éveil de la « conscience morale »⁷. Ce faisant, Levinas tente de donner une réponse à la question du commencement de la pensée d'une autre manière que le fait Hegel⁸.

Les trois moments selon lesquels se déroule notre parcours de ce chapitre ayant été dégagés, nous pouvons à présent entrer plus en détail dans la discussion.

⁵ EN, 23.

⁶ EN, 27.

⁷ EN, 27.

⁸ Quant à la position de Levinas envers Hegel, nous approuvons la thèse d'Ari Simhon qui soutient, dans son excellent travail consacré à la lecture lévinassienne de Hegel, que : « [...] Levinas, s'il n'est pas pour le moins hégélien, n'est pas pour autant anti-hégélien – car tout *anti-*, on ne le sait que trop, participe de cela même à quoi il s'oppose – et pourrait être bien mieux présenté comme *autrement qu'hégélien*, se situant à un autre niveau que le hégélianisme qui "trionphe" sur son propre niveau » (Ari Simhon, *Levinas critique de Hegel*, précédé de *Le sublime hégélien*, Bruxelles, Ousia, 2006, p.57). Pour ce qui est de la *proximité* inattendue entre Levinas et Hegel, on lira avec profit l'article suivant : Myriam Bienenstock, « "Le pharisien est absent" : Levinas face à l'idéalisme allemand », in Myriam Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig : Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009, pp.209-232. Selon cette étude, on peut reconnaître la proximité entre ces deux philosophes en ce qui concerne notamment la critique de la violence du sacré et la définition de l'esprit envisagé comme jamais détaché de l'ici-bas et de la dimension matérielle de la vie. Concernant le contraste plus général de la pensée lévinassienne avec le site allemand – ou gréco-allemand – de la philosophie, nous renvoyons à une belle étude de Gérard Bensussan : Gérard Bensussan, « Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande », in Gérard Bensussan (dir.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, PUF, 1997, pp.185-196.

1. Lecture de Husserl dans la *Théorie de l'intuition*

1) *La critique de l'intellectualisme*

Dans la *Théorie de l'intuition*, la remise en question de la possibilité de la réduction phénoménologique se situe dans un contexte plus vaste, à savoir, dans la critique lévinassienne à l'endroit de l'« intellectualisme » de Husserl. Sachant que cette critique a déjà fait l'objet de nombreuses études⁹, nous nous contenterons d'en récapituler les acquis essentiels.

Ce qu'entend Levinas par l'« intellectualisme » de Husserl, renvoie à son geste spéculatif qui consiste à poser la conscience théorique comme base de la conscience intentionnelle. À cet égard, le jeune Levinas écrit ceci :

« L'attitude première et fondamentale en face du réel, est une attitude désintéressée, une pure contemplation, une contemplation qui envisage les choses comme "simplement choses" »¹⁰.

D'après cette citation, l'« intellectualisme » de Husserl réside en ce qu'« une attitude désintéressée », c'est-à-dire une attitude observatrice qui s'abstient de l'engagement dans le monde, est considérée comme « l'attitude première et fondamentale en face du réel ». Il en résulte deux conséquences : premièrement, le rôle privilégié que joue la « pure contemplation » dans tous les vécus intentionnels et, deuxièmement, la primauté des « choses » envisagées comme « simplement choses ».

a) Le rôle privilégié de la conscience théorique

Le primat de la pure contemplation n'est rien d'autre que celui de la conscience théorique. Husserl admet, dans le paragraphe 86 des *Ideen I*, l'existence « des divers de conscience (Bewußtseinsmannigfaltigkeiten) qui sont pour ainsi dire *prescrits* par

⁹ Concernant la critique formulée par Levinas contre l'« intellectualisme » chez Husserl, nous nous référons, entre autres, aux études suivantes : Jacques Colette, « Lévinas et la phénoménologie husserlienne », in *Cahiers de la nuit surveillée*, « Emmanuel Lévinas », n°3, Paris, Verdier, 1984, pp.22-23 et pp.31-32 ; Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Peeters, 2005, pp.207-225 ; Smadar Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique : Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2014, pp.56-58.

¹⁰ THI, 184.

essence dans les vécus eux-mêmes, dans leur donation de sens, dans leurs noèses en général »¹¹. Il affirme par la suite que la conscience non-théorique, telle que la conscience pratique, axiologique, émotionnelle ou esthétique, se rapporte à l'objet de la conscience au même titre que la conscience théorique. Néanmoins, d'après Levinas, Husserl abandonne finalement l'idée de la co-originalité des diverses intentionnalités en raison de son attitude intellectualiste, de telle sorte que la conscience théorique occupe la première place dans la constitution de l'objet¹².

b) La primauté des choses envisagées comme « simplement choses »

S'agissant du deuxième point, la prédominance de la conscience théorique se répercute corrélativement sur ce qui est constitué par celle-ci. Que la conscience théorique soit la base d'autres consciences intentionnelles revient à dire que ce qui apparaît à la conscience est, de prime abord, envisagé en tant que « simplement chose ». Et cette dernière est censée servir de substrat sur lequel viendront se superposer le sens pratique, axiologique, émotionnel ou esthétique. Il en découle que, ce qui vient en premier, ce n'est donc pas le monde *vécu*, mais « le monde de la théorie »¹³.

Levinas prend une certaine distance critique par rapport à Husserl là où celui-ci avance que « la théorie [...] joue un rôle prépondérant dans la vie » et qu'« elle sert de base à toute la vie consciente »¹⁴. Le jeune Levinas écrit entre parenthèses que : « [...] c'est peut-être par-là que nous aurons à nous en séparer »¹⁵. Levinas se démarquera, on le sait, de cette position intellectualiste de la phénoménologie husserlienne au fur et à mesure qu'il développera sa propre pensée¹⁶.

¹¹ Ideen I, 176 ; tr. fr., 295-296.

¹² Sur ce point, voir, THI, 98-99.

¹³ THI, 184.

¹⁴ THI, 86.

¹⁵ THI, 86.

¹⁶ Quand il s'agit de l'interprétation de Husserl, Levinas oscille, de même que d'autres textes ultérieurs, entre les textes de Husserl et « l'esprit général de sa philosophie » (THI, 214). Du fait que les analyses phénoménologiques de Husserl dépassent toujours d'une manière ou d'une autre son plan initial, il en découle la conviction de Levinas qu'elles doivent « être poussées au delà de la lettre husserlienne » (Emmanuel Levinas, « De la conscience à la veille : À partir de Husserl », in *Bijdragen*, n°35, 1974, repris in DQVI, p.50). Ce qui nous permet de comprendre que Levinas revient aux textes de Husserl tout au long de son parcours philosophique, tandis qu'il ne cesse, en même temps, de dénoncer le résidu de l'intellectualisme que l'on peut déceler, y compris chez le dernier Husserl.

c) L'intellectualisme et le logicisme

Pour le moment, il importe de souligner que le reproche que Levinas fait à Husserl d'être intellectualiste ne découle nullement d'une intention anti-intellectualiste de la part de Levinas. C'est ce qu'il nie explicitement dans une note de bas de page de la dernière partie de la *Théorie de l'intuition*. En faisant référence à deux articles de Léon Chestov portant sur la phénoménologie de Husserl¹⁷, il fait remarquer que :

« Les deux articles que M. Schestov [*sic.*] a consacrés dans la « Revue Philosophique » à Husserl [...] s'attaquent à l'intellectualisme husserlien. Ils nous semblent viser un point, par où l'intellectualisme de Husserl résiste le mieux : ses arguments contre le psychologisme naturaliste et sceptique. Ce que nous relevons comme intellectualiste chez Husserl est d'un tout autre ordre ; au point de vue auquel nous nous sommes placé, nous, le scepticisme lui-même, ne serait pas nécessairement anti-intellectualiste »¹⁸.

On peut comprendre sans peine que Levinas essaie, dans cette citation, de faire ressortir la différence entre sa propre critique envers Husserl et le reproche de l'intellectualisme formulé par Chestov. Dans son étude minutieuse portant sur la première réception de Husserl en France¹⁹, Nicolas Monseu fait remarquer que ce qu'entend Chestov par l'intellectualisme de Husserl n'est, au fond, que son logicisme, tel qu'il s'exprime dans sa théorie de l'existence idéale et objective de la vérité. À l'opposé de Chestov, Levinas donne raison à Husserl en ce qui concerne son logicisme, car c'est exactement par ce point que « l'intellectualisme de Husserl résiste le mieux » contre « le psychologisme

¹⁷ Il s'agit des deux articles suivants de Chestov : Léon Chestov, « Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, n°101, janvier-juin 1926, pp.5-62 ; *Id.*, « Qu'est-ce que la vérité? (Ontologie et Éthique) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, n°103, janvier-juin 1927, pp.36-74. Le deuxième article est la réponse de Chestov à la critique adressée par Jean Hering – le professeur à l'Université de Strasbourg, qui avait initié le jeune Levinas à la phénoménologie – à propos de son premier article (cf. Jean Hering, « Sub specie æterni », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°7, juin-août 1927, pp. 351-364).

¹⁸ THI, 220 note 2. Nous soulignons.

¹⁹ Nicolas Monseu, *Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de Husserl en France*, op. cit., p.208.

naturaliste et sceptique ». L'erreur de la critique de Chestov consisterait dès lors en ceci qu'elle ne fait que viser l'un des plus grands mérites de la phénoménologie husserlienne. Levinas précise donc que ce qu'il entend par l'intellectualisme de Husserl relève d'« un tout autre ordre » que le reproche de Chestov. La critique de Levinas vise, non pas le logicisme de Husserl, mais bel et bien le primat de la conscience théorique dans tous les vécus intentionnels.

Il convient de rappeler que Levinas ajoute, à la fin de cette même citation, que, dénoncer l'intellectualisme ne revient pas nécessairement à défendre une position « anti-intellectualiste ». Malheureusement, Levinas ne développe pas plus longuement sa propre position par rapport à l'intellectualisme en général. Ce qu'il s'agit de comprendre pour l'instant, est que Levinas ne penche pas pour l'anti-intellectualisme en dépit de sa critique envers l'intellectualisme husserlien. Cette remarque s'avère d'autant plus suggestive aux yeux des lecteurs des ouvrages ultérieurs de Levinas que celui-ci affirmera plus tard, dans *Totalité et infini*, que :

« En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai toutefois, que l'intellect désire l'être en soi »²⁰.

Levinas ira jusqu'à dire que *Totalité et infini*, animé par « l'aspiration à l'extériorité radicale », atteste la « fidélité à l'intellectualisme de la raison »²¹. Disons ici pour anticiper que le problème du rapport entre le savoir et ce qui le dépasse constituera l'un des thèmes centraux de *Totalité et infini*. En tout état de cause, il faut garder à l'esprit que la critique lévinassienne par rapport à l'intellectualisme chez Husserl ne le conduit pas à prendre part à la rupture anti-intellectualiste avec tout domaine du savoir.

2) Le problème de la possibilité de la réduction phénoménologique

a) La réduction et la concrétude de l'homme

Revenons-en à la *Théorie de l'intuition*. Nous verrons comment le reproche

²⁰ TI, 112. Nous soulignons. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le sixième chapitre de notre thèse.

²¹ TI, 14.

lévinassien formulé à l'encontre de l'intellectualisme chez Husserl débouche sur la mise en cause de la possibilité de la réduction phénoménologique.

Tout d'abord, Levinas retient notre attention sur la différence entre la réflexion psychologique et celle phénoménologique qui passe par la réduction : la première n'est pas en mesure de saisir la source originelle de la constitution transcendantale du monde, précisément parce qu'elle présuppose la croyance naïve de l'existence de celui-ci²². En revanche, la réduction phénoménologique est une « méthode »²³ par excellence, grâce à laquelle le phénoménologue pourrait découvrir le champ constitutionnel de la conscience transcendantale à travers la mise hors circuit de la thèse générale de l'existence du monde. En interprétant la réduction comme une méthode, Levinas rend justice à Husserl, dans la mesure où elle nous permettrait de « replacer le monde des objets – objets de la perception, de la science, de la logique – dans le tissu concret de notre vie »²⁴ et, par-là, de « retourn[er] à l'homme véritable concret »²⁵. Le jeune Levinas souligne ainsi que la réduction phénoménologique consiste à libérer les hommes de leur plongée naturelle mais inévitable dans le monde des objets pour leur restituer la concrétude de la « vie » et du « moi véritable »²⁶. La réduction est donc bien loin d'être une simple abstraction idéaliste qui mènerait à une conscience sans monde²⁷.

Et pourtant, Levinas se démarque de Husserl quand il s'agit de la possibilité pour le phénoménologue d'exercer la réduction. Les problèmes que se pose Levinas à cet égard s'articulent autour de deux axes : à savoir, premièrement, l'absence de la question de ce qu'il appelle la « *situation historique de l'homme* »²⁸ et, deuxièmement, la détermination insuffisante de « la place de la réduction elle-même dans la vie de la conscience », c'est-à-dire de « la signification de son [la réduction phénoménologique]

²² THI, 206-207.

²³ THI, 209.

²⁴ THI, 212.

²⁵ THI, 209.

²⁶ THI, 213.

²⁷ Pour insister sur le caractère, pour ainsi dire, libérateur de la réduction phénoménologique, Levinas n'hésite pas à la qualifier de « révolutionnaire » (THI, 222). Voir aussi : Emmanuel Levinas, « L'Œuvre d'Edmond Husserl », *art. cit.*, in EDE, p.54, 61. Levinas n'abandonnera pas cette qualification dans ses écrits tardifs sur Husserl : cf. Emmanuel Levinas, « La Philosophie et l'Éveil », in *Les Études philosophiques*, n°3, juillet-septembre 1977, repris in EN, p.92, p.98.

²⁸ THI, 220.

intervention à un certain moment de l'existence »²⁹.

b) L'absence de la question de la « situation historique de l'homme »

En ce qui concerne le premier axe, c'est-à-dire l'absence de la question de ce qu'il appelle la « *situation historique de l'homme* », Levinas évoque que Husserl conçoit la philosophie en tant que science universellement valable à l'instar de la science « exacte » comme la géométrie et la science naturelle. Leur différence réside en ceci que la philosophie exige une autre mesure que la science exacte : à savoir qu'elle se veut, non pas exacte, mais « rigoureuse »³⁰. Ce qui pose problème pour Levinas n'est pas la distinction entre les deux sciences, mais, bien plutôt, leur rapprochement. Le rapprochement de la philosophie des sciences exactes fait en sorte que « la fonction, le rôle de la philosophie elle-même » et « le rôle des sciences dans la vie » soient considérés comme relevant « du même genre »³¹. De la sorte, « la philosophie occupe la même place, dans la destinée métaphysique de l'homme, que l'exercice théorique des sciences »³². Levinas en conclut que :

« La philosophie paraît, dans cette conception, aussi indépendante de la situation historique de l'homme, que la théorie cherchant à tout considérer *sub specie aeternitatis* »³³.

Compte tenu des expressions auxquelles Levinas a recours, telles que « la destinée métaphysique de l'homme » et « la situation historique de l'homme », il est probable que sa lecture de la phénoménologie husserlienne se soit inspirée de *Sein und Zeit* où sont mis en avant l'« historicité » et le « destin » du *Dasein*³⁴. Sans entrer dans les

²⁹ THI, 222.

³⁰ THI, 219.

³¹ THI, 219-220.

³² THI, 220.

³³ THI, 220.

³⁴ Deux ans après la parution de la *Théorie de l'intuition*, Levinas, dans sa présentation de la philosophie de Heidegger, soulignera de nouveau cet aspect du *Dasein* en comparaison avec la philosophie qui met à sa base la conscience a-historique : « [...] Heidegger introduit la notion du *Dasein comprenant ses possibilités*, mais qui en tant que *compréhensif* fait *ipso facto* son destin, son existence ici-bas. Ainsi, avec la notion du *Dasein* l'illumination interne que connaissaient les philosophes de la conscience, devient inséparable de la destinée et de l'histoire de l'homme

détails de la discussion à propos des présupposés herméneutiques de Levinas³⁵, nous nous contentons de relever que, selon Levinas, la conception anhistorique ou supra-historique de la philosophie chez Husserl dérive précisément de « l'esprit général de sa pensée »³⁶, c'est-à-dire de son intellectualisme. Autant dire que l'absence de questionnement sur « l'historicité de la conscience »³⁷ n'est pas due à une inattention de la part de Husserl.

c) La place de la réduction dans la vie de la conscience

On en arrive au deuxième axe qui est plus important pour notre propos que le premier : il s'agit de la possibilité même du commencement de la phénoménologie. En effet, la réduction marque le commencement de la phénoménologie, voire de la « philosophie »³⁸ tout court. Levinas soulève certaines questions à cet égard, à savoir : comment la réduction en tant que « " neutralisation" de notre vie, qui est néanmoins un acte de cette dernière [...] s'y trouve-t-elle fondée ? Comment l'homme, dans l'attitude naïve, plongé dans le monde, l'homme, ce "dogmatique né", devient-il brusquement conscient de sa naïveté ? »³⁹. Ces questions méritent d'être posées, dans la mesure où il semble que le point de départ de la réduction phénoménologique, c'est-à-dire l'« attitude naïve », nous prive précisément de la possibilité de prendre de la distance à son égard. Pour reprendre l'expression d'Eugen Fink, on se trouve en face du « paradoxe d'avoir à sortir de l'attitude naturelle tout en y commençant (die Paradoxie, einsetzend innerhalb der natürlichen Einstellung aus ihr herauszuführen) »⁴⁰. Face à ce problème, Husserl en appelle, en dernière instance, au « pouvoir de notre *entière liberté* »⁴¹, plus

concret : l'une et l'autre ne font au fond qu'un » (EDE, 98).

³⁵ Concernant ce point, nous renvoyons à l'article suivant : Jean-François Lavigne, « Lévinas avant Lévinas : L'introducteur et le traducteur de Husserl », in Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp.52-59.

³⁶ THI, 221.

³⁷ THI, 221.

³⁸ Cf. THI, 219.

³⁹ THI, 222. Nous soulignons.

⁴⁰ Eugen Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik », in Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 114 ; « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in Eugen Fink, *De la phénoménologie*, tr. fr. par Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, p.133.

⁴¹ Ideen I, 64 ; tr. fr., 97. Voir aussi : « *Cette conversion de valeur* [à travers la mise hors circuit

précisément, au pouvoir de « la liberté de la théorie »⁴². Il s'ensuit que « [n]ous sommes poussés à effectuer la réduction, parce que nous le pouvons, et parce que cela nous ouvre un champ nouveau de connaissance »⁴³. Tout se passe comme si « la réduction phénoménologique n'a[vait] pas besoin d'explication »⁴⁴, étant donné que le phénoménologue « se donne la liberté de la théorie, comme il se donne la théorie elle-même »⁴⁵. C'est ainsi que, d'après Levinas, le problème de la possibilité de la réduction est passé sous silence, tout du moins dans le cadre théorique des *Ideen I* de Husserl⁴⁶. Et, d'après Levinas, il s'agit là de l'une des conséquences procédant de son intellectualisme.

La remarque critique émise par Levinas à l'encontre de la possibilité de la réduction phénoménologique peut être reliée, non seulement au thème de ce que Merleau-Ponty a appelé « l'impossibilité d'une réduction complète »⁴⁷, mais aussi et surtout au thème plus général du commencement de la philosophie elle-même. Dans ce qui suit, nous nous donnerons pour tâche de dévoiler la manière dont le problème du commencement de la philosophie, posé pour la première fois chez Levinas dans le cadre de son interprétation de la phénoménologie de Husserl, se verra traduit, développé et approfondi, dans ses autres écrits ultérieurs entre les années 30 et 50. C'est sous cet angle que nous nous focaliserons, dans le prochain paragraphe, sur la lecture

de la thèse générale] *dépend de notre entière liberté [...]* » (Ideen I, 65 ; tr. fr., 99) ; « Par rapport à chaque *thèse* nous pouvons, avec une entière liberté, opérer cette époque originale, c'est-à-dire *une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente* » (Ideen I, 66 ; tr. fr., 100).

⁴² THI, 222.

⁴³ THI, 222. Nous soulignons.

⁴⁴ THI, 221.

⁴⁵ THI, 222.

⁴⁶ Pour rendre justice à Husserl, il faudrait ajouter le fait qu'il devient de plus en plus sensible au problème du rapport entre l'exercice de la réduction et la vie ou l'existence du phénoménologue. Dans la *Krisis*, il rapproche en effet d'une « conversion religieuse (religiöse Umkehrung) » le changement personnel que pourrait apporter l'attitude phénoménologique (Edmund Husserl, *Husserliana* Bd. VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p.140 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 2004, p.156). Levinas reviendra sur la portée existentielle en quelque sorte de l'exercice de la réduction dans ses articles portant sur Husserl publiés dans les années 70, et ce, en termes de « réveil », d'« éveil » ou de « dégrisement ». Voir notamment les deux articles suivants de Levinas : « De la conscience à la veille : À partir de Husserl » (1974), « La philosophie et l'Éveil » (1977).

⁴⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p.VIII.

lévinassienne de Heidegger où, disons-le par avance, on pourra trouver un point de confluence entre le problème du commencement de la philosophie et celui de l'enseignement.

2. La lecture lévinassienne de Heidegger (1932-1951)

1) *La nouvelle modalité de la philosophie*

a) La concrétisation de la philosophie

Commençons par examiner le premier article de Levinas consacré à Heidegger, à savoir, « Martin Heidegger et l'ontologie », datant de 1932, dans lequel Levinas s'efforce de mettre en lumière les grandes lignes de la pensée de Heidegger, telle qu'elle s'expose dans *Sein und Zeit*. Après avoir souligné que la véritable intention de cet ouvrage n'est rien de moins que l'éclaircissement de la « signification de l'être »⁴⁸, l'auteur précise la raison pour laquelle l'« étude de l'homme »⁴⁹, appelée l'analytique existentielle du *Dasein*, occupe une place centrale dans l'ouvrage de 1927. Son objectif est en effet d'écarter préalablement un malentendu éventuel, qui consisterait à réduire la recherche strictement ontologique de Heidegger aux thématiques existentialistes ou anthropologiques. La nécessité de l'« étude de l'homme » tient au fait que la quête du sens de l'être ne saurait être rendue possible qu'à partir du *Dasein*, au sens où c'est en lui que se fait la compréhension de l'être, à l'intérieur de laquelle tout problème de l'être peut se poser. La tâche de *Sein und Zeit* consiste précisément à expliciter la compréhension de l'être – le plus souvent implicite, vague, même occultée, donc qualifiée de *pré-ontologique* – et de l'élever jusqu'au concept de l'être.

Le concept de compréhension de l'être en tant que l'un des « existentiels » du *Dasein* s'avère d'autant plus décisif aux yeux du jeune Levinas qu'il met en lumière la nouvelle modalité de la philosophie. En insistant sur l'irréductibilité de la compréhension à la contemplation purement théorique⁵⁰, Levinas relève que :

⁴⁸ EDE, 81.

⁴⁹ EDE, 83.

⁵⁰ Dans la partie introductive du texte dans sa première édition, entièrement supprimée dans la seconde, Levinas commence par situer la philosophie de Heidegger par rapport au problème de la connaissance (MHO, 395-397). La raison en est, non seulement qu'il faut partir d'un problème largement connu pour entrer plus aisément dans le système philosophique de tel ou tel auteur, mais aussi et surtout que le problème de la connaissance est l'« un des points principaux

« Si la philosophie est une compréhension de l'être et si la compréhension de l'être ne peut se faire que par la compréhension de l'existence qui est le dévoilement de l'être – et si la compréhension de l'existence est une possibilité, de cette existence même – la philosophie ne se fait pas *in abstracto*, mais ne se trouve possible que comme possibilité concrète d'une existence. Faire de la philosophie équivaut donc à un mode fondamental de l'existence du *Dasein* »⁵¹.

Au moins deux observations sont engendrées par ce propos.

Premièrement, si la philosophie n'est rien d'autre que l'ontologie en tant que recherche du sens de l'être, cette dernière n'étant possible qu'en s'appuyant sur la compréhension de l'être du *Dasein*, la philosophie se verrait concrétisée, en ce sens qu'elle s'enracine dans l'existence même du *Dasein*.

Deuxièmement, dire que la philosophie s'ancre dans l'existence du *Dasein*, revient à énoncer qu'elle est précisément une manière dont il existe. En bref, le questionnement sur l'être appartient à la possibilité d'être du *Dasein*. Le *Dasein* a beau être très éloigné de la philosophie dans son existence quotidienne, il n'en demeure pas moins que la philosophie ne surgit que de son existence même, dans la mesure où il est nécessairement impliqué dans la possibilité de questionner l'être. Levinas tient en haute estime cette concrétisation de la philosophie dans *Sein und Zeit*.

b) La circularité et la nécessité de la recherche

Dans ses autres articles portant sur Heidegger, Levinas revient sur la refonte opérée par ce dernier de la modalité du fait de philosopher. Il ne s'agit cependant pas d'une simple répétition de ce qu'il avait auparavant remarqué dans « Martin Heidegger et l'ontologie ». En anticipant, nous pourrions énoncer que Levinas traitera de ce même

sur lesquels Heidegger veut dépasser » « la philosophie moderne », notamment celle du « néo-kantisme » (MHO, 395-396).

⁵¹ EDE, 102-103. La version originelle de cette citation est la suivante : « Si la philosophie est une compréhension de l'être et de l'être humain – de l'existence – en premier lieu (car c'est cette dernière qui a le privilège de comprendre l'être), la philosophie ne se fait pas *in abstracto*, mais est précisément la manière dont le *Dasein* existe, elle est une *possibilité de l'existence*. Faire de la philosophie équivaut donc à un mode fondamental de l'existence du *Dasein* » (MHO, 420).

problème avec une tonalité différente.

En 1940, Levinas a réalisé un exposé oral devant les étudiants de la Sorbonne à l'invitation de Jean Wahl. Cet exposé a été reproduit sous le titre de « L'ontologie dans le temporel »⁵². Dans cet article, Levinas met plus en avant un autre aspect de l'enracinement de la philosophie dans l'existence chez Heidegger. Nous avons déjà vu que l'objectif de l'ontologie est d'explicitier la compréhension pré-ontologique de l'être du *Dasein*. Or si le *Dasein* comprend toujours le sens de l'être d'une manière ou d'une autre, cela ne signifie rien d'autre que ceci : mener la recherche du sens de l'être, consiste à « chercher quelque chose que nous possédons déjà »⁵³. La recherche ontologique est donc qualifiée de *circulaire*. Levinas ne manque pas de remarquer qu'elle se distingue cependant de la « réminiscence du Ménon »⁵⁴ malgré la ressemblance, tout du moins formelle, entre les deux⁵⁵ : car il n'est pas question, chez la première, d'« affirmer la liberté absolue du sujet qui tire tout de lui-même »⁵⁶. La recherche du sens de l'être demeure à l'intérieur de l'existence dans laquelle le *Dasein* est toujours et déjà impliqué, c'est-à-dire déjà *jeté* sans réserve. En d'autres termes, elle n'est qu'une possibilité *finie* du *Dasein*, en ce sens qu'elle ne peut surgir que de la facticité de l'être-jeté du *Dasein*, facticité qui met en échec la liberté absolue du sujet.

Or, le caractère circulaire de la recherche ontologique nous permet de voir que, à proprement parler, cette recherche ne commence pas absolument ; bien plutôt, elle a

⁵² Cet exposé a été d'abord traduit en espagnol et publié dans une revue argentine : Emmanuel Levinas, « La ontologia en lo temporal según Heidegger », in *Sur*, n°167, septembre 1948. La version française parut dans la première édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (in EDE, pp.111-128).

⁵³ EDE, 116. Nous soulignons.

⁵⁴ EDE, 116.

⁵⁵ Il est intéressant de noter que, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger a quant à lui recours à *Phèdre* (249b5-c6) et *Phédon* (72e), pour rapprocher le questionnement ontologique de la réminiscence platonicienne, dans la mesure où ce questionnement « doit nécessairement prendre la forme d'un retour à ce qui auparavant et d'emblée a déjà été compris (den Charakter eines Zurückkommens auf das vormal schon und im vorhinein schon Verstandene) » (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p.463 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p.390). Ici comme ailleurs, tous les volumes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger sont désignés par le sigle « GA », suivi du numéro du volume correspondant. Concernant le « souvenir métaphysique (metaphysische Erinnerung) » et le caractère « a priori » de toute proposition ontologique, voir : Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp.144-146.

⁵⁶ EDE, 116.

toujours et déjà en quelque sorte commencé, dans l'exacte mesure où nous existons : « [n]ous ne commençons jamais, nous ne sommes jamais entièrement neufs devant notre destinée »⁵⁷, écrit Levinas. Il en conclut que :

« Le problème de l'ontologie n'est donc pas quelque chose qui flotte en l'air et vers quoi l'"esprit curieux" du philosophe se tourne à un moment donné. L'homme arrive à se le poser en raison de son existence même, du fait qu'il se trouve d'ores et déjà embarqué dans l'aventure de l'existence. Être pour l'homme c'est toujours avoir à être, saisir ou manquer ses pouvoir-être, c'est comprendre ou se demander : qu'est-ce qu'être ? »⁵⁸.

Outre le fait que l'ontologie heideggerienne a pour grand mérite de concrétiser la philosophie, elle réussit à fonder, d'après la citation, la nécessité existentielle pour le *Dasein* de s'ouvrir à la question de l'être, c'est-à-dire à la philosophie tout court. La question de l'être ne s'abandonne pas à l'« esprit curieux » du philosophe ; bien au contraire, elle n'est rien d'autre qu'une possibilité inhérente à l'existence du *Dasein*. De surcroît, ce dernier est en quelque sorte destiné à philosopher pour autant qu'il « existe ontologiquement »⁵⁹. À partir de là on peut comprendre ce que l'ontologie de Heidegger a d'avantageux par rapport à la phénoménologie de Husserl au sujet du commencement de la philosophie : non seulement elle *concrétise* le fait de philosopher, mais aussi et surtout le rend *nécessaire* sans cependant se réclamer de la liberté de la conscience comme l'a fait le Husserl des *Ideen I*.

c) « Exister, c'est philosopher »

Il ne faut cependant pas perdre ici de vue la chose suivante : dire que le *Dasein* « existe ontologiquement » ne revient pas à formuler qu'il se met toujours de manière explicite et authentique en rapport avec l'être. C'est bel et bien l'inverse : à savoir que

⁵⁷ EDE, 117.

⁵⁸ EDE, 117. Précisons au passage que l'expression « être embarqué » qui apparaît dans la citation renvoie à ce qu'on a coutume d'appeler le pari de Pascal : « [...] mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué » (Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma 418 ; Brunschvicg 233. Nous soulignons). Dans d'autres textes Levinas fait aussi référence à cette expression pour exprimer la *Geworfenheit* heideggerienne (cf. EDE, 104 ; MHO, 422, EN, 14, 15).

⁵⁹ EDE, 117.

le *Dasein* existe d'abord et le plus souvent d'une telle manière qu'il n'assume pas son existence comme la sienne. En réalité, sa « vocation à exister »⁶⁰ lui est masquée et, de la sorte, il « existe inauthentiquement »⁶¹. Dans cette mesure, le *Dasein* est d'abord et le plus souvent écarté de la philosophie en tant qu'explicitation du sens de l'être. Il en découle le rapport ambigu entre le *Dasein* et la philosophie : d'un côté, il se tient toujours à proximité de la philosophie, à tel point que son existence équivaut à celle-ci. De l'autre, il se trouve le plus souvent écarté de la philosophie dans son existence quotidienne. Face à cette ambiguïté portant sur la relation entre le *Dasein* et la philosophie, Levinas relève les deux points suivants.

Premièrement, l'analyse du *Dasein* dans sa « banalité quotidienne » est elle-même *guidée* par l'« intérêt ontologique »⁶² ; *guidée*, parce que l'existence inauthentique est elle-même « un mode d'existence du *Dasein* – c'est-à-dire une manière d'assumer la possibilité d'exister – une manière de comprendre et de saisir le pouvoir être »⁶³. L'analyse existentielle de la banalité moyenne du *Dasein* est d'autant plus exigée que, dans sa quotidienneté, celui-ci comprend l'être, non pas à partir de sa propre existence, mais à partir des étants qui l'entourent, de sorte qu'il masque, occulte et altère à son insu la véritable compréhension de l'être⁶⁴.

Si la façon inauthentique d'exister est elle-même une possibilité inhérente à l'existence du *Dasein*, il s'ensuit, deuxièmement, que : « En fuyant, écrit Levinas, l'existence authentique vers ce que nous sommes "d'abord et le plus souvent" nous ne quittons [...] pas cette existence authentique »⁶⁵. De sorte qu'« il n'y a pas de fuite du cercle de l'existence authentique auquel tout se réfère »⁶⁶. Certes, afin d'accéder explicitement à l'existence authentique, il faudrait accomplir comme un « saut » ou comme une « transcendance », où s'effectue véritablement le « passage de la compréhension de l'étant ou vérité ontique à la compréhension de l'être ou vérité ontologique »⁶⁷. Mais ce « saut » ou cette « transcendance », loin d'être une espèce de

⁶⁰ EDE, 118.

⁶¹ EDE, 118.

⁶² EDE, 118.

⁶³ EDE, 118.

⁶⁴ Cf. SZ, 58.

⁶⁵ EDE, 118.

⁶⁶ EDE, 118.

⁶⁷ EDE, 119.

construction intellectuelle, est à son tour une possibilité de l'existence du *Dasein*. Par conséquent, la « fuite » ainsi que le « saut » se produisent tous les deux dans le « cercle de l'existence authentique auquel tout se réfère ». Il importe de comprendre que, si tout se réfère au cercle de l'existence, il n'y a qu'une *différence de degrés* entre les deux modes – authentique et inauthentique – de l'existence. Le *Dasein* ne saurait ni commencer absolument la philosophie, ni y échapper, pour autant qu'il existe. Voilà pourquoi Levinas soutient, de façon syllogistique en quelque sorte, que :

« Si l'ontologie ou la philosophie consiste à comprendre l'être au lieu de comprendre l'étant - la transcendance définit la philosophie. Philosophier, c'est transcender. Mais d'autre part, exister c'est transcender. Exister c'est philosopher. Le lien entre l'existence et la philosophie est donc des plus étroits. On ne peut plus dire *primum vivere...* La philosophie est la condition de la vie, elle en est l'événement le plus ultime »⁶⁸.

En affirmant qu'« [e]xister c'est philosopher », Levinas fait ressortir le lien intime entre l'existence du *Dasein* et la philosophie, et ce, sans doute plus audacieusement qu'auparavant. L'accentuation de la proximité entre l'existence et la philosophie peut se comprendre comme s'inscrivant dans le sillage de l'article de 1932. Pourtant, on a en même temps l'impression que, dans « L'ontologie dans le temporel », Levinas pousse à l'extrême son interprétation à propos de la concrétisation heideggerienne de la philosophie, en mettant en relief ce qui demeure encore implicite, tout du moins textuellement, dans le cadre de *Sein und Zeit*. Deux remarques découlent de ces propos. D'abord, c'est, disons-le par avance, le rapport intime entre l'existence du *Dasein* et la philosophie, qui constituera l'un des points de séparation entre ces deux philosophes.

⁶⁸ EDE, 119. Nous soulignons. La forme complète du précepte en latin cité par Levinas est la suivante : « *primum vivere deinde philosophari* » (vivre d'abord, philosopher ensuite). Levinas reprend cette expression dans l'article intitulé « De la description à l'existence », lorsqu'il tente, à travers son interprétation de Husserl et de Heidegger, de mettre en lumière ce qu'il en est de la figure du philosophe aussi bien dans la phénoménologie que dans la philosophie de l'existence : « [l]a philosophie ne tranche pas sur la vie, dans un instant privilégié, mais coïncide avec elle, elle est l'événement essentiel de la vie, mais de la vie concrète, de la vie qui n'enjambe pas ses limites. On ne peut plus dire *primum vivere deinde philosophari*, ni renverser ces termes. La philosophie elle-même est existence et événement » (Emmanuel Levinas, « De la description à l'existence », in EDE, p.138).

Nous y reviendrons plus tard. Ensuite, le fait que Levinas insiste sur l'intimité de l'existence et de la philosophie n'est ni gratuit ni arbitraire, dans la mesure où cela fait écho au cours de Heidegger du semestre d'hiver 1928/1929 à Fribourg, auquel Levinas avait assisté⁶⁹. Nous allons le passer en revue tout de suite.

Que la philosophie consiste à reprendre expressément ce qui est toujours et déjà mis en œuvre chez le *Dasein*, c'est en effet ce que Heidegger souligne avec force dans son cours publié sous le titre de *l'Introduction à la philosophie*. Tout au début de ce cours, le philosophe allemand dénonce une illusion fondamentale associée à la conception courante de l'introduction à la philosophie⁷⁰. Cette illusion consiste, selon lui, à présupposer l'extériorité du « débutant » par rapport à la philosophie. Le philosophe allemand lui oppose une thèse inverse, à savoir que nous n'avons pas besoin de l'introduction à la philosophie au sens courant du terme, car « nous, dit-il, sommes à l'intérieur de la philosophie, même si nous n'en savons rien expressément »⁷¹. Cette thèse se confirmera plus tard dans le même cours du point de vue de la *transcendance* inhérente au *Dasein*. On peut résumer la démonstration heideggerienne de la façon suivante⁷². Philosophier, c'est s'interroger sur l'être en transcendant expressément vers lui. Or, la transcendance constitue l'essence même de l'existence du *Dasein*. Exister signifie donc philosopher. Le *Dasein* fait de la philosophie (philosophiert), en tant qu'il existe en transcendant vers l'être.

Compte tenu de cette thèse de Heidegger avancée dans *l'Introduction à la philosophie*, il ne serait sans doute pas inexact de dire que, dans l'article de 1940,

⁶⁹ Cf. Jean Greisch, « Heidegger et Levinas : interprètes de la facticité », in Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, op. cit., p.185. Notons au passage que Jean Wahl a donné, entre janvier et juin 1946, à la Sorbonne, une série de cours entièrement consacrés à la lecture de *Einleitung in die Philosophie* de Heidegger dont l'édition allemande n'a pourtant été disponible que depuis 1996. Le cours de Wahl a été publié en 1998 par les soins de Jean Montenot (Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger : Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris, Le Livre de Poche, 1998). Selon l'éditeur de ce cours de Wahl, ce serait Alexandre Koyré qui aurait apporté une série de copies du cours de Heidegger en France dès 1929 (*ibid.*, Avant-propos, p.9 note 2). En ce qui concerne le « rôle d'éveilleur » de Wahl dans la diffusion de la pensée de Heidegger en France notamment après la Guerre, voir : Dominique Janicaud, *Heidegger en France I : Récit*, Paris, Hachette Littératures, 2005, pp.94-98.

⁷⁰ Martin Heidegger, *GA 27 : Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 3

⁷¹ *GA 27*, 3.

⁷² *GA 27*, 213-214.

Levinas met en relief ce qui n'était que sous-entendu implicitement dans le livre de 1927, en prenant en considération la démarche heideggerienne après la parution de celui-ci. En effet, comme nous l'avons vu, Levinas fait allusion à la notion de « transcendance » qu'il définit comme le « passage de la compréhension de l'étant ou vérité ontique à la compréhension de l'être ou vérité ontologique »⁷³. La distinction entre la « vérité ontique (ontische Wahrheit) » et la « vérité ontologique (ontologische Wahrheit) » et la définition de la transcendance comme le passage de l'une à l'autre figurent précisément dans le cours *Introduction à la philosophie*⁷⁴. Et c'est à partir de la notion de transcendance que Levinas répète quasiment à la lettre la thèse que Heidegger avance à l'occasion du même cours, selon laquelle « [e]xister, c'est philosopher »⁷⁵.

Or on sait fort bien que Levinas en vient à instaurer une distance critique par rapport à Heidegger. Jacques Taminiaux montre bien que l'on peut discerner des germes de sa critique dès 1940, année où Levinas avait donné la conférence « L'ontologie dans

⁷³ Emmanuel Levinas, « L'ontologie dans le temporel », *art. cit.*, in EDE, p.119.

⁷⁴ GA 27, §28. Heidegger y définit la transcendance comme le « dépassement de l'étant en avançant (vorgängiges Übersteigen) » (GA 27, 206).

⁷⁵ EDE, 119. Notons au passage que Levinas a fait remarquer au même endroit que, si le point de départ de la recherche ontologique ne se trouve que dans le mode « inauthentique » de l'existence, il nous faudrait, pour mener à bien cette recherche, « accéder à une espèce de construction, accomplir comme un saut » (EDE, 119). Les termes tels que « construction » et « saut » apparaissent par exemple dans le *Kantbuch* : « Toutefois, comme la compréhension [...] n'est pas simplement un mode de connaissance mais, en premier lieu, un moment fondamental de tout exister, l'accomplissement explicite du projet, surtout s'il s'agit de la compréhension ontologique, est inévitablement construction » (Martin Heidegger, GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, pp.232-233 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 2011, pp.288-289. Nous soulignons). Quelques lignes plus loin, Heidegger précise que : « Construire signifie [...] que l'on projette en s'assurant au préalable de l'*orientation* et de l'essor du projet (Absprung des Entwurfs) » (GA 3, 233 ; tr. fr., 289). Dans « De la description à l'existence », Levinas évoquera « le terme hardi de "construction phénoménologique » auquel Heidegger a recours (EDE, 134). « Hardi », parce que la « construction » est pour la phénoménologie husserlienne un terme non-phénoménologique et même négatif dans la mesure où elle vise à inventer quelque chose en sautant le monde de la vie, tandis que Heidegger emploie ce terme, contrairement à Husserl, comme ce qui constitue, avec la « réduction » et la « destruction », l'un des trois moments de la méthode phénoménologique (GA 24, 28-32 ; tr. fr., 39-42). Tout cela nous porte à croire que Levinas se tient au courant de la démarche heideggerienne juste après la parution de *Sein und Zeit*. Il y a une chose sûre et certaine : à savoir que, dans une note de bas de page apparaissant dans la première édition de « Martin Heidegger et l'ontologie » en 1932, Levinas mentionne les travaux suivants de Heidegger comme ses « œuvres principales » : à savoir, *Sein und Zeit*, *Vom Wesen des Grundes*, *Kant und das Problem der Metaphysik* et *Was ist Metaphysik ?* (MHO, 395, note 1).

le temporel »⁷⁶. Le témoignage personnel de Jean Wahl, qui avait invité Levinas à donner cette même conférence, va dans le même sens. Dans une note de bas de page de son livre, publié en 1944, Wahl écrit que Levinas, « un disciple de Heidegger », « se sépare aujourd'hui de son maître »⁷⁷.

Il est donc judicieux et juste d'en inférer que notre philosophe se démarque de la pensée de Heidegger *avant* la fin de la Guerre. Sans nous attarder ici sur le récit méticuleux du cheminement de la genèse de la critique de Levinas envers Heidegger⁷⁸, nous nous contenterons d'examiner la manière dont Levinas en viendra à se séparer de Heidegger au sujet du commencement de la pensée. L'hypothèse que nous voudrions soutenir est que cette séparation s'est accomplie en passant par les trois moments suivants, à savoir : a) *La séparation de la vie de l'existence*, b) *La séparation de la philosophie de l'existence*, c) *La séparation de la vie de la philosophie*. Émettons quelques remarques préliminaires à cette hypothèse pour l'intelligibilité de notre parcours ultérieur.

D'abord, il s'agit avant tout de prêter attention à l'introduction du concept de « vie » en tant que « jouissance » dans la philosophie de Levinas. Elle est d'autant plus décisive que Heidegger, quant à lui, passe quasiment sous silence dans *Sein und Zeit* le problème de la « vie », en suggérant seulement que cette dernière est accessible sur la voie d'« une interprétation privative » à partir de l'« ontologie du *Dasein* »⁷⁹. Or le concept de vie est davantage mis en avant dans la philosophie de Levinas après la Guerre. Il s'agit là de dégager la *vie* du « souci ontologique » pour mettre en lumière sa signification irréductible à *l'existence*. Cette tentative lévinassienne se concrétise à travers la mise en question du concept de l'être-au-monde chez Heidegger, à laquelle Levinas s'attache dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le Temps et l'Autre*.

⁷⁶ Jacques Taminiaux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in Catherine Chalié et Miguel Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Herne, 1991, pp.275-284.

⁷⁷ Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éditions de la Bacconière, 1944, p.28, note 1. Notons au passage que, dans *Totalité et infini*, Levinas fera référence à cet ouvrage à propos du terme « trans-ascendance » (TI 24, note 1).

⁷⁸ En ce qui concerne la genèse de la critique lévinassienne envers Heidegger, voir aussi : Joëlle Hansel « Levinas et Heidegger : aux origines de la critique », in Marie-Anne Lescourret (dir.), *La dette et la distance : De quelques élèves et lectures juifs de Heidegger*, Paris, Éditions de l'Éclat, pp.167-183.

⁷⁹ SZ, 50. Cf. SZ, 194.

Ensuite, le deuxième moment figure dans la critique lévinassienne du « primat » de l'ontologie, en particulier, de la compréhension de l'être. Il s'agit de l'article datant de 1951, intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale ? ». Les enjeux de cet article consistent, selon nous, à délivrer la philosophie de l'existence, et non à renverser tout simplement le primat entre l'éthique et l'ontologie.

Enfin, le troisième moment se fait jour à travers la série des conférences qui se sont tenues au Collège philosophique en février 1950, à savoir « Les Nourritures » et « Les Enseignements ». S'inscrivant dans le sillage de la théorie de la jouissance présentée dans *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*, ces deux conférences nous montrent clairement la position de Levinas, selon laquelle la vie se sépare, non seulement de l'existence, mais aussi de la philosophie. Et c'est précisément après avoir établi l'indépendance de la vie que Levinas conceptualise à nouveau l'enseignement : c'est, disons-le dès maintenant, l'enseignement qui vient combler l'abîme entre la vie et la philosophie.

Dans ce qui suit, nous examinerons tout d'abord le premier moment.

2) La séparation de la vie de l'existence : la vie comme jouissance

a) Le monde soumis à la finalité ontologique du *Dasein*

Pour aller d'emblée à l'essentiel, nous commencerons par citer les phrases suivantes tirées de *De l'existence à l'existant* :

« Dans la tentative de séparer la notion du monde de la notion d'une somme d'objets, nous voyons volontiers l'une des plus profondes découvertes de la philosophie heideggerienne. Mais pour décrire l'être-dans-le-monde, le philosophe allemand a précisément fait appel à une finalité ontologique à laquelle il subordonne les objets dans le monde. En apercevant dans les objets le "matériel" – dans le sens où l'on parle de "matériel de guerre" – il les a englobés dans le souci d'exister [...] »⁸⁰.

Il n'est pas malaisé de trouver dans cette citation une évaluation équivalente de Levinas par rapport à la notion heideggerienne de monde. D'une part, notre philosophe fait

⁸⁰ EE, 64-65. Nous soulignons.

grand cas de cette notion, dans la mesure où elle nous délivre de la conception habituelle du monde comme « somme d'objets ». Le monde est, selon Heidegger, une sorte d'horizon toujours et déjà présupposé, depuis lequel seulement l'étant peut apparaître au *Dasein*⁸¹. Mais, d'autre part, Levinas prend une distance critique par rapport au concept de monde chez Heidegger, du fait que le monde est structuré à partir de la « finalité ontologique » du *Dasein*. Passons brièvement en revue l'argument de Heidegger à cet égard.

D'après *Sein und Zeit*, « l'étant qui fait de prime abord rencontre »⁸² au monde n'est ni objet de la connaissance théorique, ni ce qu'on appelle « chose » ; il apparaît, non pas dans son rapport aux yeux qui le regardent impassiblement, mais dans celui à la main qui s'en sert. Il se trouve, dans un sens très large, « à portée de la main (zuhanden) ». Déclarer que l'étant intramondain apparaît comme l'étant-à-portée-de-la-main (Zuhandenes), revient à dire que le « pour... (Um-zu...) » (pour écrire, pour s'asseoir, pour travailler, etc.) constitue essentiellement son être. C'est pour cette raison que Heidegger appelle « outil (*Zeug*) »⁸³ cet étant qui fait rencontre au monde.

Il n'est toutefois pas exact de dire qu'il existe un seul outil, isolé d'autres outils car le « pour... » constitutif de l'être de l'outil implique « un renvoi »⁸⁴ à quelque chose d'autre. En d'autres termes, l'outil a en lui-même le « caractère de la référence (*Verwiesenheit*) », dans la mesure où il est « référé à quelque chose »⁸⁵. De sorte que la manière d'être de l'étant à-portée-de-la-main peut s'exprimer comme suit : « Avec lui, il retourne de quelque chose (Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden) »⁸⁶. La « tournure (*Bewandtnis*) » constitue donc l'être de l'outil. Plus précisément, ce dernier apparaît comme tel à partir du complexe de tournure des outils : « [*d*]e quoi, écrit Heidegger, retourne-t-il avec un étant à-portée-de-la-main, cela est à chaque fois prétracé à partir de la totalité de tournure (*Bewandtnisganzheit*) »⁸⁷.

⁸¹ « Le monde, nous l'avons toujours déjà "présupposé" au cours de notre interprétation de cet étant intramondain. Or un assemblage de cet étant ne saurait produire pour somme quelque chose comme le "monde" » (SZ, 72).

⁸² SZ, 66.

⁸³ SZ, 68.

⁸⁴ SZ, 68.

⁸⁵ SZ, 84.

⁸⁶ SZ, 84.

⁸⁷ SZ, 84.

Toutefois, la « totalité de tournure » n'existe pas en soi. Heidegger précise qu'elle renvoie à « un pour-quoi avec lequel il *ne* retourne plus de *rien* »⁸⁸. Autrement dit, elle se réfère en dernière instance au « "pour-quoi" primaire », ou encore, à l'« en-vue-de-quoi authentique et unique », qui est précisément l'être du *Dasein*⁸⁹. Aussi le monde est-il structuré à partir de cet « en-vue-de-quoi authentique et unique » de l'être du *Dasein*.

Revenons-en à la citation de Levinas. Ce qu'il entend par la « finalité ontologique » est l'enchaînement structurel des outils, dont le « pour-quoi primaire » est l'être du *Dasein*. Suivant cette finalité ontologique, l'étant-à-portée-de-la-main renvoie à l'être du *Dasein*, de façon à être englobé dans son « souci d'exister ». Cependant, il ne s'agit pas pour Levinas de faire ressortir le caractère exclusivement *égoïste* du *Dasein*, qui s'emparerait de tous les étants concernés à dessein de son être⁹⁰ ; ce qui compte pour lui, c'est de mettre en scène ce qui échappe à la structuration du monde depuis la finalité ontologique.

Il mérite d'être souligné ici que, dans la même citation, Levinas va jusqu'à remplacer l'outil heideggerien par le « "matériel" – dans sens où l'on parle de "matériel de guerre" »⁹¹. Le matériel désigne un étant qui *ne* relève *que* de l'ordre de la finalité, de

⁸⁸ SZ, 84.

⁸⁹ SZ, 84.

⁹⁰ En insistant sur la *neutralité* du *Dasein*, Heidegger refuse manifestement ce type d'interprétation : « L'énoncé de cette thèse que le *Dasein* existe à dessein de soi ne renferme aucun but égoïste d'ordre ontique [...]. On n'a le droit de voir dans la thèse énoncée plus haut ni un isolement solipsiste du *Dasein*, ni son exaltation égoïste. Tout au contraire, elle fournit la condition à laquelle il est possible que le *Dasein* puisse se comporter, ou bien "de façon égoïste", ou bien "de façon altruiste" » (Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in Martin Heidegger, GA 9 : *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p.157 ; « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », in *Questions I et II*, tr. fr. par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 2010, tr. fr., p.133. Nous soulignons).

⁹¹ Il nous semble qu'en superposant l'outil au matériel, Levinas essaie de souligner, hyperboliquement sans doute, des conséquences de la conception *purement* ontologique du monde chez Heidegger. La conséquence la plus sérieuse qui en découle, c'est la « lutte pour la vie », entendue comme la « [l]utte de l'être déjà existant pour la prolongation de cette existence » (EE, 29-30). Concernant la description lévinassienne de l'être *selon* la guerre, on lira avec profit les deux études remarquables de François-David Sebbah : François-David Sebbah, « C'est la guerre », in *Cités*, n°25, 2006, pp.41-54 ; *Id.*, « Décrire l'être comme guerre », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, 2007, pp.139-155. Pour ce qui est du rôle qu'aurait pu jouer l'« expérience de la guerre » dans la formation de la philosophie de Levinas, voir : Stéphane Mosès, « De Rosenzweig à Levinas :

l'utilité ou de l'ustensilité. Son être entier se détermine au regard de celui qui s'en sert et de ce à quoi il sert. Les enjeux de la critique lévinassienne consistent en ceci que tous les rapports entre moi et ce qui m'apparaît au monde n'entrent pas nécessairement dans l'ordre de la finalité ontologique. Par exemple, « [l]a formule " la maison est un outil d'habitation" est manifestement fausse »⁹². De même, « dire que le vêtement est pour se couvrir ce n'est pas saisir ce par quoi le vêtement arrache l'homme à son humilité d'être »⁹³. La maison et le vêtement ne *sont pas en vue de* quelque chose d'autre, mais sont eux-mêmes des « fins »⁹⁴. Levinas en conclut que, ce qui passe sous silence dans la conception heideggerienne du monde, c'est « le caractère essentiellement laïc de l'être dans le monde et la sincérité de l'intention »⁹⁵. Il en résulte la nécessité de concevoir, autrement que Heidegger, la manière d'exister dans le monde et le rapport que l'on entretient avec le monde.

b) La vie comme jouissance

En ce qui concerne le rapport au monde, il s'agit pour Levinas de montrer que le monde des outils n'est pas à la base ultime de notre relation au monde et, corrélativement, que la « préoccupation (Besorgen) » n'est pas la modalité fondamentale consistant à se rapporter aux étants dans le monde. Pour ce faire, le philosophe essaie de décrire la dimension de la *vie irréductible à l'existence* à partir de la notion d'« intention » au sens de « désir »⁹⁶. L'exemple privilégié afin de décrire ce rapport est la « nourriture »⁹⁷. Irréductible au carburant qui maintient la vie, la nourriture nous est donnée dans la vie quotidienne en dehors de la finalité ontologique. En effet, tout comme nous respirons pour respirer, nous mangeons pour manger : « Il, écrit Levinas, n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il

philosophie de la guerre », in Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre : Trois études sur Levinas*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004, pp.19-46.

⁹² EE, 65.

⁹³ EE, 65. Précisons que, dans *De l'existence à l'existant*, la « maison » apparaît comme un exemple parmi d'autres, tandis que, dans *Totalité et infini*, elle sera privilégiée au point de constituer l'être même du moi comme, pour ainsi dire, un existentiel.

⁹⁴ EE, 65.

⁹⁵ EE, 65. Nous soulignons.

⁹⁶ Le terme « désir » employé dans *De l'existence à l'existant* est à distinguer du « désir métaphysique » dont parlera Levinas dans *Totalité et infini*. Il renvoie bien plutôt au « besoin » dans le livre de 1961.

⁹⁷ EE, 65-67.

n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité est contenue dans l'aliment »⁹⁸. Ce que Levinas a appelé la « sincérité » de l'intention consiste ainsi dans la relation entre le désir et le désirable sans l'« en vue de quelque chose ». Dans *De l'existence à l'existant*, la nourriture est considérée comme un exemple parmi d'autres, alors que, dans *Le Temps et l'Autre*, Levinas va plus loin, en affirmant que le monde qui nous est donné est un « ensemble de nourritures »⁹⁹. Le terme « nourriture » est ainsi poussé jusqu'au concept qui caractérise ce qui nous est d'emblée donné au monde. En fonction de cette conceptualisation de la nourriture, Levinas en vient à décrire la relation avec l'étant intramondain en termes de « jouissance »¹⁰⁰. Cette dernière est déterminée comme la « vie de l'homme » qui « ne va pas au-delà des objets qui le remplissent ». En ce sens, la jouissance est, pour ainsi dire, l'état de gratuité totale, dans la mesure où elle ne renvoie à rien d'autre. C'est à ce titre que Levinas soutient la primordialité du monde des nourritures par rapport à celui des outils. Dans la même ligne d'idée, il développera plus rigoureusement la théorie de la jouissance dans la deuxième partie de *Totalité et infini*.

Levinas entreprend ainsi de dissocier la « vie » de l'« existence » à travers la réflexion sur la dimension de la jouissance irréductible au souci d'exister. La relation avec la nourriture se qualifie de « sincère », puisqu'elle ne se soucie pas de l'« en vue de quelque chose ». Et c'est la sincérité de la jouissance qui dessine le rapport premier au monde du point de vue de la vie.

c) La vie en retrait de l'existence

Rappelons ici que Levinas a parlé du « caractère essentiellement laïc de l'être

⁹⁸ TA, 45. Nous soulignons.

⁹⁹ TA, 45.

¹⁰⁰ TA, 46. Il est vrai que Levinas emploie le terme « jouissance » également dans *De l'existence à l'existant* quand il s'agit de la manière de se rapporter à l'objet à travers l'intention. Cette dernière ne s'attache pas sans réserve à l'objet, mais s'y rapporte tout en maintenant une certaine distance. Cette manière spécifique de se rapporter à l'objet avec une distance – que Levinas qualifie de « possession » – permet de « distingue[r] précisément l'intention de la jouissance » (EE, 72). Mais, à notre connaissance, le terme « jouissance » n'apparaît que trois fois dans ce livre (EE, 36, 37, 72), ce qui nous permet de dire que le concept de jouissance n'y est pas encore bien conceptualisé. Levinas en viendra à élargir la notion de jouissance, allant jusqu'à désigner la modalité fondamentale de la vie sensible dans *Totalité et infini*, en passant par *Le temps et l'autre* et la conférence intitulée « Les Nourritures ». Nous y reviendrons plus tard.

dans le monde ». Si l'être dans le monde se conçoit en termes de vie sans l'en vue de quelque chose, sa manière d'« exister » consiste, bien que paradoxalement, à « s'arracher aux dernières implications de l'instinct d'exister », ou encore, à être « relâché » du souci d'exister¹⁰¹. Il s'avère que nous vivons dans le monde d'une manière foncièrement « laïque » au sens où nous pouvons nous libérer de l'existence, ou, si l'on peut dire, l'« oublier »¹⁰².

Cependant, d'après Levinas, l'arrachement à l'existence n'est ni la « chute » ni le mode « non-authentique » de l'existence¹⁰³. Il s'agit d'un événement positif, dans la mesure où il nous fournit la « possibilité d'exister en retrait de l'existence »¹⁰⁴, ce qui explique le caractère ambivalent de la vie en tant que jouissance par rapport à l'être : la jouissance est d'un côté « une manière d'être »¹⁰⁵. De l'autre, la manière d'être de la jouissance est libérée du souci d'exister, c'est-à-dire du plan purement et simplement ontologique. La séparation de la vie de l'existence ne signifie pas la vie sans l'existence – ce ne serait là qu'un contresens pur et simple ; c'est bien plutôt une manière d'être sans avoir le souci ontologique d'exister.

Nous avons vu plus haut que Levinas met en valeur l'enracinement de la philosophie dans l'existence dans son interprétation de Heidegger. Or, si la vie est séparée de l'existence, elle devrait en bonne logique également l'être de la philosophie, dans la mesure où celle-ci s'ancre dans l'existence. Comme nous le verrons plus tard, la rupture entre la vie et la philosophie devient de plus en plus manifeste en fonction de l'approfondissement de la théorie levinassienne de la jouissance. Quoi qu'il en soit, des questions ne peuvent manquer d'émerger ici : quel serait le lien entre la vie et la philosophie, si elles se séparent l'une de l'autre ? L'ouverture de la vie à la philosophie serait-elle tributaire de la liberté de la théorie ? Ne serait-ce qu'un recul vers la position déjà dépassée par Heidegger ? Mais la philosophie de Levinas ne se nourrit-elle pas à la fois d'« un besoin profond de quitter le climat » de la philosophie de Heidegger et de la

¹⁰¹ EE, 68.

¹⁰² Levinas utilise ce verbe quand il met en lumière l'événement du surgissement de la conscience : « La conscience a paru trancher sur *l'il y a* par sa possibilité de l'oublier et de le suspendre – par sa possibilité de dormir » (EE, 115. Nous soulignons). Levinas essaie ainsi de présenter l'oubli de l'être d'une autre manière que le fait Heidegger.

¹⁰³ EE, 69.

¹⁰⁴ EE, 70. Nous soulignons.

¹⁰⁵ TA, 46.

« conviction » qu'il n'est plus possible de sortir vers une philosophie pré-heideggerienne ¹⁰⁶ ? Telles sont les questions engendrées par la tentative lévinassienne de séparer la vie de l'existence, qui aurait pour conséquence de rompre le lien entre la vie et la philosophie.

Venons-en maintenant au deuxième moment de la critique lévinassienne envers Heidegger, à savoir, à la séparation de la philosophie de l'existence. Il s'agit de mettre en cause la modalité de la philosophie considérée comme enracinée dans l'existence. Dans ce qui suit, nous nous focaliserons sur la lecture de l'article « L'ontologie est-elle fondamentale ? », afin de montrer comment Levinas se démarque de Heidegger sur ce point.

3) La séparation de la philosophie de l'existence dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? »

a) L'ontologie fondamentale et la *Fundamentalontologie*

Avant d'entrer dans le vif du sujet de l'article, il nous convient de prêter une attention particulière au titre même de l'article datant de 1951, à savoir : « L'ontologie est-elle fondamentale ? ». L'interrogation impliquée dans le titre de l'article ne va pas sans poser de problèmes cruciaux liés à l'interprétation lévinassienne de Heidegger.

Pour commencer, nous constatons que, dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? », Levinas ne donne pas de réponse claire à la question de savoir si l'ontologie s'avère fondamentale ou non. Compte tenu des arguments déployés, il ne fait cependant guère de doute que la réponse de Levinas est négative. En effet, il insiste sur l'idée que la relation avec autrui échappe au registre de l'ontologie¹⁰⁷, pour ensuite mettre en scène la « signification éthique d'autrui »¹⁰⁸. « L'ontologie est-elle fondamentale ? » est ainsi censé avoir pour objet la mise en relief de ce qui échappe à l'ontologie, en passant par la mise en cause de son caractère « fondamental ». Il en résulte l'aspect rhétorique du titre de l'article : à savoir que la réponse à la question est déjà impliquée dans la question elle-même.

¹⁰⁶ EE, 19.

¹⁰⁷ « La relation avec autrui n'est donc pas ontologie » (EN, 19).

¹⁰⁸ EN, 20.

En y regardant de plus près, on s'aperçoit pourtant que la thèse lévinassienne selon laquelle l'ontologie n'est pas fondamentale, ne va pas de soi, si elle a pour cible l'« ontologie » de Heidegger. En effet, l'expression de l'« ontologie fondamentale » renvoie évidemment à la *Fundamentalontologie* de *Sein und Zeit*. Dire que la relation avec autrui ne relève pas de l'ontologie, consiste à énoncer qu'autrui ne me concerne pas à partir de ma compréhension de son être. On est tenté de formuler que l'une des thèses principales de cet article consiste à dire que c'est parce que Heidegger a tort de considérer l'ontologie comme fondamentale qu'il ne parvient pas à accéder correctement à autrui.

Mais, s'il en était ainsi, la critique de Levinas ne ferait que reposer sur un certain malentendu concernant les enjeux philosophiques de ce philosophe allemand. L'ontologie n'est en effet pas fondamentale non plus pour Heidegger lui-même. Dans son étude précisément intitulée « L'ontologie n'est pas fondamentale »¹⁰⁹, Pascal David remet en cause le reproche de Levinas sous cet angle. Selon David, ce qui fait contresens dans la critique lévinassienne, c'est que la *Fundamentalontologie* n'est nullement considérée chez Heidegger comme fondamentale, parce qu'elle consiste à ébranler – ou *détruire* – le fond métaphysique de toute ontologie pour accéder de façon correcte et pertinente à l'être. Ce qui est pour Heidegger le plus « fondamental » – au sens de la « mise en lumière libérante d'un fond », et non pas de la « fondation déductive »¹¹⁰ –, c'est la question du sens de l'être¹¹¹. David en conclut ceci : « [...] l'ontologie fondamentale est la récusation expresse du caractère fondamental de l'ontologie, et inversement, c'est la récusation du caractère fondamental de l'ontologie qui, en 1927, amène l'auteur de *Sein und Zeit* à élaborer une ontologie fondamentale :

¹⁰⁹ Pascal David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, n°62, 1999, pp.37-58. Jean-François Courtine fait aussi remarquer ce point (Jean-François Courtine, *Levinas : La trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012, pp.18-19). À la différence de l'étude de Pascal David, Courtine se donne quant à lui pour tâche de reconstituer la théorie de l'avènement – ou l'hypostase – du sujet, telle qu'elle est développée aussi bien dans *De l'existence à l'existant* que dans *Le Temps et l'Autre*, comme l'« ontologie fondamentale de Levinas », sans s'attarder sur les contresens éventuels dans la tentative lévinassienne de récuser le caractère fondamental de l'ontologie.

¹¹⁰ « S'il ne peut y avoir en général de "cercle démonstratif" dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libérante d'un fond [aufweisende Grund-Freilegung] » (SZ, 8. Nous soulignons).

¹¹¹ Pascal David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », *art. cit.*, pp.37-40.

l'ontologie fondamentale n'a d'autre but [...] que de montrer le caractère non-fondamental de l'ontologie »¹¹².

Nous affirmons que nous rejoignons Pascal David à l'égard de ce qu'il déclare à propos de la philosophie de Heidegger ; mais nous ne le suivons pas en ce qui concerne son interprétation de la critique adressée par Levinas à Heidegger en 1951, et ce, pour les deux raisons suivantes :

Premièrement, comme le fait remarquer à juste titre Ernst Wolff¹¹³, Levinas ne soutient nulle part dans l'article en question que Heidegger ait déclaré que l'ontologie était fondamentale.

Plus importante, la deuxième raison réside en ceci que la lecture critique menée par David n'est au fond justifiée qu'à condition que ce qu'entend Levinas par l'ontologie soit identique à ce que comprend Heidegger par l'*Ontologie*. Toutefois cette identité est moins assurée qu'on ne le croit. Il n'est pas inutile de rappeler ici que, depuis « Martin Heidegger et ontologie » jusqu'à l'article datant de 1951, les textes de Levinas consacrés à la pensée de Heidegger renferment le terme « ontologie » dans leur titre. Cela est d'autant plus suggestif que Heidegger ne cesse quant à lui de faire des réserves sur le terme « ontologie », afin de distinguer de l'ontologie historiquement constituée et transmise la recherche du sens de l'être¹¹⁴. Étant donné qu'il est inconcevable que Levinas ne le sache pas¹¹⁵, il serait judicieux et juste d'en inférer un déplacement conceptuel dans sa réception de l'« ontologie » de Heidegger. Avant de conclure précipitamment à un contresens de la part de Levinas, la question essentielle consisterait à préciser le sens de ce qu'il entend par l'« ontologie » et par son caractère « fondamental ». Selon nous, c'est seulement par-là que nous pourrions comprendre l'intention de la critique lévinassienne du « primat » de l'ontologie.

¹¹² *Ibid*, p.40.

¹¹³ Ernst Wolff, *De l'éthique à la justice : Langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Dordrecht (The Netherlands), Springer, 2007, pp.30-31 note 100.

¹¹⁴ Tout au début du paragraphe 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger précise clairement que « le terme d'ontologie n'est appliqué à la présente recherche qu'en un sens formellement vaste » (SZ, 27). Concernant cette réserve faite par Heidegger à propos du titre « ontologie », on lira avec intérêt la remarque introductive qu'il donne au début de son cours du semestre d'été 1923, intitulé *Ontologie : Herméneutique de la facticité* (Martin Heidegger, GA 63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, pp.1-3 ; *Ontologie : Herméneutique de la factivité*, tr. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012, pp.15-18).

¹¹⁵ Cf. EDE, 99-100.

b) L'ontologie fondamentale et la question de l'être

Le problème central étant ainsi présenté, nous allons analyser en détail « L'ontologie est-elle fondamentale ? ». Dans le premier paragraphe de cet article, Levinas en fixe nettement et clairement l'objectif, à savoir qu'il s'agit de remettre en question le « primat de l'ontologie »¹¹⁶. Si l'ontologie n'est rien d'autre que *la* philosophie par excellence, la remise en cause du « primat de l'ontologie » nous conduit à remonter jusqu'à la « source »¹¹⁷ même de la philosophie. Dès les premières lignes de l'article, se fait ainsi jour l'écart considérable par rapport à « Martin Heidegger et l'ontologie » : en 1932, Levinas s'est attaché à montrer la nouvelle modalité de la philosophie, en se référant à la pensée de Heidegger, tandis qu'en 1951, il en vient à accéder à une autre modalité de la philosophie au moyen de la remise en question de cette même pensée. La critique du primat de l'ontologie a une portée aussi vaste que la conception même de la philosophie.

Une fois ceci établi, la tâche qui s'impose à nous ici consiste à clarifier ce que Levinas entend par le « primat de l'ontologie » et comment peut s'effectuer la remise en question de ce primat.

En se référant tacitement au paragraphe 3 de *Sein und Zeit*, Levinas commence par passer en revue le privilège accordé à l'ontologie par rapport à d'autres « disciplines de la connaissance »¹¹⁸. Dans le paragraphe, intitulé « La primauté ontologique de la question de l'être (Der ontologische Vorrang der Seinsfrage) », l'auteur de *Sein und Zeit* tire au clair la hiérarchisation des sciences. D'après lui, les sciences ontiques comme la biologie, la physique, et la science historique, présupposent l'ontologie régionale de chaque domaine de recherche. Et l'ontologie régionale renvoie, à son tour, à la recherche du sens de l'être en général, c'est-à-dire à ce qui sera qualifié dans le prochain

¹¹⁶ EN, 12.

¹¹⁷ EN, 12. Dans *Totalité et infini*, il le confirmera de nouveau, en faisant référence à l'article de 1951 : « Le primat de l'ontologie heideggerienne ne repose pas sur le truisme : "pour connaître l'étant, il faut avoir compris l'être de l'étant". Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec quelqu'un qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté » (TI, p.36. Le soulignement est de nous, alors que les mises en italique émanent du texte cité).

¹¹⁸ EN, 12.

paragraphe d'« ontologie fondamentale »¹¹⁹. La raison en est que, sans l'élucidation du sens de l'être, « *toute ontologie [...] demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre* »¹²⁰.

En reprenant à grands traits ces lignes du paragraphe 3 de *Sein und Zeit*, Levinas affirme que « [t]oute connaissance des rapports qui rattachent ou opposent les êtres les uns aux autres » repose sur la « compréhension du fait que ces êtres et ces rapports existent »¹²¹. La compréhension du fait que l'étant *est* constitue « l'une des plus lumineuses évidences »¹²². La tâche de l'ontologie ne consiste en rien d'autre que d'« [a]rticuler la signification de ce fait »¹²³. Il en découle le « primat de l'ontologie » par rapport à toutes les autres sciences. À savoir qu'articuler la signification du fait que l'étant *est*, « c'est, semble-t-il, édifier un savoir fondamental sans lequel toute connaissance philosophique, scientifique ou vulgaire demeure naïve »¹²⁴.

Il s'avère nécessaire d'émettre certaines remarques à cet égard. Dans un premier temps, il est vrai que Levinas a recours à une métaphore architecturale afin d'exprimer le primat de l'ontologie (« édifier un savoir fondamental [...] », disait Levinas). Mais, ce que Levinas entend par le primat de l'ontologie est le fait que *toute connaissance se ramène à la compréhension de l'être*. C'est-à-dire qu'il s'agit de la *réduction* de la connaissance à la compréhension de l'être, et non pas de la *fondation déductive* de toute connaissance depuis le sens de l'être.

Dans un second temps, il en ressort que ce que Levinas qualifie de primat de l'ontologie désigne une conception d'intelligibilité, selon laquelle la compréhension de l'être est un *fait ultime*, auquel toute connaissance se ramène et en deçà duquel on ne saurait remonter. Dès lors, la remise en question du primat de l'ontologie vise à éclairer une autre conception de l'intelligibilité.

Dans un troisième temps, les premières caractérisations du primat de l'ontologie nous permettent de voir ce que Levinas entend lui-même par le terme « ontologie ». Nous avons vu plus haut que l'ontologie se détermine d'abord comme ce qui a pour

¹¹⁹ SZ, 13.

¹²⁰ SZ, 11.

¹²¹ EN, 12. Nous soulignons.

¹²² EN, 12.

¹²³ EN, 12.

¹²⁴ EN, 12. Nous soulignons.

tâche d'« articuler la signification » du fait que l'étant *est*. Quelques lignes plus loin, Levinas distingue l'ontologie régionale de l'« ontologie, dite authentique »¹²⁵ ou de l'« ontologie fondamentale »¹²⁶. À la différence de l'ontologie régionale, l'« ontologie fondamentale » ou « authentique » est définie comme « la connaissance de l'être en général »¹²⁷, c'est-à-dire « l'intellection de l'être en général »¹²⁸. Ainsi, l'ontologie fondamentale, telle que Levinas la comprend dans l'article de 1951, se confond au fond avec l'*intellection de l'être en général*. En d'autres termes, se demander si l'ontologie est ou non fondamentale, revient, pour lui, à se demander si la quête de la signification de l'être en général s'avère ou non fondamentale. Il en découle que notre philosophe *assimile* l'« ontologie » à la tâche consistant précisément à ébranler la base même de toute ontologie, c'est-à-dire à la recherche du sens de l'être en tant que tel.

c) Le statut de l'analytique existentielle

Afin d'examiner de plus près cette assimilation effectuée par Levinas, il convient d'examiner comment il interprète le statut de l'*analytique existentielle* dans la question de l'être. Heidegger souligne que la recherche du sens de l'être ne saurait s'effectuer en se demandant ce qu'est l'être, mais qu'elle doit s'appuyer sur un seul étant pour lequel « il y va en son être *de* cet être (es [...] in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht) »¹²⁹. Que cet étant nommé *Dasein* implique en son être un rapport insigne à l'être renvoie au fait qu'il existe de façon à comprendre l'être. La première tâche qui s'impose à l'ontologie fondamentale consiste donc à élucider la structure ontologique sous-jacente à la compréhension de l'être chez le *Dasein*. Heidegger en conclut ceci : « Ainsi l'*ontologie fondamentale* [...] doit-elle être nécessairement cherchée dans l'*analytique existentielle du Dasein* »¹³⁰.

Levinas fait apparaître une sorte d'« ambiguïté »¹³¹ dans le lien intime et nécessaire entre l'ontologie fondamentale et l'analytique existentielle. D'une part, l'analytique existentielle n'a pas d'autre but que de mener à bien l'ontologie

¹²⁵ EN, 13.

¹²⁶ EN, 12.

¹²⁷ EN, 12. Nous soulignons.

¹²⁸ EN, 13. Nous soulignons.

¹²⁹ SZ, 12.

¹³⁰ SZ, 13.

¹³¹ EN, 14.

fondamentale. D'autre part, le fait que l'ontologie fondamentale fasse appel à l'existence du *Dasein* implique cependant le risque « de noyer l'ontologie dans l'existence »¹³². C'est-à-dire que l'ontologie fondamentale peut glisser vers ce qu'on appelle la « philosophie de l'existence »¹³³, malgré l'intention initiale de l'ontologie fondamentale. À cet égard, Levinas fait remarquer que le glissement vers la philosophie de l'existence est « la contrepartie – mais inévitable – »¹³⁴ de la conception même de l'ontologie chez Heidegger.

Face à cette ambiguïté, Levinas relève pourtant ceci : « Mais aussitôt la philosophie de l'existence s'efface devant l'ontologie »¹³⁵. Si celle-ci l'emporte, en dernière instance, sur celle-là, c'est parce que, selon Levinas, l'« existence s'interprète comme compréhension »¹³⁶. En d'autres termes, l'existence n'est comprise qu'« en fonction de son entrée dans l'"ouvert" de l'être en général »¹³⁷. La raison pour laquelle l'analytique existentielle s'incline devant l'ontologie fondamentale réside en ceci que l'existence n'est approchée qu'en fonction de la généralité de l'être. Levinas en conclut que l'« ontologie est l'essence de toute relation avec les êtres et même de toute relation dans l'être »¹³⁸.

Ainsi, l'analytique existentielle a pour destin de *s'effacer* face à l'ontologie fondamentale, telle que Levinas l'entend. L'attitude philosophique consistant à poser la compréhension de l'être comme base ultime de toute intelligibilité de l'existence était qualifiée par Levinas d'« ontologisme »¹³⁹. En réinventant à sa façon le terme « ontologisme » dont l'origine réside dans la théologie catholique de la seconde moitié du 19ème siècle, notre philosophe l'emploie, dans ses textes des années 30, afin de

¹³² EN, 14. Nous soulignons.

¹³³ EN, 14.

¹³⁴ EN, 14.

¹³⁵ EN, 15. Nous soulignons.

¹³⁶ EN, 15.

¹³⁷ EN, 15.

¹³⁸ EN, 15.

¹³⁹ EDE, 102, 104. Cf. Emmanuel Levinas, « De la description à l'existence », in EDE, p.148. Notons au passage que, en évoquant de nouveau le nom de Heidegger, Levinas utilisera plus tard l'expression « ontologisme effréné » pour caractériser une tendance majeure de la « philosophie contemporaine », consistant à « cherche[r] toute vérité dans l'Être – au point de situer dans l'Être la pensée au lieu de la lui opposer [...] » (Emmanuel Levinas, « A priori et subjectivité : À propos de la "Notion de l'A Priori" de M. Mikel Dufrenne », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, 1962, repris in EDE, p.250. Nous soulignons).

caractériser, non seulement les grandes lignes de la pensée de Heidegger, mais aussi toute pensée découlant de la philosophie occidentale¹⁴⁰. En l'occurrence, l'ontologisme équivaut au réductionnisme à la compréhension de l'être¹⁴¹. C'est-à-dire que ce terme exprime un principe inébranlable, selon lequel tout ce qui est pensable est ramené à la compréhension de l'être, laquelle est censée, quant à elle, *ne rien présupposer que soi*. Ainsi, l'ontologisme prétend recouvrir le champ de *Tout pensable*, si bien que Levinas a pu écrire, par exemple, que « l'idéalisme et le réalisme demeurent des ontologies »¹⁴². La remise en question de l'ontologisme consiste dès lors à dénoncer le caractère auto-fondateur de la compréhension de l'être, qui prétend ne présupposer rien d'autre que soi. Cette prétention n'est, aux yeux de Levinas, qu'un grand présupposé de l'ontologisme¹⁴³.

Par ailleurs, on peut constater que l'interprétation lévinassienne de la relation entre l'analytique existentielle et l'ontologie fondamentale se répercute sur son mode

¹⁴⁰ Il s'agit de l'article intitulé « De l'évasion » : « Et cependant, le progrès n'a pas amené la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être. [...] L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister. Principe plus impérieux encore que celui de la non-contradiction puisque le néant lui-même, dans la mesure où la pensée le rencontre, est revêtu d'une existence, et c'est bien sans restriction que l'on est obligé d'énoncer contre Parménide que le non-être est » (Emmanuel Levinas, « De l'évasion », in *Recherches philosophiques*, V, 1935-1936, repris in DE, p.124. Nous soulignons). En ce qui concerne la différence de sens entre l'ontologisme employé dans les textes consacrés à Heidegger et celui de « De l'évasion », nous renvoyons à l'étude minutieuse de Joëlle Hansel : Joëlle Hansel, « " L'être est " et " il y a " : autarcie et anonymat de l'être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas », in *Études phénoménologiques*, n°43-44, Bruxelles, Ousia, 2006, pp.65-68.

¹⁴¹ Voir la détermination de l'ontologisme dans l'article « Martin Heidegger et l'ontologie » : « Il est important de souligner cette réduction au temps, de tout ce qu'on serait tenté de nommer supratemporel, la réduction à l'existence de tout ce qu'on voudra appeler rapport. C'est là l'ontologisme fondamental de Heidegger qu'il nous importe de mettre en relief dans ce travail » (EDE, 102. Nous soulignons).

¹⁴² Emmanuel Levinas, « De la description à l'existence », in EDE, p.151. Nous soulignons.

¹⁴³ Nous songeons ici à un passage de *L'Étoile de la Rédemption* à propos de la caractérisation stylistique de l'idéalisme comme pensée du Tout : « Mais quand la philosophie nie l'obscur présupposé de toute vie, quand elle ne compte pas la mort pour quelque chose, mais qu'elle en fait un néant, elle éveille pour elle-même l'apparence de n'avoir aucun présupposé. En effet, toute connaissance du Tout a alors pour présupposé... rien » (Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, tr. fr. par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003, pp.21-22). Concernant ce passage de Rosenzweig, voir le commentaire éclairant proposé par Gérard Bensussan : Gérard Bensussan, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2009, pp.7-11). La référence à Rosenzweig est, nous semble-t-il, d'autant moins arbitraire que ces deux philosophes ont ceci en commun de dénoncer la pensée du Tout en dissociant la loi identitaire de l'être et de la pensée ou du concept.

d'emploi du terme « existence ». Jean-Michel Salanskis remarque à juste titre que, dès l'article « Martin Heidegger et l'ontologie », Levinas substitue parfois le mot *existence* au mot *être*, de telle façon que l'existence veut dire soit l'être dont il y va pour le *Dasein* en son être, soit l'être en général¹⁴⁴. La superposition de l'existence à l'être ne dérive aucunement d'une méconnaissance, ni d'un manque d'attention de la part de Levinas, pas plus qu'elle ne découle d'une chosification ou d'une réification subreptices, consistant à passer sous silence la différence entre l'être du *Dasein* et celui de la chose, entre l'existential et la catégorie. L'assimilation de l'existence à l'être atteste l'interprétation lévinassienne, selon laquelle, chez Heidegger, l'existence cède le pas à l'être en général de façon à le purifier des résidus « humains » en faveur de la généralité ou de la neutralité de l'être¹⁴⁵. En effet, Levinas affirme, à propos de la vérité de l'être, que : « Ce n'est pas parce qu'il y a l'homme qu'il y a vérité. C'est parce que l'être en général se trouve inséparable de son apérité – parce qu'il y a vérité, ou, si l'on veut, parce que l'être est intelligible qu'il y a humanité »¹⁴⁶.

À travers tout cela, nous pouvons mieux comprendre qu'avant la signification de la question lévinassienne consistant à savoir si l'ontologie est ou non fondamentale. Premièrement, en dépit de la référence explicite à la *Fundamentalontologie*, Levinas reprend à *sa façon* les termes « ontologie » et « fondamental » pour la formulation de la question « L'ontologie est-elle fondamentale ? », qui n'est rien d'autre que le résultat de la réflexion critique menée par Levinas sur la philosophie de Heidegger. Deuxièmement, si la réponse à cette question est négative, cela signifie que Levinas n'affirme pas que l'être en tant qu'être est *l'horizon ultime de toute connaissance*.

¹⁴⁴ Jean-Michel Salanskis, *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Paris, Klincksieck, 2015, pp.50-51. Didier Franck fait quant à lui remarquer l'assimilation des *existential* aux *catégories* dans la réception lévinassienne de Heidegger. Cette assimilation se fait particulièrement jour dans la conception du sujet en tant que « substance », comme « chose qui pense » dans *De l'existence à l'existant* (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, pp.76-77, p.94-95). En ce qui concerne la traduction du *Sein* par l'existence, Levinas explique, dans *Le Temps et l'Autre*, qu'il préfère cette traduction « pour des raisons d'euphonie » (TA, 24). Mais il nous semble que, loin d'être une préférence personnelle, la traduction de Levinas découle de son explication avec Heidegger.

¹⁴⁵ Comme le fait remarquer à juste titre Jean-Michel Salanskis, Levinas envisage pour sa part de réévaluer l'ontologie depuis le point de vue « humain » au sens lévinassien de ce terme (Jean-Michel Salanskis, *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, *op. cit.*, pp.52-53). En ce qui concerne la conception lévinassienne de l'ontologie, voir le cinquième chapitre de notre thèse.

¹⁴⁶ EN, 13.

Il reste à savoir comment l'ensemble de la critique de Levinas se trouvera justifié. Dans l'article datant de 1951, la remise en question du caractère « fondamental » de l'ontologie va de pair avec celle de la compréhension de l'être en tant que base de toute intelligibilité. C'est là qu'entre en scène la relation avec autrui qui ne relève pas de la compréhension. La signification éthique d'autrui est introduite, non afin de reprocher à l'ontologie de ne pas pouvoir saisir ce qui lui échappe malgré sa prétention d'être l'intelligibilité ultime, ni d'insister tout simplement sur le caractère incompréhensible d'autrui : elle est précisément exigée du fait de la possibilité même de la compréhension de l'être. Nous l'établirons dans ce qui suit.

d) Le pré-ontologique et l'ontologique

La critique de Levinas à l'égard de la compréhension de l'être porte sur son caractère fermé. À cet égard Levinas écrit ceci :

« Nous existons dans un circuit d'intelligence avec le réel – l'intelligence est l'événement même que l'existence articule. Toute incompréhension n'est qu'un mode déficient de la compréhension »¹⁴⁷.

Dans *Sein und Zeit*, Heidegger soutient que des comportements constitutifs de la recherche du savoir, tels que ceux consistant à viser, comprendre et concevoir, choisir, accéder, sont eux-mêmes des modes d'être du *Dasein*¹⁴⁸. Par exemple, la connaissance de l'objet intramondain est considérée à partir du mode d'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde¹⁴⁹.

Or, comme Levinas l'a également fait remarquer dans « L'ontologie et le temporel », l'« intelligence avec le réel » se produit sous la forme de cercle, car toute intelligence est l'événement même de l'articulation de l'existence que le *Dasein* comprend toujours et déjà. Qui plus est, le cercle d'intelligence est tenu pour fermé, dans l'exacte mesure où « [t]oute incompréhension n'est qu'un mode déficient de la

¹⁴⁷ EN, 15.

¹⁴⁸ SZ, 7.

¹⁴⁹ SZ, 61.

compréhension »¹⁵⁰. La circularité fermée de la compréhension se trouve particulièrement visible dans la structure du questionnement analysée dans le paragraphe 2 du *Sein und Zeit*. Après avoir montré trois articulations constitutives de la structure formelle du questionnement, qui sont le « *questionné (Gefragtes)* », l'« *interrogé (Befragtes)* » et le « *demandé (Erfragtes)* »¹⁵¹, Heidegger écrit à propos de la question de l'être que : « En tant que chercher, le questionner a besoin d'une orientation préalable à partir du cherché. Par suite, le sens de l'être doit nécessairement nous être déjà disponible d'une certaine manière »¹⁵². Bien que ne parvenant pas encore à saisir conceptuellement ce que l'être est, en un sens le *Dasein* connaît déjà la réponse à la question de l'être. Comprendre l'être, ne serait-ce que vaguement et insuffisamment, est un « fait (Fakutum) »¹⁵³ du *Dasein*. Mais le cercle de la recherche ontologique ne doit pas être qualifié de vicieux, car la compréhension de l'être est de plus en plus approfondie au fur et à mesure de son élucidation. Ce qui s'avère décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, mais de « s'y engager convenablement »¹⁵⁴.

On est en droit de se demander ici comment et à partir de quoi *commence* cette explication de la compréhension à l'intérieur du cercle fermé. L'essentiel pour Levinas, est que la compréhension ne cesse de s'exposer à la possibilité de manquer d'« orientation »¹⁵⁵ directrice, suivant laquelle la quête du sens de l'être pourrait

¹⁵⁰ En ce qui concerne l'expression « mode déficient », voir les phrases suivantes extraites du paragraphe 32 de *Sein und Zeit* : « Dans le pur regard qui fixe, l'avoir-devant-soi-sans-plus-quelque-chose (das Nur-noch-vor-sich-Haben von etwas) est présent, en *tant que ne-plus-comprendre*. Cette saisie-comme-libre (dieses als-freie Erfassen) est une privation du voir *purement et simplement* compréhensif, elle n'est pas plus originaire que lui, mais en dérive » (SZ, 149. Nous soulignons). Notons au passage que, dans « L'ontologie dans le temporel », Levinas a déjà mis l'accent sur le caractère circulaire et fermé de la compréhension chez Heidegger : « Nous sommes d'ores et déjà dans un circuit d'intelligence avec le réel. Et rien ne peut y échapper. Toute incompréhension, tout ce qu'on pourrait appeler "le heurt de l'irrationnel" est un mode déficient de la compréhension. La compréhension rend possible et – chose essentielle – nécessaire l'incompréhension elle-même. Soulignons dès maintenant cette notion de "mode déficient", une des plus caractéristiques de la dialectique heideggerienne et qui tient à son intuition fondamentale du circuit fermé de la compréhension » (EDE, 112).

¹⁵¹ SZ, 5.

¹⁵² SZ, 5.

¹⁵³ SZ, 5.

¹⁵⁴ SZ, 153.

¹⁵⁵ Dans sa note inédite, censée avoir été rédigée durant la première moitié des années 1950, Levinas écrit en effet ceci : « Chez Heidegger – pensée de l'être – pas d'orientation! » (Œuvres 1, 303. Nous soulignons). Concernant ce point, nous le devons à Bernhard Casper qui en fait la remarque dans son article suivant : Bernhard Casper, « "Salut n'est pas l'être" : Pour

commencer, de sorte qu'elle n'est pas à même d'assurer la recherche du sens de l'être. Comme nous l'avons vu plus haut, Levinas avait auparavant mis en valeur la *nécessité* existentielle pour le *Dasein* de s'ouvrir à la question de l'être. Toutefois, il en vient à affirmer que Heidegger élucide bel et bien la *nécessité en droit* de se poser la question de l'être, tandis qu'il ne réussit pas à clarifier le commencement *en fait* de ce questionnement.

En effet, c'est une chose que la question de l'être puisse s'éveiller à un moment donné en le *Dasein* ; il en est autrement que celui-ci soit capable de s'ouvrir effectivement à cette question. Si l'interrogation sur l'être n'est que l'événement même que l'existence articule, elle s'avère tributaire de l'auto-déploiement de l'être, auquel l'*interrogé* appartient lui-même. C'est sans doute pour cela que Levinas passe quasiment sous silence la distinction entre le *pré-ontologique* et l'*ontologique*. D'après *Sein und Zeit*, que le *Dasein* existe de façon à comprendre l'être, signifie qu'il « est ontologiquement »¹⁵⁶. Cela ne signifie pas pour autant qu'il reprend expressément la question de son être même dont il y va pour lui en son être. En ce sens, le *Dasein* est « pré-ontologiquement »¹⁵⁷. Être ontologiquement est une chose, élaborer expressément une ontologie pour mener à bien la question de l'être en est une autre. Dans « Martin Heidegger et l'ontologie », Levinas relève à juste titre que la distinction entre la compréhension pré-ontologique de l'être et celle ontologique ne doit pas être réduite à la différence entre la connaissance claire et obscure. La raison en est que le passage de la compréhension pré-ontologique à celle ontologique « atteint l'être même de l'homme »¹⁵⁸, si bien que le passage entre ces deux modes de compréhension n'est rien d'autre que le « drame fondamental de l'existence humaine »¹⁵⁹. Ainsi, la question de l'être a ceci de singulier que l'interrogé (le *Dasein*) est *affecté* par le questionné (l'être) dans

comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autre inédits* », in Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini, op. cit.*, pp.222-223.

¹⁵⁶ SZ, 12.

¹⁵⁷ SZ, 12.

¹⁵⁸ MHO, 403. Nous soulignons. Dans la version abrégée et modifiée de cet article, Levinas substitue le verbe « concerner » au verbe « atteindre » : « elle [la différence entre les modes, explicite et implicite de comprendre] concerne l'être même de l'homme » (EDE, 83. Nous soulignons).

¹⁵⁹ MHO, 403.

son questionnement¹⁶⁰. C'est pour cette raison que la question de l'être est irréductible à une question théorique parmi d'autres. En revanche, dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? », Levinas n'hésite pas à déclarer que « [t]out l'homme est ontologie »¹⁶¹, sans mentionner la distinction entre le pré-ontologique et l'ontologique. Si tout l'homme est ontologie, c'est que « son œuvre scientifique, sa vie affective, la satisfaction de ses besoins et son travail, sa vie sociale et sa mort » ne fait qu'« articuler [...] la compréhension de l'être ou la vérité »¹⁶². Tous les moments constitutifs de l'existence de l'homme renvoient en dernière instance à un seul horizon ultime de la compréhension de l'être. Ce qui revient à dire qu'ils ne sont que des conséquences d'un même processus du train de l'être. Dès lors, la différence entre le pré-ontologique et l'ontologique se réduit à une différence de degrés, malgré l'écart considérable entre eux deux. Même si la compréhension pré-ontologique oublie, dissimule et déguise l'être, elle n'est possible que par l'œuvre même de l'être. Le pré-ontologique et l'ontologique ont donc ceci en commun qu'ils participent de l'être en général. En disant que « tout l'homme est l'ontologie », Levinas relativise au fond la distinction entre le pré-ontologique et l'ontologique, en soulignant qu'ils émanent du même processus de l'être en général.

À travers la remise en cause du concept heideggerien de la compréhension de l'être, Levinas soutient, en guise de conclusion, que « la compréhension, chez Heidegger, rejoint la grand tradition de la philosophie occidentale »¹⁶³, malgré sa «

¹⁶⁰ « L'être-affecté essentiel du questionner par son questionné (Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten) appartient au sens le plus propre de la question de l'être » (SZ, 8. Nous soulignons). En ce qui concerne le terme allemand « Betroffenheit », Martineau propose de le traduire par « concernement » et Vezin, par « atteint » (*Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, *op. cit.*, p.33). Dans son cours de Marbourg du semestre d'été 1925, Heidegger a déjà souligné ce caractère essentiel de l'être-affecté que détient la question de l'être : « Élaborer la problématique du sens de l'être veut dire : mettre au jour le questionnement comme un étant, c'est-à-dire mettre au jour le *Dasein* lui-même [...]. Le questionnement est également affecté par son demandé (Das Fragen ist hier von seinem Erfragten her selbst mitbetroffen) dans la mesure où le questionnement se pose sur l'étant et où le questionnement est lui-même un étant. Cet être-affecté de l'étant questionnant par le demandé (Diese Betroffenheit des fragenden Seienden vom Erfragten her) appartient au sens le plus propre de la question de l'être elle-même » (Martin Heidegger, GA 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979, p.200 ; *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p.218).

¹⁶¹ EN, 13.

¹⁶² EN, 13.

¹⁶³ EN, 16.

rupture avec la structure théorique de la pensée occidentale »¹⁶⁴, notamment avec « l'intellectualisme classique »¹⁶⁵. Le rapport à l'étant n'est possible qu'à partir de l'ouverture préalable de l'être qui n'est pas lui-même un étant. Il en résulte que « l'intelligence de l'étant consiste [...] à aller au-delà de l'étant – dans l'*ouvert* précisément – et à l'apercevoir à *l'horizon de l'être* »¹⁶⁶. Ce qui signifie précisément que, « comprendre l'être particulier, c'est déjà se placer au-delà du particulier »¹⁶⁷. C'est en ceci que réside l'homogénéité structurelle entre la compréhension au sens de Heidegger et le connaître en général. En ce sens, Heidegger est, aux yeux de Levinas, l'héritier de « la vénérable tradition »¹⁶⁸ de la philosophie en dépit des apports indéniables de la notion de la compréhension de l'être.

4) La Séparation de la vie de la philosophie : Du « comprendre » à l'« apprendre »

Nous avons dit précédemment que la remise en cause de la compréhension de l'être procède de l'interprétation lévinassienne à propos de la possibilité interne de l'ontologie, et non de la « signification éthique d'autrui ». En effet, Levinas ne s'autorise pas l'incompréhensibilité d'autrui afin de récuser le primat de l'ontologie ; c'est bien plutôt la remise en question de l'ontologie qui le conduit à reconsidérer à nouveau la possibilité de la question de l'être en relation avec ce qui déborde la compréhension de l'être, à savoir, avec le sens éthique d'autrui. Nous éluciderons ce point plus avant.

Dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? », Levinas a tendance à thématiser le rapport entre autrui et l'ontologie seulement du point de vue négatif, en affirmant, par exemple, que la relation avec autrui « déborde »¹⁶⁹ la compréhension de son être. Dans cette relation, autrui « cesse de nous concerner à partir de l'horizon de l'être »¹⁷⁰. Il ne

¹⁶⁴ EN, 14.

¹⁶⁵ EN, 14. Levinas a déjà mis en valeur ce point à la fin de « De la description à l'existence » : « C'est en termes de compréhension – de ses échecs et de ses succès – que Heidegger décrit finalement l'existence. La relation d'un existant avec l'être est pour lui ontologie – compréhension de l'être. Et par là il rejoint la philosophie classique » (EDE, 151).

¹⁶⁶ EN, 16.

¹⁶⁷ EN, 16.

¹⁶⁸ EN, 16.

¹⁶⁹ EN, 17. Nous soulignons.

¹⁷⁰ EN, 20. Nous soulignons.

faut cependant pas perdre de vue le fait que Levinas affirme, ne serait-ce qu'implicitement, que la relation entre moi et autrui est, non seulement « irréductible »¹⁷¹, mais aussi et surtout « antérieure »¹⁷² à la compréhension de son être. Notre philosophe laisse également entendre qu'autrui, en tant qu'étant qui « compte comme tel »¹⁷³, est la « condition de l'ontologie »¹⁷⁴. L'idée du conditionnement de l'ontologie à partir de la relation avec autrui n'est pas, nous semble-t-il, suffisamment approfondie dans l'article datant de 1951. Elle se verra plus rigoureusement développée dans *Totalité et infini*, où Levinas avance les deux thèses suivantes : « la métaphysique précède l'ontologie » et « l'ontologie suppose la métaphysique »¹⁷⁵. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le cadre de notre interprétation de cet ouvrage¹⁷⁶.

Il est à noter que Levinas essaie déjà de donner corps à l'idée du conditionnement de l'ontologie depuis la relation avec autrui, et ceci, antérieurement à la parution de « L'ontologie est-elle fondamentale ? » en 1951. À l'occasion de la conférence « Parole et Silence » en 1948, Levinas avance une thèse décisive à cet égard :

« Nous ne suivons pas Heidegger du tout quand nous affirmons la priorité de l'étant par rapport à l'être, c'est-à-dire la nécessité d'avoir rencontré l'étant pour poser le problème de l'être »¹⁷⁷.

Et Levinas précisera, deux ans plus tard, cette « nécessité d'avoir rencontré l'étant pour poser le problème de l'être » en termes d'enseignement : il s'agit de la conférence prononcée, en 1950, au Collège philosophique, sous le titre de « Les Enseignements »¹⁷⁸.

La conférence « Les Enseignements » est précédée de celle intitulée « Nourritures », que Levinas avait prononcée une semaine plus tôt au même endroit. La conférence «

¹⁷¹ EN, 16, 19.

¹⁷² EN, 16.

¹⁷³ EN, 17.

¹⁷⁴ EN, 16. Nous soulignons.

¹⁷⁵ Respectivement, TI, 33 et TI, 39. Nous soulignons.

¹⁷⁶ Voir le cinquième de notre thèse.

¹⁷⁷ Œuvres 2, 78. Nous soulignons.

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, « Les Enseignements » (Conférence qui s'est tenue le 23 février 1950 au Collège philosophique), in Œuvres 2, pp.177-198.

Nourritures » a pour objectif de décrire le rapport au monde en termes de nourriture et, par-là, d'élaborer la conception de la vie comme jouissance, déjà présentée dans *Le Temps et l'Autre*. S'inscrivant dans ce sillage, la conférence « Les Enseignements » commence par tirer au clair la « position » de Levinas en ce qui concerne la relation entre la « vie » et la « réflexion » :

« Notre position consiste précisément à distinguer – contre toute la philosophie contemporaine – la vie, la conscience comme accomplissement de la vie d'une part et la réflexion. La vie n'est pas une réflexion simplement implicite et la réflexion n'est pas un simple prolongement de la vie et de ses pouvoirs »¹⁷⁹.

Ce que Levinas entend par la tendance majeure de « toute la philosophie contemporaine » n'est certes pas clair. Il ne serait toutefois pas illégitime de reconnaître dans cette citation l'opposition entre la « position » de Levinas et celle adoptée par Heidegger. Dans cet extrait, la relation entre l'existence et la philosophie est assimilée à celle entre la « vie » et la « réflexion ». Et Levinas insiste sur l'idée qu'il existe une sorte d'abîme entre elles deux, à savoir, entre la « vie » qui « n'est pas une réflexion simplement implicite », d'une part, et la « réflexion » qui « n'est pas un simple prolongement de la vie et de ses pouvoirs », de l'autre. La vie est séparée de la réflexion, de la pensée ou de la philosophie. Mais, en séparant ainsi la vie de la réflexion, Levinas ne s'en remet pas, comme l'a fait le Husserl des *Ideen I*, à la liberté de la théorie à l'égard de l'ouverture de celle-là à celle-ci. C'est précisément dans ce contexte qu'intervient de nouveau le concept d'enseignement. Juste après ces propos, il précise ce qui permet le passage de la vie à la réflexion malgré le clivage entre les deux :

« Il existe certes un moment où l'une [la vie] s'ouvre à l'autre [la réflexion] – et c'est cette situation que nous appellerons enseignement »¹⁸⁰

Si le terme « enseignement » apparaît dans ce contexte, c'est parce que la vie n'est pas capable de s'élever tout seule à la réflexion. L'enseignement est ce sans quoi la vie ne

¹⁷⁹ Œuvres 2, 178. Nous soulignons.

¹⁸⁰ Œuvres 2, 178. Nous soulignons.

s'ouvrirait pas à la réflexion. Levinas va plus loin et avance que l'enseignement est « l'élément même de la philosophie »¹⁸¹. De quel enseignement s'agit-il ? Levinas précise à cet égard qu'aux antipodes de la maïeutique platonicienne où il n'y a en somme qu'« un souvenir sans enseignement » de la part de l'élève, l'enseignement en question se déroule dans le rapport entre le « maître » et l'« élève »¹⁸². C'est le « maître » qui fait en sorte que la vie de l'élève s'éveille à la philosophie. On pourrait donc énoncer que la vie a besoin d'autrui pour pouvoir s'ouvrir à la philosophie. Et ceci, non pour la raison empirique, selon laquelle il faudrait tout d'abord lire les textes d'autres philosophes pour philosopher, mais pour la raison essentielle découlant de la conception lévinassienne de la vie en tant que jouissance, selon laquelle la vie est foncièrement exclue de la philosophie. L'enjeu du concept d'enseignement réside précisément dans cette « possibilité d'apprendre par-delà le comprendre »¹⁸³. L'élaboration de ce concept d'enseignement et la conception de la vie comme jouissance vont ainsi de pair.

L'idée fondamentale de Levinas, qui sera exposée de manière davantage fouillée et plus systématique dans *Totalité et infini*, consiste à considérer l'enseignement comme l'« élément même de la philosophie ». Contentons-nous pour le moment de confirmer les trois éléments suivants qui résultent des analyses que nous avons menées jusqu'ici : à savoir, la vie, la philosophie et l'enseignement. Il s'agit pour Levinas de montrer leur entrelacement possible au sein même de leur séparation l'un de l'autre. Le point de départ de la réflexion de notre philosophe, c'est la vie. Levinas le déclare clairement, en affirmant que « la morale des "nourritures terrestres" est la première morale »¹⁸⁴. La primauté de la vie se maintiendra dans *Totalité et infini*, où il s'agit de « décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons, une relation avec l'Autre [...] »¹⁸⁵. Dès lors, comme le fait remarquer à juste titre Jacques Taminiaux, Levinas en vient, à travers sa relecture critique de Heidegger, à

¹⁸¹ Œuvres 2, 187.

¹⁸² Œuvres 2, 187.

¹⁸³ Emmanuel Levinas, « Les Nourritures », in Œuvres 2, p.171. Il convient toutefois de noter ici que le terme « apprendre » n'est pas absent du corpus heideggerien. Pour ne citer qu'un exemple, il souligne avec force la nécessité d'*apprendre* (*lernen*) à penser et de *désapprendre* (*verlernen*) la manière habituelle de penser (cf. Martin Heidegger, GA 8 : *Was heißt Denken ?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, pp. 5-10 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1992, pp.21-27).

¹⁸⁴ TA, 46.

¹⁸⁵ TI, 44.

rendre hommage au précepte latin « primum vivere deinde philosophari »¹⁸⁶.

Or, comme nous l'avons annoncé plus haut, dans l'article intitulé « Le Moi et la Totalité » – plus précisément, dans son premier paragraphe portant le titre de « *Le problème : le Moi dans la Totalité ou l'innocence* » –, Levinas traite également du problème du commencement de la pensée, mais, cette fois-ci, *dans une autre langue* que celle de Husserl et celle de Heidegger : à savoir qu'il s'agit d'une langue proche de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel¹⁸⁷. « Le Moi et la Totalité » est d'autant plus intéressant pour notre propos qu'il fait valoir, plus nettement que d'autres articles contemporains, le lien entre le commencement de la pensée et la nécessité de l'ouverture à l'extériorité dans la « conscience morale ». En anticipant, nous nous proposons de citer ici la conclusion du premier paragraphe de l'article : « La condition de la pensée est une conscience morale »¹⁸⁸. Dans ce qui suit, nous poursuivrons le parcours lévinassien débouchant sur cette conclusion.

3. La conscience morale comme condition de la pensée – « Le Moi et la Totalité »

1) *L'être innocent*

Dans « Le Moi et la Totalité », Levinas commence par caractériser l'être « innocent ». Celui-ci peut se rapprocher de la notion de « *dogmatique né* », sur lequel le

¹⁸⁶ Jacques Taminioux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », *art. cit.*, p.280. (Œuvres 2, 143. Nous soulignons). Dans la conférence « Pouvoirs et Origine », Levinas signale par ailleurs que la relation intime entre l'exister et la philosophie relève elle-même de la grande tradition de la pensée occidentale : « Ce n'est pas Heidegger qui a inventé la coïncidence de la philosophie avec l'œuvre même de l'être – mais déjà Parménide qui identifiait être et connaissance ; et ensuite Platon qui enseignait depuis le *Phédon* la simultanéité de l'Idée et de l'Ame ; et puis Aristote qui posait la pensée comme œuvre principale de l'être humain ; c'est enfin tout l'idéalisme moderne. La simultanéité du *vivere* et du *philosophari* est le dogme de la pensée occidentale » (Emmanuel Levinas, « Pouvoirs et Origine » (Conférences faites les 1^{er} et 3 février 1949 au Collège philosophique), in Œuvres 2, 143. Nous soulignons).

¹⁸⁷ D'après le témoignage d'Alex Derczanski, Levinas procédait à une relecture détaillée des ouvrages de Hegel après la Guerre (Alex Derczanski, « Libres propos », in Danièle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas : Philosophie et judaïsme, op. cit.*, p.379 : « [...] l'apprentissage du Talmud fut accompagné par une relecture systématique de Hegel, doublée par la fréquentation assidue d'Eric Weil »). De l'aveu de Levinas lui-même, cette relecture de Hegel remonte à la période de sa captivité (cf. François Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens, op. cit.*, 1996, p.95).

¹⁸⁸ Emmanuel Levinas, « Le Moi et la Totalité », *art. cit.*, in EN, p.27.

jeune Levinas avait porté une attention particulière dans la *Théorie de l'intuition*. De plus, l'être innocent ne manque pas d'évoquer la *naïveté* du moi dans la jouissance, que Levinas s'efforce sans trêve de décrire depuis la période d'après-guerre jusqu'à *Totalité et infini*¹⁸⁹.

Or, en quoi consiste l'« innocence » en question ? Selon Levinas, l'être innocent a pour caractéristique essentielle de confondre sa particularité avec une totalité. C'est-à-dire qu'il vit dans une particularité sans pour autant savoir ce par rapport à quoi il se situe. Bien qu'il ne soit que particulier, l'être innocent se prend pour le Tout.

La confusion entre la particularité et la totalité chez l'être innocent n'est possible que si l'être particulier « manque de pensée »¹⁹⁰. Que l'être innocent manque de pensée, veut dire, non point qu'il se trompe, ni qu'il pense mal, mais qu'il *ne pense pas*. La confusion de la particularité avec la totalité n'est pas pensée comme telle, mais *vécue*, au point de constituer la vie même de l'être innocent. À la manière d'un poisson qui ne sait pas qu'il vit *dans* l'eau, « [l]e vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et du maintenant, où cependant il est placé ou créé »¹⁹¹. L'être innocent, c'est le « vivant » par excellence.

À première vue, il nous semble que « l'homme concret »¹⁹² est bien loin de la situation du vivant, dans la mesure où il est pourvu de la capacité à penser. Malgré cela, la dimension de la vie ne fait jamais défaut chez l'homme. On la relève dans son rapport avec la « nourriture », c'est-à-dire dans la « jouissance »¹⁹³. Comme nous l'avons vu plus haut, la particularité de la jouissance consiste à jouir de quelque chose, non pas en vue de quelque chose d'autre, mais pour en jouir. À cette auto-référence de la jouissance s'ajoute le fait que la jouissance est un mouvement assimilateur et identificateur de la nourriture en tant qu'« objet » de la jouissance. Dans la jouissance, l'homme vit donc comme s'il se trouvait au centre du monde. Chez lui, la dimension de la vie se concrétise ainsi comme la jouissance.

¹⁸⁹ Dans *Totalité et infini*, Levinas caractérise en effet la jouissance en termes d'innocence : « La positivité originelle de la jouissance, parfaitement innocente, ne s'oppose à rien et, en ce sens, se suffit d'emblée » (TI, 155. Nous soulignons).

¹⁹⁰ EN, 23.

¹⁹¹ EN, 23.

¹⁹² EN, 23.

¹⁹³ EN, 23.

Pour le vivant, rien n'est extérieur, car il se tient en deçà de la distinction entre l'extériorité et l'intériorité. Le manque de pensée et l'absence d'extériorité sont semblables à la double face d'une même pièce. S'agissant du manque de pensée chez le vivant, Levinas fait remarquer qu'elle ne s'identifie pas à l'absence de toute conscience : la « conscience même du vivant » est vécue en tant que « sensibilité », à travers laquelle les sens ne lui apportent rien d'autre que des sensations¹⁹⁴. La conscience du vivant est vécue comme sensibilité elle-même, de sorte qu'elle se trouve en deçà de la différenciation du sujet sentant et de l'objet senti¹⁹⁵. La conscience strictement sensible du vivant est susceptible d'être qualifiée de « conscience sans conscience »¹⁹⁶, de conscience « sans problème »¹⁹⁷, ou encore, de conscience « sans extériorité »¹⁹⁸. La conscience n'a pas de problème, précisément parce qu'il n'y a pour elle rien d'extérieur. Elle vit dans l'« intimité » avec le monde, où rien ne vient empêcher son rapport heureux et harmonieux avec lui. En tant que conscience sans conscience, le vivant pur se constitue comme le « Même déterminant l'Autre, sans que l'Autre détermine le Même »¹⁹⁹.

2) La liberté ou la mort

Dès lors, que se passerait-il, si jamais l'extériorité arrivait au vivant ? La réponse que donne Levinas à cette question est la suivante : ou bien le vivant essaierait de l'anéantir, ou bien c'est l'extériorité qui le tuerait. Le vivant vit « sous le signe de : la liberté ou la mort »²⁰⁰. Dans un cas comme dans l'autre, l'extériorité n'a aucune signification pour le pur vivant, puisque la révélation de l'extériorité signifie, soit la

¹⁹⁴ EN, 23-24.

¹⁹⁵ C'est dans ce contexte que Levinas prend la mesure de « la grande vérité des philosophies sensualistes contre la critique qu'en firent les husserliens » (EN, 24). Pour ce qui est des « philosophies sensualistes », Levinas reprend l'expression de Condillac (EN, 24), tirée de son *Traité des sensations*, à savoir la « statue est odeur de rose ». Pour retracer le chemin vers la perception de l'objet, ce philosophe « sensualiste » crée une statue imaginaire qui n'est dotée ni de sensations ni de perceptions, mais qui a une âme. Il commence par analyser le sens olfactif en tant que ce qui vient en premier lieu à cette statue. La raison en est, d'après Condillac, que c'est l'odeur qui contribue le moins à la constitution de la perception. La citation de Levinas convient donc plus ou moins au contexte originel de Condillac.

¹⁹⁶ EN, 24.

¹⁹⁷ EN, 24.

¹⁹⁸ EN, 24.

¹⁹⁹ EN, 24.

²⁰⁰ EN, 24.

disparition de l'existence même du vivant, soit l'anéantissement de cette extériorité par celui-ci. Bref, le pur vivant *ne se confronte jamais* à l'extériorité.

Il nous semble que Levinas fait allusion à l'argument de Hegel dans son *Einleitung* de la *Phénoménologie de l'esprit*, où celui-ci met en lumière la différence existant entre ce qui est limité à la « vie naturelle » et la « conscience humaine ». Hegel y écrit que : « Ce qui est borné à une vie naturelle ne peut pas par soi-même aller au-delà de son être-là immédiat ; mais il est poussé au-delà de celui-ci par quelque chose d'autre, et ce fait d'être arraché à soi et emporté au-delà est sa mort »²⁰¹. Ce qui est borné à la « vie naturelle » demeure essentiellement dans « son être-là immédiat », de sorte qu'il est toujours identique à lui-même (pour reprendre les termes de Levinas, il est toujours « le Même »). Il n'est donc pas en mesure d'aller *tout seul* au-delà de lui-même. Ce qui revient à dire en bonne logique que, pour qu'il puisse dépasser son être-là immédiat, il doit être « poussé » par « quelque chose d'autre ». Seule la révélation d'une altérité ou d'une extériorité permet de l'arracher à lui-même et de l'emporter au-delà. Et pourtant, le fait d'être arraché à soi et d'être emporté au-delà ne signifie, pour cet être qui est cantonné à la vie naturelle, rien d'autre que la « mort ». Cela ne tient pas à une faiblesse de cet être, mais à cela même que son identité immédiate à lui-même constitue sa manière même d'être. À ce titre, le moindre ébranlement de son identité par quelque chose d'autre signifie la destruction de son existence même, c'est-à-dire la mort.

À ce qui est borné à la vie naturelle, Hegel oppose la « conscience » : « la conscience, atteste-t-il, est pour elle-même son *concept*, par là immédiatement l'acte d'aller au-delà de ce qui est borné et, puisque ce qui est borné lui appartient, au-delà d'elle-même ; avec le singulier, est en même temps posé pour elle l'au-delà, ne serait-ce que, comme lorsqu'on intuitionne dans l'espace, à *côté* de ce qui est borné. La conscience endure donc, de son propre fait, cette violence qui consiste, pour elle, à se gâter la satisfaction bornée »²⁰². D'après cette citation, la « conscience » a ceci de particulier qu'elle peut spontanément aller par elle-même au-delà de sa nature, *tout en*

²⁰¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, pp.123-124. Nous nous référons ici au commentaire d'Alexandre Kojève portant sur cette citation : Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2014, pp.648-649. Notons au passage que Levinas assistait aux fameux cours de Kojève sur Hegel.

²⁰² *Ibid.*, p.124.

restant ce qu'elle est. Pour elle, l'arrachement à soi ne vient pas de l'extérieur. Le dépassement de soi constitue, « immédiatement », c'est-à-dire sans aucune médiation de quelque chose d'autre, l'être même de la conscience. De la sorte, la « violence » que subit la conscience de l'arrachement à soi ne signifie pas la mort. Bien au contraire, cette violence est engendrée par la conscience elle-même, si bien que la conscience peut « endure[r] » la violence causée par elle-même. Il en découle le sens de la négation pour la conscience : alors que la négation se confond chez le vivant avec l'anéantissement de son existence, elle est, dans le cas de la conscience, compatible avec la conservation de l'existence de celle-ci. En d'autres termes, la négation ne vient au vivant que de l'extérieur, tandis que, dans le cas de la conscience, elle est pour ainsi dire intériorisée dans son existence même.

3) La pensée et l'extériorité

a) Le « contre-nature » de la pensée

Revenons-en à Levinas. Après avoir caractérisé la conscience « sans problème » du vivant, il s'attache à éclairer la manière dont peut se faire le passage de cette conscience à la pensée. Selon Levinas, la condition de la pensée, c'est l'*ouverture à l'extériorité* :

« La pensée commence précisément lorsque la conscience devient conscience de sa particularité, c'est-à-dire conçoit l'extériorité par-delà sa nature de vivant, qui l'enferme ; lorsqu'elle devient la conscience de soi en même temps que conscience de l'extériorité dépassant sa nature, lorsqu'elle devient métaphysique »²⁰³.

La pensée commence lorsque la conscience « conçoit l'extériorité par-delà sa nature de vivant ». C'est grâce à l'ouverture à l'extériorité que la conscience ne se confond plus avec la totalité, c'est-à-dire qu'elle « prend conscience » de sa particularité. Il en résulte que l'extériorité ne dépasse pas seulement la « nature » de la conscience, mais aussi qu'elle fait surgir « la conscience de soi », distinguée, pour reprendre les termes de

²⁰³ EN, 24-25. Nous soulignons.

Kojève, du « simple Sentiment de soi »²⁰⁴ chez le vivant. Ainsi, le dépassement de la conscience par l'extériorité va de pair avec la production de la conscience de soi.

Il est tout à fait significatif que ce soit en termes de « métaphysique » que Levinas résume le double mouvement de la conscience face à l'extériorité, à savoir, l'arrachement à la nature de la conscience (la conscience « sans problème ») par la révélation de l'extériorité. La « métaphysique » est ainsi entendue comme le dépassement ou la transcendance (le préfixe « méta- ») de la « nature » (« -physique ») de la conscience. Dès lors, la pensée se produit originellement en tant que métaphysique, au sens de mouvement « contre-nature »²⁰⁵ de la conscience. Énoncer que la production de la pensée va à l'encontre de la « nature » de la conscience, revient à dire que la pensée est fondamentalement étrangère à la nature de la conscience qui s'incline spontanément vers l'enfermement dans son intériorité.

b) L'extériorité du monde

Ceci établi, il convient de se demander ici de quelle extériorité il s'agit. Levinas examine tout d'abord l'extériorité du monde. Il écrit à cet égard que, « comme pensant, l'homme est celui pour qui le monde extérieur existe »²⁰⁶. L'extériorité du monde n'est cependant que l'extériorité *encore* non assumée. De sorte qu'elle n'est que l'objet à

²⁰⁴ L'expression de Kojève vient de sa traduction commentée de la section A du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'esprit*, intitulée « Autonomie et dépendance de la Conscience-de-soi : Maîtrise et Servitude » (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p.11).

²⁰⁵ Levinas a recours à cette expression quand il s'agit pour lui d'élucider la production de la pensée fondamentalement réflexive : « La réflexion, certes, peut prendre conscience de ce face-à-face, mais la position "contre-nature" de la réflexion n'est pas un hasard dans la vie de la conscience. Elle implique une mise en question de soi, une attitude critique qui se produit elle-même en face de l'Autre et sous son autorité » (TI, 80. Nous soulignons). Cf. Œuvres 1, 305 ; Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, tome LIV, n°3, 1962, repris in LC, p.90. L'expression « contre-nature » renvoie peut-être au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans lequel Rousseau a écrit : « Voilà les funestes garants que la plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et que nous les aurions presque tous évités, en conservant la manière de vivre simple, uniforme, et solitaire qui nous était prescrite par la Nature. Si elle nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer, que l'état de réflexion est un état contre Nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p.138. Nous soulignons). Notons au passage que le concept levinassien de « contre-nature » peut se rapporter à l'absence de l'idée de « nature » comme telle chez le philosophe, telle que Derrida la fait remarquer (cf. Jacques Derrida, *Adieu – à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p.159).

²⁰⁶ EN, 25. Nous soulignons.

conquérir. La manière dont on s'approprié l'objet extérieur s'appelle le « travail »²⁰⁷. Ce dernier consiste à apaiser et à apprivoiser l'extériorité de l'objet pour l'englober dans l'intériorité. Le travail envisage ainsi de réduire autant que faire se peut la condition même de la pensée, c'est-à-dire l'extériorité. Dès lors, il n'est pas pertinent de définir la pensée en fonction du travail, comme si elle était envisagé en tant que « travail suspendu »²⁰⁸. De façon plus générale, on pourrait dire que la pensée ne relève pas de la catégorie de l'acte, si le travail représente l'essence de l'acte. Dans la même ligne d'idée, Levinas dira clairement dans *Totalité et infini* que, si le « propre du savoir n'est pas dans sa possibilité d'aller vers un objet, mouvement par lequel il s'apparente aux autres actes »²⁰⁹, le savoir se joue pour sa part « au-dessus de tout acte »²¹⁰. L'extériorité du monde ne fait que susciter le travail, de sorte qu'elle n'est pas à même d'expliquer le commencement de la pensée.

c) L'extériorité et le miracle

On peut en déduire que l'extériorité, en tant que condition de la pensée, doit rester non assumée par la conscience. Mais un nouveau problème émerge ici : comment maintenir l'existence du moi pensant devant l'extériorité qu'il n'est pourtant pas capable d'assumer²¹¹? Face à ce problème, Levinas énonce ceci :

²⁰⁷ EN, 25.

²⁰⁸ EN, 25.

²⁰⁹ TI, 83.

²¹⁰ TI, 85.

²¹¹ C'est là la question récurrente dans les textes de Levinas datant de l'après-guerre. Dans *Le Temps et l'Autre*, Levinas traite du problème de « la conservation du moi dans la transcendance » (TA, 66. Nous soulignons) dans sa réflexion sur l'événement inassumable et insaisissable de la mort : « Si la sortie de la solitude doit être autre chose que l'absorption du moi dans le terme vers lequel il se projette, et si, d'autre part, le sujet ne peut pas assumer la mort, comme il assume l'objet, sous quelle forme peut se faire cette conciliation entre le moi et la mort ? Si en face de la mort on ne peut plus pouvoir, comment peut-on encore rester soi devant l'événement qu'elle annonce ? » (TA, 66). Cette question porte également sur la notion de « transcendance ». C'est ce que Levinas relève dans sa conférence de 1948, intitulée « Pluralisme et transcendance » (prononcée à l'occasion du X^e Congrès International de Philosophie qui s'est tenu à Amsterdam en novembre 1948), : « L'idée de transcendance est, dans un certain sens, contradictoire. Le sujet qui transcende s'empporte dans sa transcendance. Il ne se transcende pas, Si au lieu de se réduire à un changement de propriétés, de climat ou de niveau, la transcendance engageait l'identité même du sujet, nous assisterions à la mort de sa substance » (Emmanuel Levinas, « Pluralisme et transcendance », in *Actes du X^e Congrès International de Philosophie*, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1968, pp.381).

« Pour que l'extériorité puisse se présenter à moi, il faut que, *extériorité*, elle déborde les "termes" de la conscience vitale, mais qu'à la fois, *présente*, elle ne soit pas mortelle à la conscience. Cette pénétration d'un système total dans un système partiel qui ne peut l'assimiler – c'est le miracle. La possibilité d'une pensée est la conscience du miracle ou de l'étonnement »²¹².

Dans cet extrait, il est question d'une extériorité qui ne serait pas mortelle à la conscience, bien qu'elle se présente à celle-ci. Cette extériorité se produit sous la forme d'un « miracle » ou d'un « étonnement ». Le « miracle » et l'« étonnement » sont entendus en tant que « pénétration d'un système total dans un système partiel qui ne peut l'assimiler ». Qu'est-ce que cela signifie ? Lorsque la pensée commence, elle se trouve face au « miracle du fait »²¹³. Le miracle est le fait extra-ordinaire où quelque chose s'est produit en dehors de la prévision et de l'anticipation, c'est-à-dire en dehors de l'« idée » : « La structure du fait distincte de l'idée, dit Levinas, réside dans le miracle »²¹⁴. Si le commencement de la pensée renvoie, non à l'idée, mais à la « structure du fait » qui la précède, la pensée ne se produit pas en tant que « réminiscence » des anciennes connaissances, mais toujours comme une « connaissance du nouveau »²¹⁵.

Le miracle détient ainsi le statut intermédiaire entre le vécu de la conscience du vivant et la pensée. Mais, si l'extériorité révélée dans la conscience du miracle demeure non-assumée par la conscience, le miracle ne se produit pas une fois pour toutes. Bien plutôt, il met la conscience sur le *chemin à parcourir*, si bien qu'il devient une « *expérience* »²¹⁶ digne de ce nom.

²¹² EN, 26.

²¹³ EN, 26.

²¹⁴ EN, 26.

²¹⁵ EN, 26.

²¹⁶ EN, 26. Il ne serait pas inutile d'évoquer ici la définition hégélienne de l'expérience (Erfahrung) dans la *Phénoménologie de l'esprit* : « Ce mouvement dialectique que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son ob-jet, *dans la mesure où, pour elle, le nouvel ob-jet vrai en surgit*, est proprement ce que l'on nomme expérience » (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p.127).

d) L'extériorité d'une « liberté extérieure »

Ainsi, Levinas semble rejoindre la tradition philosophique, selon laquelle le commencement de la pensée s'explique par l'« étonnement »²¹⁷. Mais il n'en est rien chez lui. En effet, aux yeux de notre philosophe, l'explication du surgissement de la pensée par l'étonnement ou le miracle tombe, à son insu, dans la pétition de principe :

« Pour que le miracle retienne l'attention de la conscience vivante, pour qu'un événement tel que l'attention puisse seulement apparaître dans cette conscience, il faut que la conscience ait déjà été en rapport avec le tout sans que ce rapport se réduise à l'absorption par le tout ou la mort. L'*a posteriori* du fait renvoie à l'*a priori* d'une pensée »²¹⁸.

Le lien entre le miracle et la production de la pensée n'est assuré qu'à condition que la pensée soit *d'ores et déjà sous-jacente* à la conscience du vivant. L'« *a posteriori* » du fait miraculeux ou étonnant renvoie ainsi à l'« *a priori* d'une pensée ». Par conséquent, le miracle n'explique pas le commencement de la pensée ; bien au contraire, il la *présuppose*. En effet, le miracle ne saurait retenir l'« attention » de la conscience, si celle-ci commence déjà à penser.

Levinas en conclut que l'« on ne peut *déduire* la pensée de la conscience biologique »²¹⁹. C'est-à-dire que le commencement de la pensée n'équivaut pas à l'actualisation pure et simple d'une pensée encore potentielle. On en revient ainsi à la séparation de la vie de la philosophie, que nous avons précédemment évoquée. Cependant, comme l'a expliqué Levinas à l'occasion de la conférence « Les Enseignements », il existe tout de même un moment où la vie s'ouvre à la pensée, qu'il a qualifié d'« enseignement ». Il exprime la même idée dans « Le Moi et la Totalité » :

²¹⁷ « Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment de s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là [...] » (*Théétète*, 155d) ; « C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants, par exemple sur les changements de la lune, sur ceux du soleil et des constellations et sur la naissance du Tout » (Aristote, *Métaphysique*, 982b).

²¹⁸ EN, 26.

²¹⁹ EN, 26.

« La pensée commence avec la possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne. Penser une liberté extérieure à la mienne est la première pensée »²²⁰.

Dans cette citation, on observe le dernier type d'extériorité, à savoir, l'extériorité se produisant sous les espèces d'une « liberté extérieure à la mienne ». Ce que Levinas entend par là, ce n'est pas la liberté juridique que le système social accorde aussi bien à moi qu'aux autres, ni la liberté d'une autre personne que je *reconnais* dans ma relation avec elle. La liberté extérieure à la mienne désigne la liberté d'un étant sur lequel ma liberté ne saurait exercer aucun pouvoir, contrairement au cas de la jouissance où tout est soumis à ma liberté. Elle renvoie à un étant qui « demeure transcendant » par rapport à ma liberté²²¹. L'extériorité de la liberté autre que la mienne indique la transcendance de la liberté qui se libère de la saisie, de l'emprise, de la possession à partir de ma liberté. La liberté extérieure à la mienne ne se déclare donc pas libre dans le même sens que ma liberté telle qu'elle se réalise dans la jouissance. Et Levinas nomme « autrui »²²² cet étant sur lequel ma liberté ne saurait exercer aucun pouvoir. La « possibilité de concevoir une liberté extérieure à la mienne » n'est rien de moins que celle d'entrer dans un rapport avec autrui en tant que liberté extérieure à la mienne²²³.

Qui plus est, cette citation nous montre également que je découvre la liberté extérieure à la mienne lorsque je la « pens[e] ». Cette pensée qui pense la liberté d'autrui, est, d'après Levinas, « la première pensée »²²⁴. Cela ne signifie pas que la pensée existe tout d'abord pour ensuite se concevoir une liberté autre que la sienne. Levinas précise que la découverte de la liberté d'autrui « marque ma présence même dans le monde »²²⁵. En d'autres termes, penser la liberté d'autrui, correspond précisément à *ma position même dans le monde en tant que pensée*. La production de la

²²⁰ EN, 27.

²²¹ EN, 45.

²²² EN, 27.

²²³ Levinas reprendra dans *Totalité et infini* cette « détermination » d'autrui : « Absence de partie commune qui fait de l'Autre – l'Etranger ; l'Etranger qui trouble le chez soi. Mais Etranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux *pouvoir*. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui » (TI, 28). Nous éluciderons, dans le troisième chapitre de notre thèse, les « déterminations » essentielles d'autrui présentées dans cet ouvrage.

²²⁴ EN, 27.

²²⁵ EN, 27.

pensée détient ainsi la portée ontologique. La pensée n'est pas une capacité parmi d'autres chez l'homme envisagé en tant qu'animal rationnel. La production de la pensée en moi fait corps avec ma position dans le monde et c'est seulement à condition que je me pose *en tant que pensée* que je suis en mesure de faire face à l'extériorité sans être anéanti par elle.

À travers tout cela, on comprend que la condition de la pensée est la confrontation à l'extériorité de la liberté d'autrui. Étant donné que celle-ci ne fait pas l'objet de la saisie, ni de l'emprise, ni de la possession, la confrontation à la liberté d'autrui ne se produit que sous la forme de l'*accueil* de cette liberté. C'est de là que vient la conclusion du premier paragraphe de « Le Moi et la Totalité » que nous avons citée plus haut : à savoir que « [l]a condition de la pensée est une conscience morale ».

Récapitulation

En guise de conclusion, nous récapitulerons les acquis essentiels du présent chapitre.

Nous avons essayé d'établir que le problème du commencement de la pensée est en jeu sous différentes formes dans les études phénoménologiques de Levinas datant des années 30 et 50. Nous avons tout d'abord pris pour point de départ du présent chapitre l'examen de la thèse doctorale de Levinas consacrée à la phénoménologie husserlienne. Dans la *Théorie de l'intuition*, le problème du commencement de la pensée a été posé dans le cadre théorique de la réduction phénoménologique. Il a été question de savoir comment le moi naïf, en tant que « *dogmatique né* », pourrait prendre la distance par rapport à sa propre naïveté dans laquelle il se plonge profondément. Nous avons vu que la réponse que Husserl a donnée à cette question en ayant recours à la « liberté de la théorie » n'a pas pu satisfaire le jeune Levinas.

Nous nous sommes ensuite attardé à examiner minutieusement la lecture lévinassienne de Heidegger. Il s'agissait pour nous de démontrer comment Levinas se démarque du philosophe allemand en ce qui concerne le commencement de la pensée. D'un côté, « Martin Heidegger et l'ontologie » nous a permis de voir que le jeune introducteur de Heidegger en France a tenu en grande estime la refonte opérée par celui-ci à propos de la modalité du fait de philosopher. Nous avons clarifié par la suite

que l'enracinement de la philosophie dans l'existence a été davantage mis en avant dans « L'ontologie dans le temporel ». De l'autre, Levinas prend une certaine distance critique vis-à-vis du philosophe allemand, et ce, notamment dans ses écrits publiés après la Guerre. Comme nous l'avons souligné, sa critique adressée au philosophe allemand a porté sur ce dont il avait autrefois fait grand cas, c'est-à-dire sur la continuité entre la philosophie et l'existence. La « signification éthique d'autrui » a quant à elle été considérée comme le résultat de cette critique.

Et puis, nous avons passé en revue la propre position de Levinas formée à travers sa lecture de Heidegger, et ce, en trois moments : à savoir, la séparation de la vie de l'existence (la conception de la vie en tant que jouissance), celle de la philosophie de l'existence (la mise en question de la compréhension de l'être) et celle de la vie de la philosophie (la possibilité de l'« apprendre »). À travers tout cela, le concept d'enseignement s'est de nouveau imposé : il a été déterminé comme le moment où la « vie » s'ouvre à la « réflexion », ou encore, en tant qu'« élément de la philosophie ».

Enfin, en nous référant à « Le Moi et la Totalité », nous avons vu comment le problème du commencement de la pensée s'est traduit dans une autre langue, c'est-à-dire dans une langue proche de celle de Hegel. Levinas affirme clairement que la condition de la pensée est la « conscience morale ». Ici comme ailleurs on peut constater l'idée fondamentale de Levinas, selon laquelle, penser, c'est « penser à deux ».

Nous sommes parvenu au terme des examens préliminaires concernant la genèse du concept d'enseignement. Celui-ci n'est pas du tout absent des écrits philosophiques de Levinas avant la parution de *Totalité et infini*. Nous pouvons aller plus loin et avancer que la problématique de l'enseignement attise l'intérêt de notre philosophe, ne serait-ce qu'implicitement, même là où les termes relatifs à l'enseignement n'apparaissent pas textuellement. Il serait dès lors légitime de dire qu'en réalité, le concept d'enseignement s'est forgé soigneusement et rigoureusement durant la période préparatoire à la rédaction de *Totalité et infini*.

Dans la prochaine partie, entièrement consacrée à la lecture de la première grande œuvre de Levinas, nous essayerons d'élucider comment ce concept s'y trouvera plus développé et davantage approfondi.

Deuxième partie

L'enseignement et l'éthique dans *Totalité et infini*

Chapitre 3

La méthode de *Totalité et infini*

Introduction

Nous avons vu dans la partie précédente que, loin d'être des exemples purement et simplement favorisés, les termes « enseignement » et « maître » ont été introduits dans la philosophie de Levinas en tant que *catégories*, destinées à décrire l'essence de la relation sociale. Dans *Totalité et infini*, l'auteur reprend cette idée pour l'élever jusqu'à la méthode philosophique qualifiée de « concrétisation ». La tâche principale du présent chapitre consiste à examiner en détail la figure du maître et la relation de l'enseignement au regard de cette méthode de concrétisation.

Pour commencer, rappelons brièvement que, dans *Totalité et infini*, la description du rapport à autrui se déploie en ayant recours à deux « exemple[s] » majeurs, à savoir : la « sexualité » et le « maître »¹. En partant de la paire conceptuelle du Même et de l'Autre, Levinas insiste sur la nécessité qu'il y a à *déformaliser* ou à *concrétiser* le rapport formel entre eux deux². La raison en est qu'il ne suffit pas, à ses yeux, de s'en

¹ TI, 126.

² « [...] la distance infinie de l'Etranger, malgré la proximité accomplie par l'idée de l'infini, la structure complexe de la relation non-pareille que désigne cette idée, doit être décrite. Il ne suffit pas de la distinguer formellement de l'objectivation » (TI, 42). Juste après cet extrait, Levinas introduit des termes tels que « Désir », « discours », « visage », et « expression », qui sont tous destinés à la « déformalisation » ou à la « concrétisation » de la notion de l'idée de l'infini (TI, 42-43). Notons au passage que la méthode de concrétisation ou de déformalisation est également chère à la philosophie tardive de Levinas. Dans un entretien datant de 1988, le philosophe précise que la tâche actuelle de son travail est celle de la « déformalisation du temps » (Emmanuel Levinas, « L'Autre, Utopie et Justice », in *Autrement*, n°102, novembre 1988, repris in EN, p.244). Il y fait allusion à Heidegger, chez qui, par exemple, le futur est pensé à partir du fait d'« exister-à-la-mort » et à Rosenzweig, chez qui, par exemple, le passé est abordé dans sa référence à la Création (EN, 245). Dans le même ordre d'idées, Levinas insiste sur la nécessité de concrétiser le concept de « commandement » dans l'analyse du commandement par Dieu : « A commandant B est une formule de la non-liberté de B ; mais si B est homme et A est Dieu, la subordination n'est pas servitude, au contraire, c'est un appel à l'homme. Il ne faut pas toujours formaliser [...] » (Emmanuel Levinas, « Philosophie, Justice et Amour » *art. cit.*, in EN,

tenir à la formalité de la relation où les termes pourraient être lus indifféremment de gauche à droite et de droite à gauche, pour se réunir ou se compléter dans une totalité³. La relation non-totalisable entre moi et autrui doit donc être « *qualifiée* comme amour ou haine, comme obéissance ou commandement, comme apprentissage ou enseignement [...] »⁴.

Il serait cependant erroné de dire que Levinas s'autorise des exemples concrets dans le but de rendre plus compréhensible son discours dit abstrait. En effet, il nous met en garde en nous invitant à ne pas considérer la relation concrète comme « une espèce de la relation en général »⁵. C'est parce que la hiérarchie logique de l'espèce et du genre, du concret et de l'abstrait ou du particulier et du général, présuppose un regard panoramique, qui engloberait les termes constitutifs de cette relation. La référence aux exemples ne se confond pas avec une illustration pure et simple.

La question qui s'impose maintenant à nous est de savoir quel est le statut de l'exemple dans *Totalité et infini*, s'il ne consiste pas à rendre plus intelligible le discours abstrait, ni à fournir une espèce représentante de la relation en général. Afin d'y répondre, nous examinerons la méthode de *concrétisation*, à laquelle Levinas a recours dans *Totalité et infini*. Loin d'être une illustration, la concrétisation doit être considérée comme une « méthode philosophique »⁶, consistant à partir des figures concrètes pour les pousser jusqu'aux concepts⁷. Il s'agit, non seulement de termes relatifs à l'enseignement tels que le maître, l'élève et l'école, mais aussi de mots tels que la

p.121).

³ TI, 24.

⁴ TI, 126.

⁵ TI, 126.

⁶ Emmanuel Levinas, « Note d'Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », in Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, *op. cit.*, 2012, p.31. Nous soulignons).

⁷ Toute différence mise à part, on peut trouver ici une proximité intéressante entre la méthode de Levinas et celle de la « philosophie juive », dont la vocation et l'office consistent, selon Gérard Bensussan, à pousser les figures de la pensée juive jusqu'au concept (Gérard Bensussan, « Qu'est-ce qu'une philosophie "nationale" ? : Notes sur la philosophie "juive" », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°31, mars 2001, p.386 ; *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p.14). En outre, Didier Franck fait pour sa part remarquer que la relation indissociable entre le concept et l'exemple peut également renvoyer à la « conceptualisation paradigmatique » ou à la « méthode paradigmatique » du *Talmud*, telle que Levinas l'entend (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, pp.155-156 note 3).

maison, la femme, l'enfant, l'étranger, le prolétariat, la veuve et l'orphelin.

L'élucidation de la méthode de *Totalité et infini*, jusqu'à présent peu étudiée dans les recherches lévinassiennes⁸, nous permettra de mieux comprendre que la figure de maître n'est pas un exemple arbitraire d'autrui parmi d'autres, mais qu'elle est bel et bien constitutive de l'essence d'autrui en tant que tel. C'est à travers cela que nous pourrons saisir également que l'enseignement est la caractérisation *essentielle* et *nécessaire* du rapport entre moi et autrui.

1. La concrétisation comme mise en scène du phénomène

Nous commençons par constater que Levinas qualifie la méthode de *Totalité et infini*, entre autres, de phénoménologique. Dans la préface, il affirme en effet clairement que « la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique »⁹. Plus précisément, il s'agit de la méthode phénoménologique de Husserl.

Malgré sa fidélité à la phénoménologie de Husserl, notre philosophe ne se contente cependant pas de la retracer scrupuleusement. On sait fort bien qu'il instaure une certaine distance par rapport au philosophe allemand, quitte à aller à l'encontre, en apparence tout du moins, de sa phénoménologie. C'est de là que vient la question récurrente dans les études lévinassiennes, c'est-à-dire celle consistant à chercher à savoir dans quel sens Levinas est encore ou non phénoménologue¹⁰. L'intérêt du présent

⁸ À notre connaissance, Didier Franck fut l'un des premiers à attirer notre attention sur l'importance de l'exemple et de la situation dite empirique pour l'intelligibilité phénoménologique du concept chez Levinas (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., pp.152-156). Suivant cette remarquable étude pionnière de Franck qui se réfère principalement à *De l'existence à l'existant* et à *Le Temps et l'Autre*, László Tengelyi et Shojiro Kotegawa essaient, chacun à sa façon, d'éclaircir l'approfondissement de la méthode de concrétisation dans *Totalité et infini* (László Tengelyi, *L'Expérience de la singularité*, Paris, Hermann, 2014, pp.195-201 ; Shojiro Kotegawa, *Levinas revivait : Lecture philosophique de "Totalité et Infini"*, op. cit., pp.43-52). Nous devons beaucoup ici à ces études révélatrices. Mais nous essayerons, de notre côté, de situer cette méthode dans les études lévinassiennes de la phénoménologie et de tirer au clair la manière dont Levinas la *pratique* dans *Totalité et infini*, notamment dans les descriptions du Même et de l'Autre.

⁹ TI, 14.

¹⁰ Question soulevée pour la première fois par Stephan Strasser dans son article : Stephan Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 75, février 1977, pp. 101-124.

chapitre n'est pourtant pas d'apporter une réponse définitive à cette question. Sans entrer dans les détails du débat, nous nous contenterons ici de clarifier, en guise de réflexion préliminaire, ce que Levinas appelle « l'enseignement essentiel de Husserl »¹¹, en examinant comment la méthode de concrétisation s'est forgée chez Levinas à travers ses études phénoménologiques.

1) La façon de présenter et de développer la notion

De même que chez Heidegger, pour qui la phénoménologie est une méthode de l'ontologie fondamentale, Levinas la considère non pas comme une doctrine philosophique parmi d'autres, mais, avant tout, comme une méthode par excellence¹². Comme on l'a vu tout à l'heure, ce qu'il entend par la méthode phénoménologique, porte sur la *façon de présenter et de développer la notion*, et non sur ses « procédés techniques »¹³, tels que l'époché et la réduction phénoménologique. De toute évidence, cela ne signifie pas qu'il s'agisse là d'un effet rhétorique ou d'une rigueur spéculative, permettant de mieux présenter une notion aux lecteurs. Dès lors, en quoi consiste la façon phénoménologique de présenter et de développer la notion ? Face à cette question, Levinas écrit :

« La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent un sens [...] »¹⁴.

La notion est, en général, déterminée par le « regard direct » de la pensée qui la définit.

¹¹ TI, 14.

¹² TI, 13. Voir aussi : « La phénoménologie est méthode d'une façon éminente, car elle est essentiellement ouverte. Elle peut se pratiquer dans les domaines les plus variés, un peu comme la méthode de la physique mathématique après Galilée et Descartes, comme la dialectique après Hegel et surtout Marx ou comme la psychanalyse après Freud » (Emmanuel Levinas, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », in *Cahiers de Royaumont : Philosophie*, n°3, « Husserl », Paris, Minuit, 1959, repris in EDE, p.155).

¹³ TI, 10. Cette expression renvoie peut-être à la phrase suivante de *Sein und Zeit* : « Plus un concept méthodique se déploie authentiquement et détermine amplement la figure fondamentale d'une science, et plus originellement il est enraciné dans le débat avec les choses même, plus il s'éloigne de ce que nous appelons un procédé technique (was wir einen technischen Handgriff nennen), comme il n'en manque pas même dans les disciplines théoriques » (SZ, 27).

¹⁴ TI, 14.

Mais celle-ci est qualifiée de « naïve », dans la mesure où elle ignore que la notion est, à vrai dire, « implantée » dans « des horizons » qui fournissent un sens à cette même notion. Afin de bien présenter et développer le sens de la notion, il faudrait remonter jusqu'aux horizons oubliés par le regard direct de la pensée naïve et jeter la lumière sur la source même du sens de la notion.

L'éclaircissement des horizons « insoupçonnés » par la pensée naïve ne se réduit cependant pas à l'explicitation pure et simple de l'implicite. Si tel était le cas, les horizons soutenant la pensée ne s'apparenteraient qu'à un contexte encore vague. Levinas refuse cette interprétation, en affirmant que les horizons de la pensée ne ressortissent pas au registre de la *lumière* ni de celui du *dévoilement*¹⁵.

2) Le débordement de la structure de la pensée

Dès lors, des questions ne manquent pas d'émerger à ce niveau : comment la pensée peut-elle remonter à la source du sens de la notion, si cette remontée ne s'effectue pas par la pensée allant vers l'objet (qu'il soit intérieur ou extérieur) ? Comment en effet la pensée est-elle en mesure de prendre conscience de sa propre naïveté ? Il s'agit là, rappelons-le, de la question que Levinas adresse à Husserl dans la *Théorie de l'intuition*, à savoir celle consistant à chercher à savoir comment le moi, en tant que « dogmatisme inné », peut prendre la distance par rapport à sa naïveté. La réponse que donne Levinas à ces questions consiste à dire que les horizons dissimulés se font jour, non pas par l'effort même de la pensée, mais bel et bien par le « débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit »¹⁶. Le « débordement de la pensée objectivante » ne signifie pas que la pensée bute contre ce qu'elle n'est pas en mesure de saisir en tant qu'objet. Il a plutôt pour sens la défection de la *structure même* de la pensée se dirigeant vers l'objet. Pour reprendre les termes de Levinas, il s'agit de l'« éclatement de la structure formelle de la pensée – noème d'un noème – en événements que cette structure dissimule, mais qui la portent et qui la restituent à sa signification concrète »¹⁷.

Il importe de se rendre compte ici que ce que Levinas appelle l'« expérience » ou

¹⁵ TI, 13.

¹⁶ TI, 14. Nous soulignons.

¹⁷ TI, 14.

les « événements », qui portent la structure même de la pensée objectivante, ne sont pas constitués par la pensée comme objet, du fait qu'ils sont précisément « dissimul[és] » par la structure formelle de la pensée. Ce qui revient à dire que, du point de vue de la pensée objectivante, ils demeureraient foncièrement invisibles avant la production des événements. De la sorte, ils sont qualifiés d'« essentiellement nocturnes » :

« La philosophie, écrit Levinas en faisant allusion à l'*ent-decken* heideggerien, dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin ; sans même qu'aucune découverte antérieure éclaire la production de ces événements, essentiellement nocturnes »¹⁸.

Formuler que les événements débordant la structure formelle de la pensée sont « essentiellement nocturnes », ne revient pas pour autant à dire qu'on n'a d'autre accès à ces événements que par la voie négative. Les événements nocturnes exigent un autre mode de rapport que celui de la corrélation noético-noématique de la pensée. C'est ce que Levinas qualifie de « révélation »¹⁹. Cette dernière consiste en ceci que « le mouvement part du pensé et non pas du penseur »²⁰. Ce qui se révèle ne peut pas être l'objet de la constitution à partir de moi, mais est ce qui m'advient à partir de lui-même. Que l'événement surgisse à partir de lui-même signifie qu'il n'est absolument pas connu avant son effectuation. Et c'est dans cette mesure qu'il est déclaré « essentiellement nocturn[e] ». Afin de surmonter la naïveté de la pensée et de remonter jusqu'à la source du sens de la notion, il faudrait s'en remettre au renversement de la structure formelle de la pensée par la production des événements nocturnes.

Si l'on s'en tient à la structure formelle de la pensée, celle-ci ne cesse de manquer à saisir sa signification concrète, de sorte que la notion déterminée par cette pensée reste, elle aussi, formelle et imprécise. Afin de mieux présenter et développer la notion, il s'avère indispensable d'éviter à la pensée d'être aveugle de par son propre mouvement

¹⁸ TI, 13.

¹⁹ TI, 56.

²⁰ TI, 56. Nous soulignons.

visant directement l'objet et de « mettre en scène »²¹ les événements dans lesquels est enraciné le rapport entre la pensée et son objet. La signification première de la méthode de concrétisation consiste à restituer le sens concret aussi bien à la pensée qu'à la notion qu'elle détermine.

2. La déduction phénoménologique

Or, d'après Levinas, la restitution du sens concret à la pensée ainsi qu'à la notion se produit sous la forme de la *déduction*. Il écrit que l'éclatement de la structure formelle de la pensée « constitue une déduction – nécessaire et cependant non analytique – qui, dans notre exposé [dans *Totalité et infini*], est marquée par des termes comme "c'est-à-dire" ou "précisément", ou "ceci accomplit cela" ou "ceci se produit comme cela" »²². Juste après la citation, cette déduction est également qualifiée de « phénoménologique »²³. Dans ce qui suit, nous chercherons à clarifier en quoi consiste la déduction accomplie par l'éclatement de la structure de la pensée, en portant une attention particulière aux trois adjectifs que Levinas applique à cette déduction : à savoir, « nécessaire », « non-analytique » et « phénoménologique ».

1) L'ordre des phénomènes

Commençons par examiner l'adjectif « phénoménologique ». À première vue, le lien entre « déduction » et « phénoménologique » nous paraîtrait impropre, si la « déduction » signifie un processus de raisonnement tirant des conséquences à partir d'un ou de plusieurs principes. Impropre, parce qu'il va de soi que la démarche phénoménologique s'oppose à l'application logique de la raison à des données. C'est

²¹ Levinas a recours à cette expression pour expliquer l'exercice de la phénoménologie. Citons les propos de Levinas recueillis dans son entretien avec Poirié : « Le passage de l'objet à l'intention et de l'intention à tout ce que cette intention comporte comme horizon de visées serait la vraie pensée, et la pensée du vrai, si vous voulez, le monde de ce qui vous est donné dans le savoir purement objectif. Je formule parfois cela en disant qu'il faut passer de l'objet à sa mise en scène, de l'objet à tous les phénomènes que son apparaître implique. Eclairer l'objectivité par sa phénoménologie comme le metteur en scène qui passe d'un texte à l'événement concret et est obligé d'apporter toute la plénitude d'apparences où cet événement finalement apparaîtra ou sera vraiment visible. Donc éviter à la vision d'être aveuglée par le vu ! » (François Poirié, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, op. cit., p.77).

²² TI, 14. Nous soulignons.

²³ TI, 14.

d'ailleurs ce que Levinas souligne avec force dans ses études phénoménologiques.

Dans l'article intitulé « L'Œuvre d'Edmond Husserl », l'auteur signale, à propos du motif de la réduction phénoménologique, que la reconstitution du monde après l'époché doit se distinguer de « la déduction de la réalité du monde extérieur », à laquelle procède Descartes depuis le principe premier du *cogito*²⁴. Dans le même ordre d'idées, l'article intitulé « De la description à l'existence » prête une attention particulière à l'expression « parce que » qui intervient dans la description phénoménologique²⁵. Par exemple, la thèse selon laquelle c'est « parce que » la synthèse de la perception sensible ne s'achève jamais que l'existence du monde extérieur est relative et incertaine, n'émane pas d'un raisonnement, déduisant de l'inachèvement de la synthèse de la perception sensible la relativité et l'incertitude du monde extérieur. Bien au contraire, le caractère relatif et incertain du monde extérieur n'est qu'un verso de la finitude essentielle de la perception sensible. Levinas en conclut que la description phénoménologique se contente « d'établir la primauté d'un phénomène par rapport à un autre, de décrire l'ordre des phénomènes »²⁶. Ainsi, la recherche phénoménologique se fonde sur la volonté de ne pas passer outre les phénomènes. La maxime de la phénoménologie est, selon Levinas, non seulement « zu den Sachen selbst », mais aussi et surtout « nie von den Sachen weg »²⁷.

Il en ressort que la déduction phénoménologique dont parle Levinas dans *Totalité et infini* ne devrait pas être comprise au sens de la déduction logique. Elle consiste à laisser dérouler les phénomènes sans jamais s'en détacher. Mais cela ne revient pas à dire que la déduction des phénomènes soit gratuite et fortuite, parce que le déroulement des phénomènes détient en lui-même son propre « ordre », c'est-à-dire qu'il s'effectue selon une sorte de nécessité entre phénomènes²⁸. C'est ce que Levinas a exprimé par un autre adjectif accordé à la déduction phénoménologique : il s'agit du terme « nécessaire

²⁴ Emmanuel Levinas, « L'Œuvre d'Edmond Husserl », *art. cit.*, in EDE, p.54.

²⁵ Emmanuel Levinas, « De la description à l'existence », in EDE, pp.130-131.

²⁶ EDE, 130. Nous soulignons.

²⁷ EDE, 131. Dans « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », Levinas reviendra sur l'expression « parce que » dans la description phénoménologique pour expliquer que : « En phénoménologie on ne déduit plus, au sens mathématique ou logique de ce terme » (Emmanuel Levinas, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », *art. cit.*, EDE, p.157).

²⁸ Didier Franck remarque avec perspicacité que, dans *Le Temps et l'Autre*, le déroulement nécessaire des phénomènes a été désigné par le terme « dialectique » (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p.152 ; cf. TA, 67).

». La production de l'événement dans lequel s'éclate la structure formelle de la pensée rend visible l'enchaînement nécessaire d'autres événements sous la forme d'une déduction.

2) La nécessité non-analytique de la déduction phénoménologique

Afin d'examiner de plus près le caractère nécessaire de la déduction phénoménologique, il convient de rappeler ici que celle-ci est aussi qualifiée de « non-analytique ». Au premier abord, on est tenté de dire que, si la déduction s'avère *nécessaire*, elle devrait être aussi *analytique*, au sens où ce qui est déduit est déjà compris logiquement dans ce dont il est déduit. De sorte que l'adjectif « nécessaire » ne serait pas compatible avec le terme « non-analytique ». Dès lors, qu'est-ce qui fait que la déduction nécessaire des phénomènes s'effectue de manière non-analytique ? Quelle est la « nécessité *sui generis* »²⁹ de la déduction phénoménologique ?

Afin de répondre à ces questions, il nous incombe de prendre en compte la *temporalité* particulière de la déduction phénoménologique. La déduction logique est par essence a-temporelle, dans la mesure où son résultat est déjà impliqué dans le point de départ de la déduction. En revanche, la déduction phénoménologique se développe selon la temporalité d'*après-coup* – ou, si l'on veut, selon la temporalité *anachronique* – en ce sens qu'elle se développe de façon à remonter de ce qui est déduit (comme « résultat » de la déduction) jusqu'à ce dont il est déduit (comme « point départ » de la déduction). Dans l'article intitulé « La ruine de la représentation », datant de 1959, Levinas explique cette temporalité d'*après-coup*, en émettant un commentaire sur la structure d'horizon de la conscience intentionnelle dans la phénoménologie husserlienne :

« L'idée d'une implication nécessaire, absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l'objet, ne se découvrant qu'après coup, dans la réflexion, ne se produisant donc pas dans le présent, c'est-à-dire se produisant à mon insu – met

²⁹ Expression de Levinas tirée de sa note préparatoire à sa soutenance de thèse. Il y écrit, au sujet de sa méthode philosophique de la concrétisation, que : « [...] en effet les diverses couches du réel qu'elle traverse révèlent une nécessité *sui generis* qui n'est ni logique, ni mathématique, ni dialectique » (Emmanuel Levinas, « Note d'Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », *art. cit.*, p.31. Nous soulignons).

fin à l'idéal de la représentation et de la souveraineté du sujet, met fin à l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi »³⁰.

De même que dans la préface de *Totalité et infini* que nous venons d'examiner, Levinas souligne que l'« implication nécessaire » du « sujet se dirigeant sur l'objet » dans l'horizon qui le soutient est « absolument imperceptible » pour ce même sujet. Ce qui revient à dire que le sujet allant vers l'objet, est d'ores et déjà impliqué à *son insu* dans l'horizon. Cette implication n'est cependant pas « une simple "défiance" ou "chute" »³¹ de la conscience explicite, car elle n'échoue pas accidentellement dans l'implicite, mais s'y tient « par essence »³². Levinas en tire la conclusion que l'idée de l'implication nécessaire rompt avec « l'idéal de la représentation et de la souveraineté du sujet », ou encore, avec « l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi ».

Or, ce qui compte pour notre propos, c'est la modalité temporelle de la découverte de l'implication essentielle. Avancer que la conscience explicite est impliquée à *son insu* dans l'horizon qui la soutient, consiste à dire que la découverte de l'implication ne saurait s'accomplir qu'« *après coup* » au regard de la conscience. Levinas précise que cette temporalité de l'après-coup débouche sur « une nouvelle ontologie », d'après laquelle « l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant le constitue »³³. Par exemple, « la sensibilité et les qualités sensibles ne sont pas l'étoffe dont est faite la forme catégoriale ou l'essence idéale, mais la situation où le sujet se place déjà pour accomplir une intention catégoriale »³⁴. De même, « mon corps n'est pas seulement un objet perçu, mais un sujet percevant »³⁵. La « terre »³⁶ n'est pas un objet constitué par le sujet, mais est avant tout la seule base sur laquelle peut s'effectuer l'œuvre de la constitution. L'être n'est pas l'objet de la constitution unilatérale du sujet ; mais il est ce qui supporte

³⁰ Emmanuel Levinas, « La ruine de la représentation », in H.-L. Van Breda et J. Taminiaux (dir.), *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, repris in EDE, p.182. Nous soulignons. La mise en italique figure dans le texte cité.

³¹ EDE, 181.

³² EDE, 181. Nous soulignons.

³³ EDE, 181.

³⁴ EDE, 183.

³⁵ EDE, 183.

³⁶ EDE, 183.

l'activité même de celui-ci. Dans le même ordre d'idées, Levinas remarquera, dans *Totalité et infini*, que la pensée objectivante peut prétendre après coup constituer la vie, alors qu'en réalité, elle ne cesse de s'en nourrir depuis toujours³⁷.

En tout état de cause, au moins deux conséquences peuvent être dégagées de ce qui précède. Premièrement, le fait que l'implication nécessaire de la conscience explicite dans l'horizon ne se découvre qu'*après coup*. Deuxièmement, l'idée que la relation entre la conscience explicite et l'horizon, est un rapport de *conditionnement*. L'ensemble de ces considérations nous met en mesure de tirer au clair ce qu'il en est de la déduction à la fois « nécessaire » et « non analytique ». D'une part, ce qui est *déduit* par la déduction phénoménologique, correspond, paradoxalement en apparence, à ce qui *conditionne* la conscience explicite visant l'objet. C'est-à-dire que la déduction qui s'accomplit sous la modalité de la nécessité consiste à remonter du *conditionné* au *conditionnant*. De l'autre, ce qui fonde la conscience explicite demeure cependant absolument invisible au regard de cette même conscience, précisément parce qu'il est dissimulé par celle-ci. Ce qui est déduit n'est donc pas accessible avant l'effectuation de la déduction. En ce sens, la déduction n'est pas analytique. C'est pour cette raison que la déduction phénoménologique, bien que nécessaire, se produit de façon « *très inattendue, mais riche* »³⁸.

3. Le rôle ontologique de l'exemple

Or, que la concrétisation par la déduction phénoménologique aille de pair avec la production de l'événement, ne signifie pas que les analyses de *Totalité et infini* se bornent à décrire le déroulement pur et simple de l'événement d'un point de vue empiriste³⁹. À la fin du chapitre D de la deuxième section de *Totalité et infini*, on peut

³⁷ Par exemple, voir TI, 164 : « Mais la demeure ne saurait être oubliée parmi les conditions de la représentation, même si la représentation est un conditionné privilégié, engloutissant sa condition. Car il ne l'engloutit qu'après-coup, a posteriori ».

³⁸ Expression tirée d'une note censée avoir été rédigée au milieu des années 50 : « l'idée se trouve renvoyée à tout un ensemble de relations que formellement elle ne contient pas mais qui serait son contenu concret : – d'où une déduction très inattendue mais riche » (Œuvres 1, 356. Nous soulignons).

³⁹ Cf. Shojiro Kotegawa, *Levinas revivant : Lecture philosophique de "Totalité et Infini"*, *op. cit.*, p.48.

trouver une phrase importante concernant ce point :

« La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s’accomplit – elle laisse à la *concrétisation* – un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition »⁴⁰.

D’une part, Levinas admet que la méthode de *Totalité et infini* consiste à « chercher la condition des situations empiriques », de sorte qu’elle s’apparente à « ce qu’on est convenu d’appeler méthode transcendantale »⁴¹. Dès lors, la méthode de concrétisation ne se réduit pas à la description pure et simple de l’expérience. Mais, de l’autre, il n’en demeure pas moins vrai que la méthode de *Totalité et infini* ne se confond pas avec ce qu’on qualifie communément de « méthode transcendantale ». C’est parce qu’elle a ceci de particulier qu’elle laisse « un rôle ontologique » aux « développements dits empiriques », c’est-à-dire à la « *concrétisation* ». Qu’est-ce que cela veut dire ?

D’un côté, il est vrai que la situation empirique est préalablement conditionnée par la possibilité qui lui permet de se réaliser. De l’autre, le sens plein de la possibilité conditionnante demeure cependant imprécis, voire invisible, si l’on ne prend pas en compte la situation empirique dans laquelle elle s’accomplit, bien qu’elle précède en droit la situation concrète qu’elle conditionne. Le conditionnant est pour ainsi dire tributaire du conditionné, dans l’exacte mesure où sa signification ne saurait être mise à jour que par l’accomplissement après coup du conditionné. Si l’on entend par méthode transcendantale le conditionnement unilatéral par le transcendantal, la méthode de *Totalité et infini* ne s’y assimile pas complètement⁴². Il en ressort que, loin d’être une

⁴⁰ TI, 188-189. Nous soulignons.

⁴¹ TI, 10.

⁴² À cet égard, Alexander Schnell fait remarquer l’originalité du « transcendantalisme de la phénoménologie lévinassienne ». D’après lui, elle consiste en ceci que « *le constitué est constituant et que le constituant est constitué* » (Alexander Schnell, *En face de l’extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2011, p.33). Le transcendantalisme lévinassien se caractérise ainsi par le « conditionnement mutuel du transcendantal » (*ibid.*, p.33). Il nous semble toutefois que cette caractérisation manquerait d’exactitude si l’adjectif « mutuel » signifie que le constitué est constituant *au même titre* que le constituant est constitué. Dans ce cas-là, on risquerait de faire fi de *l’asymétrie temporelle entre ce qui constitue et ce qui est*

expérience transcendantale conditionnée, la situation concrète consiste précisément à constituer l'essence même de la possibilité conditionnante. C'est pour cela qu'elle est à même d'assumer le rôle « ontologique » consistant à manifester et à préciser le sens de la possibilité conditionnante, le sens qui n'était pourtant pas visible ni accessible auparavant⁴³.

Notre lecture nous permet de saisir le statut ontologique de l'exemple dans *Totalité et infini*. Au regard de la méthode de concrétisation, l'exemple n'est pas destiné à illustrer un concept abstrait et formel, et il n'est pas davantage choisi arbitrairement par l'auteur. Bien au contraire, l'exemple est nécessairement choisi dans la mesure où il constitue l'essence même du concept dont il est la présentation. Il permet ainsi de mettre en scène la situation dans laquelle se forge le concept et, par-là, d'en restituer le sens que l'on ne saurait obtenir par l'analyse du concept, si minutieuse soit-elle.

Il nous reste à savoir comment Levinas pratique la méthode de concrétisation. Dans les pages qui suivent, nous essayerons d'examiner ce point dans la concrétisation lévinassienne de la paire conceptuelle du « Même » et de l'« Autre ». Globalement parlant, le parcours de *Totalité et infini* peut être considéré, en quelque sorte, comme chemin de la concrétisation du Même et de l'Autre. Et ceci, non pas au sens où le moi et autrui sont l'illustration du Même et de l'Autre, mais, inversement, du fait qu'ils

constitué, où le second ne saurait se découvrir qu'après coup. Si transcendantalisme il y a chez Levinas, on doit prendre la pleine mesure de ce qu'il appelle dans *Totalité et infini* « [l]a postériorité de l'antérieur » (TI, 47). Dans le cas contraire, le transcendantal serait réduit à une condition pure et simple de l'expérience possible et ne serait pas compatible avec la nouveauté de l'événement. Nous aurons l'occasion de revenir sur le « transcendantalisme » de Levinas dans le cadre de notre interprétation de la lecture lévinassienne de l'idée de l'infini chez Descartes.

⁴³ Didier Franck suggère que la méthode de concrétisation s'oppose à la conception méthodique de l'analytique existentielle chez Heidegger, selon laquelle, du point de vue ontique, les structures existentielles du *Dasein* présentent la « généralité », le « vide » et la « formalité » (Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., pp.154-156 ; cf. SZ, 200, 248). Dans cette conception, les événements concrets de l'existence n'ont aucune portée ontologique et les existentiels, quant à eux, peuvent être pleinement intelligibles hors de toute référence aux situations ontiques. En effet, Levinas fait remarquer dans *Totalité et infini* que : « Tous les développements de cet ouvrage essaient de se libérer d'une conception qui cherche à réunir les événements de l'existence affectés de signes opposés dans une condition ambivalente, laquelle aurait seule une dignité ontologique, alors que les événements eux-mêmes qui s'engagent dans un sens ou dans un autre, resteraient empiriques, sans articuler ontologiquement rien de nouveau » (TI, 188).

permettent de mettre en lumière le véritable sens d'être Même et d'être Autre.

4. La concrétisation du Même

1) Les « moments » du Même comme œuvre d'identification

La deuxième partie de *Totalité et infini*, intitulée « Intériorité et économie », a pour objectif de décrire la constitution du moi en tant que Même à partir de la notion de jouissance. Selon Levinas, l'identité du Même est un moment inéluctable pour la production même de l'altérité radicale. Il convient de prendre acte ici de l'une des thèses fondamentales de l'œuvre de 1961, selon laquelle :

« L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument »⁴⁴.

Levinas nomme « Moi »⁴⁵ le terme qui peut demeurer absolument le Même. Le Moi est la première concrétisation de la notion formelle et vide du Même. Or, l'« essence » du moi consiste à être absolument le Même. Plus précisément, le moi *existe* de telle « manière »⁴⁶ qu'il retrouve son identité à travers tout ce qui lui arrive. Loin d'être un état statique ou un attribut, l'identité du moi signifie avant tout sa façon d'exister, qui consiste à exercer l'œuvre d'identification ou d'assimilation contre des altérations et des modifications qu'il aurait subies. Être Même ne se réduit donc ni à la tautologie « Moi c'est Moi »⁴⁷, ni au principe d'identité selon lequel A ne saurait être en même temps non-A.

Levinas affirme avec force la nécessité de saisir l'œuvre d'identification du moi à partir de « la relation concrète entre un moi et un monde »⁴⁸. La concrétude de cette relation ne s'oppose tout simplement pas à la relation abstraite que le moi entretiendrait

⁴⁴ TI, 25. Nous soulignons.

⁴⁵ TI, 25.

⁴⁶ TI, 26.

⁴⁷ TI, 26.

⁴⁸ TI, 26. Nous soulignons.

théoriquement avec le monde. Selon Levinas, « la vraie et l'originelle relation entre eux, et où le moi se révèle précisément comme le Même par excellence, se produit comme *séjour* dans le monde »⁴⁹. En d'autres termes, la manière d'être le Même dans le monde consiste à « *s'identifier* en y existant *chez soi* »⁵⁰.

Il est indispensable de porter une attention particulière à l'expression « se produire » qui intervient dans la citation. Comme nous l'avons vu plus haut, Levinas disait que la déduction phénoménologique est « marquée par des termes comme "c'est-à-dire" ou "précisément", ou "ceci accomplit cela" ou "ceci se produit comme cela" »⁵¹. Ni le séjourner, ni l'être-chez-soi ne sont impliqués analytiquement dans la relation formelle entre le moi et le monde. La description part du séjourner et de l'être-chez-soi, afin de *déduire* phénoménologiquement d'autres moments constitutifs de l'essence du rapport entre eux deux, tels que « le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie »⁵². À cet égard, Levinas fait remarquer que, malgré leur apparence empirique, le séjour, l'être-chez-soi, le corps, la maison, le travail, la possession et l'économie, « ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes, plaquées sur une ossature formelle du Même »⁵³. Bien au contraire, ils en sont « les articulations » essentielles. Par exemple, la maison ne se réduit pas au constat empirique que l'on habite le plus souvent dans une maison. Le travail, quant à lui, ne signifie pas le fait banal que l'on doit travailler pour gagner son pain. Les moments énumérés constituent en quelque sorte les catégories essentielles du moi qui existe au monde en tant que Même.

Cependant, les moments « concrets » de l'œuvre identificatrice du moi ne sont pas juxtaposés l'un à l'autre. Ils sont soumis à un ordre de conditionnement, suivant lequel se déroule la description de la deuxième partie de *Totalité et infini*. Séjourner dans le monde renvoie à la façon de *se tenir*, plus concrètement, au « corps qui, sur la

⁴⁹ TI, 26.

⁵⁰ TI, 26.

⁵¹ TI, 14. Concernant l'expression « se produire », voir aussi TI, 11 : « Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement "se produit", une automobile "se produit") et sa mise en lumière ou son exposition (un argument "se produit", un acteur "se produit"). L'ambiguïté de ce verbe traduit l'ambiguïté essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle ».

⁵² TI, 27.

⁵³ TI, 27. Nous soulignons.

terre, à lui extérieure, *se* tient et peut »⁵⁴. C'est le *corps* qui me permet de trouver dans le monde un *lieu* de séjour, c'est-à-dire une *maison*. Et c'est à partir de la maison que je deviens capable de *posséder* quelque chose en guise de résultat du *travail*. Au bout du parcours essentiel – et non pas empirique ni contingent – de la concrétisation du moi, s'accomplit la situation où « [t]out est ici, tout m'appartient »⁵⁵. Au fur et à mesure que le moi se concrétise, sa manière d'être Même se précise.

2) *Le recueillement et la maison*

Afin d'examiner de plus près l'articulation des moments de la concrétisation du moi, prenons l'exemple du rapport entre le recueillement et la maison. Le recueillement au sens courant de ce terme indique « une suspension des réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à *soi-même*, à ses possibilités et à la situation »⁵⁶. Mais le recueillement selon cette signification suppose, d'après Levinas, « l'événement de la demeure, la retraite à partir des éléments [...], le recueillement dans l'intimité de la maison »⁵⁷. Pour que le moi puisse « se recueillir » au sens de porter attention sur lui-même, il faut préalablement que ce moi existe, en se recueillant dans l'intimité de la demeure, c'est-à-dire en se retirant de l'exposition immédiate et sans réserve au monde.

Et pourtant, cela ne revient pas à dire que la possibilité du recueillement au sens de la réflexion sur soi renvoie au fait empirique que la maison est un espace isolé du monde extérieur. C'est en termes de concrétisation que s'articulent le recueillement comme une façon d'exister, consistant à se recueillir, et l'isolement de la maison :

« L'isolement de la maison ne suscite pas magiquement, ne provoque pas "chimiquement" le recueillement, la subjectivité humaine. Il faut inverser les termes : le recueillement [...] se concrétise comme existence dans une demeure, comme existence économique. Parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison »⁵⁸.

⁵⁴ TI, 26.

⁵⁵ TI, 27.

⁵⁶ TI, 164.

⁵⁷ TI, 164.

⁵⁸ TI, 164. Nous soulignons.

L'isolement de la maison « ne suscite pas magiquement, ne provoque pas "chimiquement" le recueillement », comme si la maison existait tout d'abord pour ensuite y attirer les gens. En inversant les termes, Levinas souligne que le recueillement « se concrétise comme existence dans une demeure ». Et c'est la concrétisation du recueillement par la maison qui permet d'expliquer le fait que le moi « se réfugie empiriquement dans la maison ». Une chose est que la maison concrétise le recueillement en tant que façon d'exister, il en est tout autrement qu'empiriquement parlant, le moi habite le plus souvent dans la maison. Ce qu'il convient de comprendre, c'est que la maison ne se réduit pas à un exemple empirique, mais qu'elle revêt le rôle ontologique de manifester et de préciser la manière d'exister du moi. Juste après cet extrait, Levinas précise ce point :

« [...] la "concrétisation" ne reflète pas seulement la possibilité qu'elle concrétise pour en expliciter les articulations enveloppées. L'intériorité accomplie concrètement par la maison, le passage à l'acte – l'énergie – du recueillement à travers la demeure, ouvre de nouvelles possibilités que la possibilité du recueillement ne contenait pas analytiquement, mais qui, essentielles à son énergie ne se manifestent que quand elle se déploie »⁵⁹.

La concrétisation du recueillement ne consiste pas à refléter seulement la possibilité qu'enveloppe analytiquement le concept de recueillement en tant que façon d'exister. En accomplissant le recueillement, la maison « ouvre de nouvelles possibilité que la possibilité du recueillement ne contenait pas analytiquement ». La possession, le travail, la représentation et le « recueillement » au sens courant de ce terme – sont les nouvelles possibilités qui ne se manifestent qu'à travers l'accomplissement – le « passage à l'acte », ou encore, l'« énergie » – de la possibilité du recueillement. La notion d'« énergie » – que Levinas écrit également « *én-ergie* »⁶⁰ – ne veut pas dire l'actualisation pure et simple d'une possibilité sous-jacente à un concept ; elle désigne le moment où devient visible ce qui était demeuré foncièrement invisible, dissimulé et caché avant d'être

⁵⁹ TI, 164. Nous soulignons.

⁶⁰ TI, 166, 213.

accompli concrètement. La maison n'est donc pas un exemple arbitraire du concept de recueillement. Bien au contraire, elle assume le rôle ontologique consistant à déduire de nouvelles possibilités qui constituent l'essence même de ce concept. Ce qui revient à dire que les autres moments du recueillement, à savoir, la possession, le travail, la représentation et le recueillement en tant que réflexions sur soi, bien qu'étant analytiquement invisibles en eux-mêmes, sont nécessairement déduits à travers la concrétisation par la maison.

Nous venons d'examiner la manière dont le concept du Même se voit concrétisé dans le parcours théorique de *Totalité et infini*. C'est en fonction de la concrétisation que les déterminations du concept se trouvent plus manifestes et plus précisées. Dans ce qui suit, nous essayerons, en allant dans la même direction d'idées, de poursuivre le cheminement de concrétisation du concept de l'Autre.

5. Les figures d'autrui

1) La concrétisation et le « langage ontologique »

De même que le concept du Même se concrétise en plusieurs étapes, celui de l'Autre « se détermine » selon la méthode de concrétisation. Mais, objectera-t-on, l'Autre n'échappe-t-il pas à toute détermination conceptuelle, notamment quand il s'agit d'autrui ? Il est vrai que celui-ci ne se subsume pas sous le concept d'Autrui en général. Mais il ne suffit pas de mettre exclusivement l'accent sur la négativité d'autrui, comme si la voie négative (autrui n'est ni..., ni..., ni... et ainsi de suite) était le seul mode d'accès à ce dernier. Les enjeux de la philosophie de Levinas consistent à montrer qu'autrui nécessite une autre modalité de relation que la saisie conceptuelle et la connaissance objective. Selon nous, c'est afin de décrire la modalité propre à la relation avec autrui sans tomber dans l'agnosticisme d'autrui que Levinas en appelle à la méthode de concrétisation par la figure d'autrui.

On ne manque pas de trouver effectivement plusieurs « déterminations » d'autrui sous la plume de Levinas : à savoir, celui qui parle, celui qui me commande, celui qui

me juge, celui à qui je donne, celui qui enseigne etc⁶¹. Et ces « déterminations » découlent précisément de la concrétisation de l'Autre par la figure d'autrui. Il s'agit, non seulement de la figure du maître, mais aussi de celle de l'« étranger », de celle de la « veuve et l'orphelin », celle du « prolétariat, » ou celle du « pauvre » et de la « misère »⁶². Toutefois, ces figures d'autrui ne sont pas introduites dès le début de *Totalité et infini*. L'auteur commence par la description formelle de ce qu'il appelle absolument Autre. Le fait que cette description formelle s'avère insuffisante ne tient pas seulement à ce que, dans la relation logique entre le Même et l'Autre, les termes de cette relation sont synthétisés et englobés dans une totalité, mais aussi au fait que l'Autre purement et simplement formel n'est pas à même d'épuiser la signification *essentielle* de l'altérité en question. Il en découle la nécessité de la *concrétisation* ou de la déformalisation de l'Autre à l'aide des diverses figures d'autrui.

Il est d'une importance cruciale de bien prendre en compte le fait que, dans *Totalité et infini*, la description d'autrui et de la relation avec lui envisage de saisir leur « essence » ou leur « nature », afin de ne pas verser dans un empirisme ou dans un psychologisme. C'est pour cette raison que Levinas a recours au « langage ontologique – ou, plus précisément, éidétique »⁶³ dans *Totalité et infini*. Par exemple, Levinas relève que l'extériorité d'autrui « s'inscrit dans son essence »⁶⁴, si bien qu'autrui demeure « essentiellement transcendant »⁶⁵. En outre, après avoir affirmé que le Même se concrétise en tant qu'égoïsme du Moi, il se demande « [d]e quelle nature est le rapport

⁶¹ Dans l'une des notes préparatoires à la soutenance de thèse, Levinas énumère plusieurs « déterminations » d'autrui : « a) Le Désirable dans le Désir b) Le parlant (cela signifie ; cela veut dire que) c) L'enseignant d) Le juge e) Le Maître (que je sers) f) Celui à qui je donne g) Celui qui me commande h) Présent mais pas à travers la qualité i) L'infini » (Emmanuel Levinas, « Note d'Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », *art. cit.*, p.29).

⁶² On peut constater le recours lévinassien aux figures d'autrui dans *De l'existence à l'existant* : « Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas : il est le faible alors que moi je suis le fort ; il est le pauvre, il est "la veuve et l'orphelin". [...] Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. L'essentiel, c'est qu'il a ces qualités de par son altérité même » (EE, 162-163).

⁶³ TI, Préface à l'édition allemande, p. I. Nous reviendrons sur le problème du « langage ontologique » dans le cadre interprétatif du « passage » de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*. Cf. le huitième chapitre de notre thèse.

⁶⁴ TI, 213. Nous soulignons.

⁶⁵ TI, 212. Nous soulignons.

»⁶⁶ entre le Même et l'Autre. Dans un débat faisant suite à la conférence « Transcendance et hauteur », Levinas explique ce point, en précisant sa méthode philosophique :

« L'obscurité de mon exposé peut tenir à l'imprécision de la méthode. On pourrait lui reprocher d'user de la terminologie rationaliste classique et d'y mêler, ou d'en revêtir, des données empiriques. Qu'est-ce donc en fin de compte que l'empirique ? L'empirique pur, c'est ce qui reçoit la signification, ce qui n'en donne pas. La situation du Moi en face d'Autrui est signifiante. C'est une structure qui éclaire et, par conséquent, son analyse n'est pas la description d'un fait empirique. À partir de cette structure [...] j'ai souci de rejoindre le "langage des professeurs" »⁶⁷.

En courant le risque de mélanger la « terminologie classique » avec des « données empiriques », Levinas essaie de montrer que la « situation du Moi en face d'Autrui » n'est pas seulement l'« empirique pur », mais également la « structure qui éclaire ». Une telle ambiguïté du statut de la relation entre moi et autrui nous permet de comprendre que ni la description de la situation dite empirique ni le langage ontologique – le « langage des professeurs » ou le « beau langage philosophique »⁶⁸ – ne doivent aller tout seuls. Le mélange entre eux deux n'est pas une faute de la part de Levinas, il est même exigé par sa méthode philosophique.

Ceci établi, nous nous attèlerons dès maintenant à suivre les étapes de la concrétisation d'autrui.

2) L'absolument Autre

Le point de départ est le concept d'Autre. L'Autre est tout d'abord défini en tant que *terminus ad quem* d'un mouvement que Levinas appelle la « métaphysique »⁶⁹. Le mouvement de la métaphysique consiste à tendre « vers l'"ailleurs", et l'"autrement", et

⁶⁶ TI, 27. Nous soulignons.

⁶⁷ Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *art. cit.*, in LC, p.95. Nous soulignons.

⁶⁸ LC, 96.

⁶⁹ TI, 21.

l'"autre" »⁷⁰. Sa particularité réside dans son impossibilité à atteindre le terme vers lequel il tend. Et ceci, non parce que le terme du mouvement est trop éloigné pour l'atteindre, mais précisément parce que c'est la *distance elle-même* qui constitue « la manière d'exister »⁷¹ du terme du mouvement, c'est-à-dire de l'Autre. Ainsi, c'est précisément la caractérisation *formelle* de l'Autre – être autre – qui « fait son contenu »⁷². En d'autres termes, il s'agit d'« une altérité constituant le contenu même de l'Autre »⁷³.

La détermination formelle de l'Autre nous permet de comprendre en quel sens le terme du mouvement métaphysique est qualifié d'« autre ». Il n'est pas autre « comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même [...] »⁷⁴. L'altérité en question n'est pas celle du monde, ni celle des objets qui y apparaissent, ni celle du moi à l'égard de lui-même. S'agissant du monde et des objets qui y apparaissent, leur altérité n'est que provisoire, en ce sens que je peux m'en « repaître »⁷⁵ d'une façon ou d'une autre. Le monde et l'objet ne sont que ce dont je jouis, si bien que leur altérité se résorbe en fin de compte dans l'œuvre d'identification du Même. C'est à ce titre que, par exemple, « même les astres, pour peu que je fasse des comptes, que je calcule les intermédiaires ou moyens » sont pourtant « à ma disposition »⁷⁶, dans l'exacte mesure où ils sont rapportés au moi qui les calcule. Il en est de même pour mon altérité à moi-même. Elle se manifeste sous diverses formes, telles que « [l]e moi qui repousse le soi, vécu comme répugnance, le moi rivé à soi, vécu comme ennui »⁷⁷. Et pourtant, dans un cas comme dans l'autre, l'altérité du je ne fait qu'attester l'aspect tragique de son identité à laquelle le je est inexorablement rivé⁷⁸.

⁷⁰ TI, 21.

⁷¹ TI, 24.

⁷² TI, 24.

⁷³ TI, 28.

⁷⁴ TI, 21.

⁷⁵ TI, 21.

⁷⁶ TI, 27.

⁷⁷ TI, 26.

⁷⁸ Il convient de noter ici que l'expression « le moi rivé à soi » qui apparaît dans cette citation renvoie à deux articles de Levinas, parus dans les années 1930 : à savoir, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » et « De l'évasion ». Pour aller d'emblée à l'essentiel, il s'agit, dans ces deux articles, de la facticité que le moi est rivé à soi-même, c'est-à-dire de l'enchaînement irrécusable du moi à soi. Levinas essaie ici d'en dégager la portée ontologique

On pourrait donc dire que le terme du mouvement métaphysique est qualifié d'autre « dans un sens éminent »⁷⁹, c'est-à-dire dans le sens où « l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au Même »⁸⁰. L'éloignement de l'Autre dans sa relation même avec le Même s'exprime au moyen de l'adverbe « *absolument* », entendu à partir de sa forme verbale « s'ab-soudre », qui signifie étymologiquement « se délivrer » ou « se dégager »⁸¹. L'Autre est qualifié d'absolument autre, parce qu'il s'ab-sout de la relation au sein même de la relation⁸². Le mouvement métaphysique tend ainsi vers « l'*absolument autre* »⁸³, c'est-à-dire vers ce qui ne cesse d'échapper au métaphysicien. Aussi l'altérité absolue de l'Autre n'est-elle pas tributaire d'une qualité quelconque d'un terme, mais de sa *manière même d'exister*, qui consiste à s'éloigner sans cesse par rapport au Même.

L'altérité de l'Autre ne se confond donc pas avec « un simple envers de l'identité »⁸⁴. Mais il n'en demeure pas moins vrai que la conception de l'Autre est, jusqu'à présent, tautologique, puisqu'elle consiste à déclarer que l'Autre est autre de son altérité même. C'est dans ce contexte que Levinas avance la thèse bien connue, selon laquelle « [l']absolument Autre, c'est Autrui »⁸⁵.

3) *Autrui comme absolument Autre*

Au moins trois remarques sont nécessaires à cet égard.

Dans un premier temps, l'« absolument Autre, c'est Autrui », n'est pas une phrase analytique, dans l'exacte mesure où le second n'est pas impliqué dans le premier.

et ceci, en s'éloignant aussi bien de Heidegger que de l'ontologie française à cette époque (dont les représentants furent Louis Lavelle et Gabriel Marcel). Concernant ce point, nous nous permettons de renvoyer aux travaux remarquables de Joëlle Hansel : « Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie française », in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas. De l'être à l'autre*, Paris, PUF, 2006, pp.37-53.

⁷⁹ TI, 21.

⁸⁰ TI, 28-29. Nous soulignons.

⁸¹ Quant à l'usage que fait Levinas du verbe « s'absoudre », voir les phrases suivantes : « il [l'être extérieur] s'"absout" de la relation où il se présente » (TI, 42) ; « [...] relation où les termes *s'absolvent* de la relation – demeurent absolus dans la relation. Sans cette absolution, la distance absolue de la métaphysique serait illusoire » (TI, 59) ; « Le Même et l'Autre à la fois se tiennent en rapport et *s'absolvent* de ce rapport, demeurent absolument séparés » (TI, 104).

⁸² Cf. TI, 112 : « L'être, dans la relation, s'absout de la relation, est absolu dans la relation ».

⁸³ TI, 21.

⁸⁴ TI, 28.

⁸⁵ TI, 28.

L'analyse du concept de l'Autre absolu a beau être détaillée et fouillée, elle n'aboutit pas à Autrui. L'absolument Autre ne peut se comprendre qu'à partir d'Autrui. Pour le dire en termes de métaphysique envisagée comme mouvement vers l'Autre, elle se joue dans « la relation sociale – dans nos rapports avec les hommes »⁸⁶, c'est-à-dire « dans les rapports éthiques »⁸⁷.

Il en résulte, dans un second temps, que dire que l'« absolument Autre, c'est Autrui », ne revient pas à énoncer qu'Autrui est un exemple parmi d'autres de l'Autre ou une espèce du genre de l'Autre. Rappelons ici que, d'après la méthode de la concrétisation, l'exemple est nécessairement et ontologiquement lié au concept dont il est la présentation. Sa fonction consiste à mettre en lumière le sens invisible du concept. Bien que Levinas concrétise l'absolument Autre à partir d'Autrui, celui-ci n'est pas pour autant un exemple arbitrairement choisi par Levinas, mais l'exemple unique et nécessaire au concept de l'absolument Autre. C'est seulement à partir de la relation avec autrui que l'on pourrait préciser plus en détail ce que signifie l'absolument Autre.

Dans un troisième temps, il s'avère nécessaire de se prémunir contre un malentendu, qui consisterait à croire qu'Autrui est téléologiquement introduit pour accéder à l'absolument Autre. Levinas récuse cette interprétation quand il s'agit de distinguer clairement sa propre position de la conception théologique de l'Autre, consistant à considérer Dieu comme absolument Autre. En effet, il soutient avec force qu'« Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle médiateur »⁸⁸. D'un côté, Autrui est le « lieu même de la vérité métaphysique », si bien que l'éthique, en tant que relation avec Autrui, est « la voie royale »⁸⁹ vers la métaphysique. Mais, d'un autre côté, cela ne revient pas à dire que la relation éthique entre moi et autrui joue un « rôle médiateur » dans le rapport avec Dieu. Levinas relève seulement que le rapport avec Autrui peut se frayer une voie vers Dieu. En faisant explicitement état de l'expression célèbre de *Critique de la raison pure*⁹⁰, Levinas précise, à l'égard de la relation entre l'éthique et la théologie, que «

⁸⁶ TI, 77.

⁸⁷ TI, 77.

⁸⁸ TI, 77.

⁸⁹ TI, 15.

⁹⁰ Les citations de la *Critique de la raison pure* seront données d'après la pagination de l'édition de 1781 (notée A) et de 1787 (notée B) avec le sigle « CRP ». Concernant la traduction

[c]'est aux relations interhumaines que revient, en métaphysique, le rôle que Kant attribuait à l'expérience sensible dans le domaine de l'entendement »⁹¹. Pour être plus fidèle à l'expression kantienne, on pourrait dire que la théologie sans les « relations interhumaines » est aussi « vide » que « des pensées sans contenu »⁹².

En résumé, la thèse principale de *Totalité et infini*, selon laquelle « l'absolument Autre, c'est Autrui », exprime le primat de l'éthique par rapport à la métaphysique et à la théologie. Cependant, on est en droit de se demander pour quelle raison l'absolument Autre est Autrui, et non d'autres étants. D'un certain point de vue pourrait-on dire qu'Autrui serait pour moi moins autre qu'une table, parce que j'aurais ceci en commun avec lui d'être humain, tandis qu'une table ne l'est pas. Cette objection est pourtant insoutenable, précisément parce qu'elle mesure l'altérité à un attribut (être humain, être inerte) ou à un concept (l'humanité, la chose), alors que, selon Levinas, Autrui me concerne en dehors d'un concept commun, de l'unité d'un genre, ou encore, de la différence d'un attribut⁹³. La question essentielle consiste bien plutôt à se demander comment Levinas « détermine » plus en détail Autrui au-delà de ses déterminations négatives, telles que l'impossibilité de se subsumer sous un concept commun, l'absence d'un plan commun avec lui ou l'irréductibilité de son altérité à la différence d'attribut. C'est face à cette tâche que Levinas a recours aux trois figures majeures d'autrui, à savoir l'étranger, le maître et « la veuve et l'orphelin ». Bien loin d'être des exemples empiriques, elles permettent de décrire les déterminations essentielles ou éidétiques d'autrui.

4) L'étranger, le maître et « la veuve et l'orphelin »

a) L'étranger

La première figure d'autrui que Levinas introduit dans *Totalité et infini* est celle de l'« Etranger ». Juste après avoir avancé que « l'absolument Autre, c'est Autrui », il

française de cet ouvrage, nous nous référons à l'édition suivante : Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.

⁹¹ TI, 77.

⁹² « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles » (CRP, A 51 ; B 75). Il serait intéressant de noter que Levinas ne reprend pas la dernière partie de la phrase de Kant, car le rapport entre l'éthique et la métaphysique ou la théologie n'est pas d'interdépendance comme la relation entre l'intuition et l'entendement dans la théorie kantienne de la connaissance. On ne saurait donc dire que l'éthique sans la métaphysique est aveugle.

⁹³ Cf. TI, 28, 211.

déclare que c'est l'« [a]bsence de partie commune qui fait de l'Autre – l'Etranger »⁹⁴. Dire qu'autrui en tant qu'étranger n'a aucune partie commune avec moi, revient à énoncer en même temps qu'il ne cesse de *s'ab-soudre* ou de *se libérer* de toute caractérisation, de toute classification et de tout genre. En ce sens, « l'étrangeté d'autrui » signifie « sa liberté même »⁹⁵. En tant qu'ab-solument libre, l'étranger est une personne sur qui « je ne peux *pouvoir* »⁹⁶. Il importe de souligner ici que la liberté d'autrui en tant qu'étranger constitue sa *manière même d'exister*. Ce n'est pas qu'il est parfois libre et parfois non, mais qu'il *ne saurait ne pas être libre*. À ce titre, Levinas fait remarquer qu'autrui « échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui »⁹⁷. Voilà pourquoi l'on remarque que la figure de l'étranger ne doit pas se réduire à un exemple purement et simplement empirique, mais qu'elle constitue un élément essentiel d'autrui.

b) « La veuve et l'orphelin »

Or, qu'autrui en tant qu'étranger se caractérise essentiellement comme *ab-solu* et *libre*, revient à dire qu'il est dépouillé de tout indice à partir duquel on l'identifie comme ceci ou cela. En d'autres termes, il se place « par-delà tout attribut, lequel aurait précisément pour effet de le qualifier, c'est-à-dire de le réduire à ce qui lui est commun avec d'autres êtres »⁹⁸. Énoncer qu'autrui est essentiellement étranger, c'est donc dire qu'il est « parfaitement nu »⁹⁹. Son étrangeté en tant que liberté renvoie ainsi à l'« étrangeté – misère »¹⁰⁰. C'est pour cette raison que Levinas affirme qu'autrui est non seulement étranger, mais aussi « la veuve et l'orphelin »¹⁰¹. La misère ne doit pas être considérée comme un attribut dont pourrait se revêtir telle ou telle personne ; elle exprime bien plutôt la pauvreté *essentielle* d'autrui, qui se présente à partir de soi (καθ'αυτό) en rompant avec toute qualification, toute caractérisation et toute classification. De même que l'étrangeté, la misère porte ainsi sur la *façon* dont autrui se

⁹⁴ TI, 28.

⁹⁵ TI, 71.

⁹⁶ TI, 28.

⁹⁷ TI, 28.

⁹⁸ TI, 71.

⁹⁹ TI, 71.

¹⁰⁰ TI, 71.

¹⁰¹ TI, 76.

présente à moi, indépendamment du monde où je me sens chez moi : « L'existence καθ'αυτό, écrit Levinas, est, dans le monde, une misère »¹⁰². Du point de vue du monde qui m'est familier, autrui ne possède rien, si bien qu'il ne peut ne pas être misérable au moment où il me concerne en dehors du monde que je possède. La figure de « la veuve et l'orphelin » s'avère donc être irréductible à une description empirique de l'« objet » de notre souci éthique. Levinas se l'autorise afin de mettre en relief la manière essentielle de présentation d'autrui en tant qu'ab-solument nu.

c) Le maître

Les figures de l'étranger et de « la veuve et l'orphelin » nous permettent de prendre conscience que la relation entre moi et autrui se noue foncièrement de façon *asymétrique* ; asymétrique, au sens où autrui est essentiellement nu dans le monde qui m'est familier. Pour le dire schématiquement, la relation asymétrique réside en ceci qu'autrui se trouve, dans un certain sens, en *bas* de moi. Toutefois, d'après Levinas, c'est précisément dans cette asymétrie que s'ouvre en même temps la « dimension de hauteur »¹⁰³. Ainsi autrui se présente à moi tout à la fois comme l'étranger, « la veuve et l'orphelin » et comme le « maître »¹⁰⁴, c'est-à-dire, tout à la fois plus « faible » et plus « fort » que moi. Levinas explique en ces termes la co-originalité de ces deux moments antithétiques l'un à l'autre, inhérents à la présentation d'autrui qui me regarde :

« Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu'il exige – privé de tout parce qu'ayant droit à tout et qu'on reconnaît en donnant [...] – ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage »¹⁰⁵.

La notion de visage qui apparaît dans la citation est définie dans *Totalité et infini* comme la « manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi »¹⁰⁶. Dans le regard d'autrui se présentant comme visage, se croisent sa sollicitation et son exigence, plus précisément, son appel à la réponse et son commandement de répondre à cet appel.

¹⁰² TI, 73.

¹⁰³ TI, 73.

¹⁰⁴ TI, 73.

¹⁰⁵ TI, 73.

¹⁰⁶ TI, 43.

Du point de vue du moi, la co-originalité de ces deux facettes d'autrui peut être traduite de la façon suivante :

« Entendre, écrit Levinas, sa [autrui] 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. [...] Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé »¹⁰⁷.

Abstraction faite de la question de savoir ce qu'enseigne autrui comme maître, nous nous contentons pour le moment de souligner que les deux versants d'autrui – en tant qu'en *bas* et comme en *hauteur* – s'inscrivent dans l'essence même de la présentation d'autrui en tant que tel. Ce qui signifie que, de même que les figures de l'étranger et de « la veuve et l'orphelin », la figure du maître, consistant à « me domine[r] dans sa transcendance », est constitutive de la façon essentielle dont se présente autrui à moi. Levinas remarque en effet que le maître, c'est la « coïncidence de l'enseignement et de l'enseignant »¹⁰⁸. Autrui ne se présente pas d'abord en tant que maître pour ensuite me donner l'enseignement ; la présentation d'autrui à moi comme maître est déjà ma réception de son enseignement, c'est-à-dire que la relation entre moi et autrui *ne* se produit *que* sous la forme de l'enseignement. Levinas en vient à dire que « le premier enseignement de l'enseignant, c'est sa présence même d'enseignant »¹⁰⁹. Bien loin d'être un rôle social ou un exemple empirique, la figure du maître désigne ainsi la présence *essentiellement enseignante* d'autrui, en dehors de laquelle celui-ci n'apparaîtrait plus en tant qu'autrui.

d) Le visage – la concrétisation et la dé-concrétisation

Notre lecture nous a amené à voir que les figures d'autrui introduites dans *Totalité*

¹⁰⁷ TI, 237. Nous soulignons. La mise en italique est de l'auteur.

¹⁰⁸ TI, 66.

¹⁰⁹ TI, 102.

et infini permettent de manifester et de préciser la manière essentielle dont il se présente à moi. C'est ainsi que la méthode de concrétisation rejoint le langage « ontologique » ou « éidétique », que Levinas a également appelé le « langage des professeurs ». Mais cela revient à dire, il convient d'insister sur ce point, que la concrétisation implique en elle-même une certaine *dé-concrétisation*. Ce que nous entendons par là, c'est, non pas que la concrétisation cède le pas en dernière instance à la généralité et la formalité d'un concept, mais qu'il existe un rapport mutuel entre la concrétisation et la dé-concrétisation, en ce sens que la première empêche le concept de se séparer de la situation d'où il surgit, tandis que la seconde nous permet de nous garder de l'identification éventuelle des figures concrètes à l'empirique pur et simple.

Ce qui atteste le mieux cette mutualité de la concrétisation et de la dé-concrétisation, ou encore, celle de la déformalisation et de la formalisation, c'est ce que Levinas a appelé le « visage ». Comme nous l'avons déjà suggéré, ce dernier désigne la façon dont autrui se présente en tant qu'absolument autre. Il convient ici de mettre en exergue le statut ambigu du visage par rapport à la concrétude. D'un côté, il est introduit dans le contexte où Levinas énumère « les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini »¹¹⁰. Le « Désir », le « discours », le « visage » et l'« expression » – tels sont les termes employés pour la déformalisation de la relation entre le Même et l'Autre, dont la « structure formelle »¹¹¹ est décrite par l'« idée de l'infini ». Le visage consiste ainsi à restituer la concrétude à la relation formelle entre le Même et l'Autre. D'un autre côté, le philosophe affirme avec force que, en un certain sens, rien n'est plus formel que le visage, dans la mesure où il se présente dans « son refus d'être contenu »¹¹², c'est-à-dire, en un mot, dans sa « nudité ». Le visage s'ab-strait et s'ab-sout de toute qualification, de toute caractérisation et de toute détermination, si bien qu'il est le plus abstrait et le plus formel.

Il ne serait pas inutile de faire ici état de l'expression de Gabriel Marcel, que l'on peut trouver dans son rapport rédigé en vue de la soutenance de la thèse de Levinas en

¹¹⁰ TI, 42.

¹¹¹ TI, 78 : « La face positive de la structure formelle – avoir l'idée de l'Infini – équivaut dans le concret au discours qui se précise comme relation éthique » (Nous soulignons).

¹¹² TI, 211.

1961. En se demandant pourquoi le terme concret « rencontre » – particulièrement apprécié par lui – n’y apparaît jamais, Marcel écrit à l’intention de l’auteur de la thèse : « En somme, ce qui me paraît très contestable dans votre position, c’est que, en posant le visage comme vous le faites, vous me paraissez aboutir à un formalisme du non-formel, du non-formalisable »¹¹³. Dans la note préparatoire à la soutenance, Levinas reprend cette expression « formalisme du non-formel » et y répond, en adressant au rapporteur de la soutenance : « Je tiens beaucoup à ce formalisme du non formel que vous me reprochez et qui se trouve effectivement dans mon travail. Il me permet de sauver [...] un élément permanent et certes platonicien »¹¹⁴. Ce formalisme de « non-formel » – ou cet abstractionnisme du concret – ne doit pas être considéré comme une contradiction pure et simple, mais constitue, bien au contraire, la méthode même de la concrétisation, qui fait corps avec une espèce d’essentialisme, ou encore, de « platonisme »¹¹⁵ de la philosophie de *Totalité et infini*¹¹⁶.

¹¹³ Gabriel Marcel, « Rapport de Gabriel Marcel », in Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, op. cit., p. 62. Nous soulignons. Rapport manuscrit de 13 pages envoyé à Levinas par Gabriel Marcel lui-même, en vue de la soutenance.

¹¹⁴ Emmanuel Levinas, « Note d’Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », art. cit., p.40.

¹¹⁵ Dans l’article datant de 1964, intitulé « La signification et le sens », Levinas n’hésite pas à se réclamer du platonisme contre la philosophie contemporaine dont la tendance majeure peut être qualifiée d’anti-platonisme : « Apercevoir à la signification une situation qui précède la culture, apercevoir le langage à partir de la révélation de l’Autre – qui est en même temps la naissance de la morale – dans le regard de l’homme visant un homme précisément comme homme abstrait, dégagé de toute culture, dans la nudité de son visage – c’est revenir d’une façon nouvelle au platonisme » (Emmanuel Levinas, « La signification et le sens », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, avril 1964, repris in HAH, p.60. Nous soulignons).

¹¹⁶ La méthode de la concrétisation n’aboutit donc pas à un « mysticisme du concret », consistant dans l’exaltation aveugle, donc, irrationnelle, de l’existence humaine concrète (Emmanuel Levinas, « Fribourg, Husserl et la phénoménologie », in *Revue d’Allemagne et des pays de langue allemande*, n°43, mai 1931, repris in IH, p.106, note 2. Nous soulignons). En ce qui concerne le fait qu’une réaction enthousiaste risque éventuellement d’émerger à l’égard de l’existence concrète ainsi que de son caractère dramatique, on lira avec profit l’opuscule de Levinas écrit en lituanien : Emmanuel Levinas, « La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande », traduit en français à partir du texte originel lituanien par Liudmila Edel-Matuolis, in *Cités*, n°25, 2006, pp.126-137. Ce texte a été publié tout d’abord en 1933 dans une revue lituanienne (*Varias*, n°5, vol. 7, 1933). Il a été découvert en 1994 par un professeur québécois, pour être traduit en anglais sous le titre de : « The Understanding of Spirituality in French and German Culture », tr. par Adrius Valevicius, in *Continental Philosophy Review*, n°31, 1998, pp.1-14). En ce qui concerne le rapport ambigu qu’entretient la philosophie de Levinas avec le concret, voir : Toshihiro Fujioka, *Emmanuel Levinas et l’éthique du "lieu"*, op. cit., pp.31-33.

Récapitulation

Nous avons jusqu'à présent examiné le statut philosophique de l'exemple dans *Totalité et infini*, et ce, au regard de sa méthode de concrétisation. Nous en récapitulerons les acquis essentiels.

Nous avons commencé par constater que la concrétisation est considérée comme une méthode phénoménologique consistant à présenter et développer le concept. D'après Levinas, le concept ne devient pleinement intelligible que lorsqu'il est replacé dans la situation originelle dans laquelle il s'est forgé. Il en résulte la nécessité de mettre en scène des événements concrets, qui sont les seuls à partir desquels on peut déduire le sens, dissimulé par la structure même de la pensée objectivante, de la notion.

Ensuite, nous avons montré que la déduction du sens caché de la notion est certes qualifiée de nécessaire, mais également de non-analytique. Non-analytique, parce que la restitution du sens plein d'une notion n'est pas rendue possible par l'analyse de celle-ci, si minutieuse soit-elle ; nécessaire, parce que ce qui est déduit selon l'ordre des phénomènes constitue un composant essentiel de cette notion. L'exemple n'est pas un mode d'illustration d'un concept formel et abstrait, mais est ce qui endosse le rôle ontologique consistant à manifester et préciser son sens invisible en lui seul. Le recours lévinassien à l'exemple lié à la situation concrète se voit ainsi justifié.

Enfin, nous avons essayé de reconstituer la pratique lévinassienne de la concrétisation dans *Totalité et infini*, concernant aussi bien le concept de Même que celui d'Autre. À partir de la paire conceptuelle du Même et de l'Autre, la description s'achemine dans un certain sens vers leur concrétisation. Tout comme le Même se concrétise à travers divers moments – le corps, la maison, la possession, le travail etc... – l'Autre, quant à lui, « se détermine » en quelque sorte en fonction des figures d'autrui. L'étranger, « la veuve et l'orphelin », le pauvre, et le maître, sont tous employés par Levinas pour désigner la manière *essentielle* dont se présente autrui comme autrui. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la concrétisation par la figure fait corps, chez Levinas, avec le langage ontologique. Elle est ainsi irréductible à la description purement et simplement empirique.

L'examen rigoureux de la méthode de la concrétisation dans *Totalité et infini* nous

permet de mieux comprendre que la figure du maître ainsi que la relation de l'enseignement n'ont été ni simplement préférées ni arbitrairement choisies par le philosophe qui nous occupe. Le rapport entre moi et autrui que celui-ci s'efforce de mettre en lumière ne se produit que comme l'enseignement dans lequel autrui *ne se présente à moi qu'en tant que maître*. Contrairement à leur apparence empirique, le maître et l'enseignement sont élevés jusqu'au statut de concept ayant affaire à l'essence du rapport entre moi et autrui.

Chapitre 4

L'enseignement et la métaphysique

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons élucidé que, loin d'être des exemples empiriques, la figure du maître et la relation de l'enseignement sont méthodiquement introduites dans *Totalité et infini*, qui se propose de décrire éidétiquement le rapport entre le Même et l'Autre. Cependant, le concept d'enseignement occupe une place, non seulement méthodiquement importante, mais aussi philosophiquement décisive. Pour le montrer, les quatrième et cinquième chapitres du présent travail se donnent pour tâche de jeter une nouvelle lumière sur ce concept du point de vue de la *métaphysique*, qui caractérise incontestablement les grandes lignes du premier ouvrage principal de Levinas.

À première vue, il nous semble que l'enseignement et la métaphysique n'ont rien à voir l'un avec l'autre. Mais Levinas a déjà fait allusion à leur rapport dans l'article « Le Moi et la Totalité » et ce, de manière laconique mais aussi cruciale. En ce qui concerne le commencement de la pensée, il a avancé la thèse suivante, que nous nous permettons de citer à nouveau ici :

« La pensée commence précisément lorsque la conscience devient conscience de sa particularité, c'est-à-dire conçoit l'extériorité par-delà sa nature de vivant, qui l'enferme ; lorsqu'elle devient conscience de soi en même temps que conscience de l'extériorité dépassant sa nature, lorsqu'elle devient métaphysique »¹.

Dans ce texte, de même que dans d'autres publiés avant la parution de *Totalité et infini*,

¹ EN, 24-25. Nous soulignons. Nous avons fait le commentaire de cette citation dans le deuxième chapitre de notre thèse.

l'auteur fait brusquement intervenir le terme « métaphysique » sans pour autant en préciser les enjeux conceptuels². Néanmoins, cette citation nous laisse entendre que la métaphysique désigne un dépassement de la nature de la conscience par la révélation de l'extériorité. Nous avons vu qu'à la différence du pur vivant, qui vit sous le signe de la liberté ou de la mort, la conscience de l'être humain a ceci de particulier qu'elle fait face à l'extériorité sans être détruite par celle-ci. Cet article a par ailleurs souligné que l'extériorité irrécupérable par la nature de la conscience n'est conçue que comme celle d'autrui. Énoncer que la pensée commence là où elle s'engage dans le mouvement de la métaphysique, revient donc à dire qu'elle ne s'éveille que dans la relation avec autrui et, en ce sens, qu'elle a besoin de l'*enseignement* par autrui. Bien loin d'être une faculté pure et simple dont est doté ce qu'on appelle communément l'animal rationnel, la pensée s'est ainsi déplacée dans son rapport à autrui. Il en a découlé son caractère essentiellement « contre-nature ». À partir de là on peut voir le lien formel entre la métaphysique et l'enseignement : à savoir que le dépassement de la nature de la conscience, exprimé par l'idée de métaphysique, s'accomplit précisément en vertu de la transitivité en quelque sorte de l'enseignement par autrui. Autrement dit, c'est dans l'exacte mesure où l'enseignement consiste à faire sortir de la conscience naturelle qu'il rejoint nécessairement la métaphysique.

S'inscrivant dans le sillage du texte de 1954, *Totalité et infini* en vient à mettre plus ouvertement en scène l'idée de métaphysique, et ce, notamment dans sa première partie (dont le chapitre A est, rappelons-le, intitulé « Métaphysique et transcendance »).

² Pour ce qui est de la référence lévinassienne au terme « métaphysique » dans d'autres textes parus avant 1961, voir les deux citations suivantes : « On en est, semble-t-il, réduit, dès qu'on s'engage dans la réflexion, et précisément pour les raisons mêmes qui depuis Platon assujettissent la sensation du particulier à la connaissance de l'universel, à assujettir les rapports entre étants aux structures de l'être, la métaphysique à l'ontologie, l'existential à l'existential » (Emmanuel Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *art. cit.*, in EN, p.16. Nous soulignons) ; « Le rapport métaphysique, le rapport avec l'extérieur n'est possible que comme rapport éthique » (Emmanuel Levinas, « Liberté et commandement », *art. cit.*, in LC, p.52. Nous soulignons). En outre, il convient de faire remarquer que, dans l'article publié en 1959 sous le titre de « Intentionnalité et métaphysique », Levinas interprète la phénoménologie comme « une méthode métaphysique » pour accéder aux « relations avec l'être en soi » (Emmanuel Levinas, « Intentionnalité et métaphysique », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, octobre-décembre 1959, repris in EDE, p.189). Dans la même lignée interprétative, notre philosophe affirmera deux ans plus tard que « [I]a phénoménologie husserlienne a rendu possible ce passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique » (TI 15). Nous examinerons cet article dans le sixième chapitre de notre thèse.

Cependant, que l'auteur ait de prime abord recours au terme « métaphysique » sans détours ni hésitations a suscité des objections et des malentendus. Il serait donc judicieux et juste d'examiner, avant tout, ce que Levinas entend par métaphysique.

Dans ce qui suit, nous passerons tout d'abord en revue la critique adressée à la métaphysique lévinassienne, pour établir que celle-ci renvoie au *fait* de la séparation de l'être humain, bien loin d'attester une pensée dogmatique ou théologique. Ensuite, en prenant pour fil conducteur l'idée kantienne de la *métaphysique naturelle*, nous essayerons de mettre en lumière ce que l'on pourrait qualifier de facticité de la métaphysique. Après avoir montré que la métaphysique de Levinas a pour conséquence de faire apparaître une notion de sujet – qualifié de « métaphysicien » – dont la « nature » consiste, nous nous permettons de le dire, à dépasser sans cesse sa propre nature, nous examinerons enfin la nécessité de l'enseignement pour la métaphysique. Le présent chapitre sert pour ainsi dire de base aux développements ultérieurs du prochain chapitre, où il s'agira de s'enquérir de l'entreprise lévinassienne de la mise en question de l'ontologie depuis la métaphysique et l'enseignement.

1. La réhabilitation de l'idée de métaphysique et le « tournant théologique »

1) La réhabilitation de l'idée de métaphysique

Au seuil de la première partie de *Totalité et infini*, Levinas définit le terme « métaphysique » en tant que mouvement partant du « chez soi » vers l'« ailleurs », ou encore, du « monde familier » vers l'« hors-de-soi étranger »³. Une telle détermination de la métaphysique fait évidemment écho au sens étymologique du préfixe « méta- », qui signifie l'opération même de la transgression, du dépassement ou de la transcendance plutôt que ce qui est dépassé par cette opération⁴. La métaphysique lévinassienne désigne ainsi un mouvement de dépassement du Même vers l'Autre, bien loin d'être une branche scientifique dans la philosophie.

³ TI, 21.

⁴ Jean-Luc Marion, « La science toujours recherchée et toujours manquante », in Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin/Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, pp.33-34). Cette étude s'avère d'autant plus intéressante qu'elle retrace les virages successifs de la métaphysique dans l'histoire de la philosophie occidentale pour y situer la métaphysique de Levinas.

Ainsi, les premières lignes de *Totalité et infini* attestent que, pour l'auteur, il n'est pas du tout question d'écarter l'idée de métaphysique. En effet, Levinas déclare sans ambages que l'« annonce de la fin de la métaphysique est prématurée »⁵. Comme le fait à juste titre remarquer Françoise Dastur, la véritable intention de Levinas consiste, non à retourner tout simplement vers ce qu'on pourrait qualifier de métaphysique traditionnelle, mais à élaborer une « métaphysique postmétaphysique »⁶. Cependant, cette tentative a paru surprenante et embarrassante aux yeux de certains lecteurs de *Totalité et infini*, et ce, pour au moins deux raisons.

Premièrement, Levinas semble, à première vue, ne pas prêter attention à la longue histoire de la métaphysique dans la philosophie occidentale, ni aux différentes tentatives de la critique de la métaphysique.

Deuxièmement, le fait que Levinas a recours au terme « métaphysique » pour exprimer sa propre pensée est d'autant plus rare que ses phénoménologues

⁵ Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *art. cit.*, in LC, p.123. Les phrases citées figure à la fin de la réponse de Levinas aux questions posées par José Etcheverria, concernant la conférence « Transcendance et hauteur », prononcée le 27 janvier 1962 au congrès de la Société française de Philosophie. La correspondance entre ces deux philosophes avait été réalisée avec les soins de Jean Wahl. Bien que le terme « métaphysique » n'apparaisse plus comme le maître mot dans la philosophie tardive de Levinas, il n'en demeure pas moins vrai que celui-ci ne perd pas son intérêt par rapport à la possibilité de la métaphysique, dans la mesure où elle fait corps avec celle de la *transcendance*. Par exemple, le philosophe écrit dans *Transcendance et intelligibilité* : « La véritable signification de la fin de la métaphysique, de Kant à Heidegger, ne consiste-t-elle pas à affirmer que penser au-delà du donné ne revient plus à amener à la lumière la présence ou l'éternité d'un univers d'êtres ou de principes secrets ou sacrés, cachés dans le prolongement de ce qui se donne et que la spéculation métaphysique aurait à dé-couvrir ? Cela suffit-il pour dénoncer comme non-sens la transcendance en tant que telle, le *meta* même de la métaphysique ? Et si son altérité ou son au-delà n'était pas une simple dissimulation à dévoiler par le regard, mais une non-in-différence intelligible selon une *intrigue spirituelle tout autre que la gnose!* » (TEI, 19).

⁶ Françoise Dastur, « Intentionnalité et métaphysique », in Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, *op. cit.*, 2000, p.141. Levinas fait bien évidemment allusion au projet heideggerien du dépassement de la métaphysique dont la constitution essentielle est qualifiée d'*onto-théologique*. En affirmant que l'« annonce de la fin de la métaphysique est prématurée », le philosophe essaie également de mettre en question ce projet heideggerien, afin de montrer que « la métaphysique – relation avec l'étant s'accomplissant dans l'éthique – précède la compréhension de l'être et survit à l'ontologie » (LC, 123). Nous aurons l'occasion de revenir sur la critique lévinassienne de l'ontologie à partir de la métaphysique. Or, la pensée d'« être » chez Heidegger ne se réduit sans doute pas à l'« ontologie ». Dans l'article cité, Françoise Dastur fait ressortir la proximité entre ces deux philosophes à propos de la métaphysique, du fait qu'ils ont ceci en commun de s'engager, chacun à leur manière, dans la guérison et l'assomption de la métaphysique (Françoise Dastur, « Intentionnalité et métaphysique », *art. cit.*, p.141).

contemporains en France, entre autres, Sartre et Merleau-Ponty, n'y prêtaient guère attention, que ce soit pour la détruire ou pour la fonder d'une nouvelle manière⁷. La surprise et la perplexité augmenteraient, dès qu'on prend en compte que *Totalité et infini* se réclame de la méthode *phénoménologique*. On a en effet coutume de dire que la phénoménologie se veut neutre par rapport à la métaphysique, en ce sens qu'elle s'efforce sans cesse de mettre hors circuit toutes les présuppositions – qu'elles soient scientifiques, idéologiques ou théologiques⁸ –, tandis que la métaphysique, prise en un sens traditionnel ou banal, serait considérée comme une construction philosophique qui ne saurait satisfaire à l'exigence de l'évidence phénoménologique.

2) *Le « tournant théologique »*

Les grandes lignes de la lecture devenue célèbre de Dominique Janicaud à propos de *Totalité et infini* s'appuient sur cette opposition entre la phénoménologie et la métaphysique. D'après Janicaud, toute la philosophie de la première œuvre majeure de Levinas présuppose indûment « un Désir métaphysique, non phénoménologique », qui repose pour sa part sur « un montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique »⁹. Ainsi, il prend la métaphysique de Levinas pour pure et simple construction théologique et dogmatique. L'article de Janicaud en conclut que la métaphysique levinassienne ne fait que « manipuler » l'expérience au détriment de la rigueur et de la patience de la description phénoménologique, afin de restaurer la dimension métaphysico-théologique à la philosophie¹⁰. C'est à ce titre que *Totalité et infini* est, pour Janicaud, le premier ouvrage de la phénoménologie française, qui consiste à assumer clairement ce qu'il appelle le « tournant théologique » de la

⁷ Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999, pp.1-2.

⁸ Sur ce point, voir par exemple le septième paragraphe de l'Introduction au deuxième tome des *Recherches logiques*, où Husserl postule le « principe de l'absence de présupposition (Prinzip der Voraussetzunglosigkeit) » (Edmund Husserl, *Husserliana* Bd. XIX/1 : *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, pp.24-29 ; *Recherches logiques, Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première Partie : Recherches I et II*, tr. fr. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1969, pp.20-24).

⁹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, l'Éclat, 1990, repris in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p.54.

¹⁰ *Ibid.*, pp.75-76.

phénoménologie française¹¹.

Or il n'est pas malaisé de mettre en cause la lecture de Janicaud. En effet, la métaphysique de Levinas n'est aucunement basée sur des présuppositions théologiques à partir desquelles se construirait un discours philosophique. À cet égard, Levinas souligne avec force que la métaphysique « ne mène à l'acceptation d'aucun contenu dogmatique »¹², si bien qu'« [i]l serait faux de la qualifier de théologique »¹³.

On peut se référer ici à la notion d'*athéisme* telle que Levinas la définit dans *Totalité et infini*¹⁴. Être athée, c'est l'un des éléments constitutifs du moi qui se pose antérieurement à la négation comme à l'affirmation du divin. Concernant ce point, Levinas déclare clairement ceci : « On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme »¹⁵. En outre, dans son article récemment publié, Jocelyn Benoist, quant à lui, met en valeur la métaphysique lévinassienne par un autre biais¹⁶. D'après lui, Levinas ne transgresse pas la loi de la phénoménologie (comme le disait Janicaud) ; il s'agit, sous le titre de la métaphysique, de faire droit à la dimension que la phénoménalité *présuppose*, mais qui *relève d'une autre logique* que celle de la phénoménalité. Il en résulte que l'« *apologie* » de la métaphysique s'avère nécessaire, par l'intermédiaire de la radicalisation de l'enquête phénoménologique devenant consciente de sa limitation intrinsèque.

3) La question de la justification

Néanmoins, la lecture de Janicaud n'en mérite pas moins une attention particulière pour l'intelligibilité de la métaphysique lévinassienne, précisément dans la mesure où elle nous inspire ce type de questions : si, comme nous l'avons déjà vu, la métaphysique s'appuie sur l'éthique, pourquoi *Totalité et infini* commence-t-il par parler, non pas de l'éthique, mais de la métaphysique, au risque de prêter à des malentendus ? Qu'est-ce qui justifie cette stratégie discursive de l'auteur ?

¹¹ *Ibid.*, p.65.

¹² TI, 10.

¹³ TI, 32.

¹⁴ C'est ce qu'a fait à juste titre Dan Arbib dans son article : Dan Arbib, « ... un certain athéisme... », in Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas, op. cit.*, pp. 107-126.

¹⁵ TI, 52.

¹⁶ Jocelyn Benoist, « Apologie de la métaphysique », in Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2015, pp.46-47.

On peut y répondre, en tenant compte de la place qu'occupe la première partie de *Totalité et infini*, à savoir qu'elle est destinée à dessiner l'« horizon » de toutes les recherches ultérieures. En tant qu'étude « préparatoire »¹⁷, la partie intitulée « Le Même et l'Autre » s'en tient à faire apparaître « la structure formelle »¹⁸ du rapport entre le Même et l'Autre, à laquelle donneront corps les parties suivantes. C'est sans doute ce caractère formel de la première partie qui justifie l'emploi de termes relatifs à la métaphysique, tels que « *le* métaphysique », « métaphysicien », « métaphysiquement ». À notre connaissance, ces termes apparaissent effectivement dans la première partie et la partie conclusive, tandis qu'ils sont peu employés dans les trois parties intermédiaires.

Toutefois, cette réponse n'est pas suffisante, parce qu'elle ne nous permet pas de comprendre ce que Levinas entend par « métaphysique » et ce qui l'autorise à présenter sa pensée à partir d'un concept aussi polémique que la métaphysique. L'hypothèse que nous voudrions soutenir est la suivante : si Levinas n'hésite pas à introduire le terme « métaphysique » dès le début de son discours philosophique, c'est que la métaphysique est considérée comme toujours et déjà donnée, c'est-à-dire comme un *fait* indéracinable de l'être humain. La mise en lumière de la facticité de la métaphysique nous permettra à la fois de mieux comprendre que celle-ci est irréductible à une construction dogmatique et de nous rendre compte de la raison pour laquelle notre philosophe a pu commencer son livre par la description du mouvement métaphysique. Afin de vérifier l'hypothèse qui est la nôtre, il convient de revenir sur les premières pages de *Totalité et infini*.

2. L'effectivité de la métaphysique et la séparation

1) Le surgissement incessant de la métaphysique

Lisons attentivement les trois premières phrases de la première partie de *Totalité et infini*, dans lesquelles l'auteur définit le concept de métaphysique en faisant allusion au vers de Rimbaud :

« "La vraie vie est absente." Mais nous sommes au monde. La métaphysique

¹⁷ TI, 16.

¹⁸ TI, 65.

surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'"ailleurs", et l'"autrement", et l'"autre" »¹⁹.

On peut en dégager tout du moins les trois choses suivantes.

Premièrement, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la métaphysique est définie comme un mouvement vers l'« ailleurs », vers l'« autrement », ou encore, vers l'« autre ». Son *terminus ad quem* est l'absolument Autre et son *terminus a quo* est le Même.

Deuxièmement, les deux premières phrases de cette citation nous montrent où commence le mouvement de la métaphysique : à savoir que cette dernière « surgit et se maintient » dans l'« alibi »²⁰ qui atteste l'absence de la « vraie vie » dans le monde que nous habitons. La métaphysique surgit de la *séparation* entre notre existence facticielle au monde et l'ailleurs qui y est absent. L'abîme entre le Même et l'Autre est en quelque sorte la cause motrice du mouvement métaphysique.

Troisièmement, Levinas disait avec précision que la métaphysique ne surgit pas seulement de l'absence de la « vraie vie » dans le monde, mais aussi qu'elle *s'y maintient*. Énoncer que la métaphysique se maintient dans la rupture entre le Même et l'Autre, revient à dire qu'elle ne réussit pas à atteindre l'Autre, c'est-à-dire qu'elle ne parvient pas à combler cette rupture d'où elle a surgi. Ce qui ne signifie rien d'autre que ceci : la métaphysique en tant que mouvement vers l'« ailleurs » est toujours *manquante*. Rappelons ici les déterminations essentielles que Levinas accorde à l'Autre et au Même. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'Autre, en tant que *terminus ad quem* de la métaphysique, se dit « absolument Autre », en ceci qu'il ne cesse de « s'ab-soudre » du rapport qu'il entretient avec le Même. Le Même, en tant que *terminus a quo* de la métaphysique, consiste, quant à lui, à être un terme qui peut demeurer absolument au point de départ de la relation avec l'Autre. Si la métaphysique est une tentative destinée à échouer, cela tient, non pas à l'incapacité de la part du Même de

¹⁹ TI, 21. L'expression « La vraie vie est absente » provient du poème de Rimbaud, intitulé « Délires 1 : Vierge folle » (tiré d'*Une saison en enfer*). Levinas fait subir au texte original une modification à la fois légère mais importante pour sa détermination de la métaphysique dont nous reproduisons ici la version originelle : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde ».

²⁰ Notons au passage que ce terme d'« alibi », qui fait partie du langage policier, signifie étymologiquement « ailleurs (*alius*) ».

parcourir la distance, mais précisément à la *séparation* entre eux deux résultant de leur *façon d'être*. L'éloignement de l'Autre par rapport au Même ne se réduit donc pas à un constat diagnostique de notre temps où la « vraie vie » ne se réaliserait plus ici-bas, pas plus que l'« ailleurs » vers lequel se tend la métaphysique ne se confond avec les arrières-mondes au sens nietzschéen, qui seraient construits par le Même comme fiction. Que la métaphysique surgisse et se maintienne dans l'absence de l'« ailleurs » renvoie bien plutôt à la séparation essentielle ou ontologique du Même et de l'Autre. Dès lors, la métaphysique ne surgit pas de la séparation entre eux une fois pour toutes, mais, il faut insister sur ce point, elle *en surgit sans cesse et s'y maintient*. Le caractère pour ainsi dire perpétuel de la métaphysique va de pair avec la séparation ontologique du Même et de l'Autre.

2) La métaphysique et la séparation radicale

Pour examiner plus en détail le rapport indissociable entre la séparation et la métaphysique, il convient de faire référence à la conférence que Levinas avait donnée en 1957 au Collège philosophique, intitulée « La Séparation »²¹. Comme l'indique nettement le titre de cette conférence, l'objectif principal de celle-ci était de présenter et d'approfondir la notion de séparation, qui jouera un rôle important dans *Totalité et infini*²². La conférence de 1957 s'avère d'autant plus intéressante pour notre propos qu'elle nous montre avec clarté ce qu'il en est du rapport entre la séparation et la métaphysique.

Levinas commence par distinguer la séparation qu'il qualifie de « radicale »²³ de la dispersion spatiale pure et simple. S'agissant de la dispersion spatiale, un livre, par exemple, se sépare certes d'un stylo et d'un autre ouvrage. Mais, comme le montre l'analyse heideggerienne de l'*outil*, ils appartiennent à la totalité d'un bureau (cette dernière étant englobée, à son tour, dans celle d'une maison et ainsi de suite). Et ce n'est qu'à partir de la totalité des outils qu'ils peuvent seulement apparaître en tant que tels. La dispersion spatiale repose donc sur l'unité des termes, qui supprime précisément la

²¹ Emmanuel Levinas, « La Séparation » (Conférence qui s'est tenue le 3 décembre 1957 au Collège philosophique), in Œuvre 2, pp.263-289.

²² En effet, Levinas reproduit sans y apporter la moindre modification une partie de cette conférence dans les chapitres A et B de la première partie de *Totalité et infini*.

²³ Œuvre 2, 265.

distance qui les sépare. De sorte qu'elle ne saurait se dire ni « radicale » ni « absolue ».

La séparation absolue ne s'accomplit que si la distance qui sépare les termes l'un de l'autre ne cesse de se maintenir. Dès lors, comment peut s'effectuer la « vraie séparation »²⁴ irréductible à la dispersion spatiale ? C'est exactement face à cette question que Levinas se réclame de l'« idée de métaphysique » :

« L'expérience d'une séparation radicale est attestée par l'idée de métaphysique »²⁵.

Quelques pages plus loin, il déclare encore avec plus de précision que :

« Séparation radicale. Et cependant tout en se refusant à la synthèse qui réunirait en totalité le Même et l'Autre, le Transcendant, l'Autre ne supprime pas toute relation. Tel est du moins le témoignage de la métaphysique »²⁶.

Ces deux extraits mettent en évidence que c'est « l'idée de métaphysique » qui *atteste* ou encore *témoigne de* la séparation radicale. Ce qui nous intéresse ici, c'est le geste spéculatif de Levinas, consistant à examiner la séparation radicale *à partir de l'idée de métaphysique*. Tout se passe comme si la métaphysique était plus proche de nous que la séparation. Toutefois, bien que l'« expérience d'une séparation radicale » renvoie ainsi à la métaphysique, cela ne va pas sans poser de problèmes : qu'en est-il si la métaphysique n'est qu'une illusion ? La séparation serait-elle aussi bien illusoire que la métaphysique ? D'après Levinas, il importe cependant peu de trancher définitivement la question consistant à savoir si la métaphysique est ou non un leurre ; l'essentiel consiste à savoir qu'une chose semblable à une métaphysique peut se produire eu égard à l'être humain. C'est dans ce contexte-là que Levinas évoque le nom de Kant :

« Il est vrai que l'idée de métaphysique repose peut-être sur une illusion. Mais c'est une illusion très ancienne et indéracinable et qui concerne nos intérêts les

²⁴ Œuvre 2, 265.

²⁵ Œuvre 2, 265. Nous soulignons.

²⁶ Œuvre 2, 267. Nous soulignons.

plus hauts comme l'a dit Kant »²⁷.

Bien que l'idée de métaphysique « repose peut-être sur une illusion », le philosophe insiste sur le caractère si « indéracinable » de la métaphysique qu'elle ne cesse de concerner les « intérêts plus hauts » de la raison humaine.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant met en relief l'existence d'une forte connexion entre la métaphysique et la raison en termes de *metaphysica naturalis*²⁸. D'après le philosophe allemand, le « destin particulier »²⁹ de la raison humaine consiste à s'égarer dans la métaphysique dogmatique, qui consiste à se poser des questions dont les réponses dépassent tout le pouvoir de la raison humaine et la limite de l'expérience. Cependant, cela ne veut pas dire que ledit destin tombe accidentellement sur la raison humaine, mais que la raison humaine est poussée, par son « propre besoin », vers le dogmatisme de la métaphysique, au point que le dépassement de la limite de la raison par elle-même constitue précisément sa « disposition naturelle »³⁰. Ce qu'il faut entendre par la métaphysique naturelle, ce n'est donc pas que la métaphysique soit naturellement donnée comme science, mais seulement sous la forme de questions et de recherches qui s'imposent à la raison *par sa propre nature*, et auxquelles *elle ne saurait se dérober*. Ainsi, la raison ne saurait se priver de se poser des questions métaphysiques, puisque la disposition à la métaphysique s'inscrit dans sa nature même. Pour reprendre les termes de Levinas, on pourrait dire que l'être humain *ne saurait ne pas être « métaphysicien »*.

3) *L'effectivité propre à la métaphysique*

Abstraction faite de la différence de détermination de la métaphysique entre ces deux philosophes, Levinas s'aide de l'idée kantienne de la métaphysique naturelle, afin d'en tirer « la persistance du rêve métaphysique »³¹ inhérent à la raison humaine. L'immanentisation en quelque sorte de la métaphysique ne manque pas de faire

²⁷ Œuvre 2, 265.

²⁸ En ce qui concerne la présentation générale de la métaphysique naturelle chez Kant, nous nous référons à l'étude suivante : Léo Freuler, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992, pp.265-275.

²⁹ CPR, A II.

³⁰ CRP, B 21.

³¹ Œuvres 2, 266.

apparaître une sorte d'effectivité constante de la métaphysique chez tous les hommes³². C'est ce que relève également Kant. D'après lui, il est vrai que la métaphysique n'a pas de « réalité effective (Wirklichkeit) »³³ au même titre que la science mathématique ou physique. Néanmoins, elle détient une sorte d'effectivité, dans la mesure où elle est, dans un certain sens, toujours et déjà « donnée »³⁴ chez tous les hommes. Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Kant explique l'effectivité propre à la métaphysique, en ayant recours à la distinction entre la réalité subjective et celle objective, à savoir que « la métaphysique est réelle de façon *subjective* (et à vrai dire nécessaire) » et *non pas* de façon *objective* comme la science mathématique ou physique³⁵.

Compte tenu de cette distinction kantienne, on pourrait dire que Levinas se tient au plus près de Kant, en ce qui concerne la réalité *subjective* de la métaphysique. La différence entre ces deux philosophes réside en ceci qu'il est question pour Kant d'éclaircir comment la métaphysique est *objectivement* possible, c'est-à-dire comment elle est en mesure de s'assurer la réalité objective au même titre scientifique que les mathématiques pures et la physique pure, tandis que Levinas, quant à lui, ne prête pas garde au problème de prouver la validité objective de la métaphysique. Notre philosophe se contente de confirmer le surgissement incessant de la métaphysique à l'aide de l'idée kantienne de la métaphysique naturelle, afin d'en dégager la « séparation ontologique du métaphysicien et du métaphysique »³⁶.

Notre lecture nous met en mesure de préciser plus en détail le rapport étroit

³² Nous souscrivons à la remarque faite par Jocelyn Benoist dans son article que nous avons déjà cité : la métaphysique de Levinas est « une tentative de ré-immanentiser (donc, en première approche, de re-phénoménologiser) la métaphysique. La métaphysique n'est pas là où on pourrait croire, dans le renvoi symptomatique à un monde transcendant, mais en un certain sens, fondamentalement, elle est ici – là où sont les hommes » (Jocelyn Benoist, « Apologie de la métaphysique », *art. cit.*, p.50. Nous soulignons). Il en conclut que, bien loin d'être une construction dogmatique, la métaphysique se présente, chez notre philosophe, comme « un *fait métaphysique* » ou le « fait de la métaphysique elle-même » (*ibid.*, p.57), qui soutient le registre de la phénoménalité tout en se différenciant de celui-ci. Nous essayons de montrer pour notre part ce « fait de la métaphysique elle-même » par une autre voie, à savoir, par celle kantienne.

³³ CRP, B 20.

³⁴ CRP, B 21.

³⁵ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. fr. par Louis Guillermit, 2ème édition corrigée et augmentée d'un index, Paris, Vrin, 2012, p.126 note 1.

³⁶ Œuvres 2, 269.

existant entre la séparation et la métaphysique. D'une part la séparation radicale entre le Même et l'Autre conditionne la métaphysique, dans la mesure où celle-ci ne saurait se produire sans celle-là. De l'autre, la métaphysique consiste, à son tour, à témoigner de cette séparation par le biais de sa réalité subjective. C'est dans la juste mesure où l'effectivité de la métaphysique est à même d'attester la séparation ontologique entre le Même et l'Autre qu'elle a une signification non-négligeable, si illusoire soit-elle. Dans *Totalité et infini*, Levinas fait valoir effectivement « le pouvoir de l'illusion », et ce, en ce qui concerne la séparation sous la forme de la « vie intérieure » : « Le pouvoir de l'illusion n'est pas un simple égarement de la pensée, mais un jeu dans l'être même. Il a une portée ontologique »³⁷. Il se peut que la métaphysique ne soit qu'un rêve. Malgré cela, on ne saurait annuler le fait même de l'enracinement de la métaphysique dans l'être humain. Par conséquent, la possibilité de l'illusion métaphysique ne permet pas d'en conclure que la séparation entre le Même et l'Autre soit également épiphénomène et apparence. La métaphysique ne cesse d'attester cette séparation, et ce, en dehors de son contenu.

Par conséquent, l'on voit que la métaphysique et la séparation ontologique entre le Même et l'Autre sont considérées chez Levinas comme la double face d'une même pièce. La métaphysique levinassienne s'inscrit évidemment en faux contre « l'antique privilège de l'unité qui s'affirme de Parménide à Spinoza et Hegel »³⁸. Du point de vue du primat de l'unité, la métaphysique pourrait être conçue comme un processus – pour ainsi dire, odysseén – consistant à « supprimer la séparation, d'unir »³⁹, alors que la séparation ne serait pour sa part qu'une rupture à la fois provisoire et illusoire de la totalité de l'Un⁴⁰. Levinas met en cause cette « philosophie de l'unité », en affirmant qu'elle « n'a jamais su dire d'où venait cette illusion et cette chute accidentelles, inconcevables dans l'Infini, l'Absolu et le Parfait »⁴¹. La scission de l'être lui-même en deux ne s'oppose pas arbitrairement à la conception de l'être comme l'Un. C'est précisément l'effectivité persistante de la métaphysique qui permet à notre philosophe de récuser la validité de la philosophie de l'unité pour faire valoir la philosophie qui ne

³⁷ TI, 268.

³⁸ TI, 105.

³⁹ TI, 105.

⁴⁰ TI, 105.

⁴¹ TI, 105.

saurait commencer qu'à partir de la séparation entre le Même et l'Autre.

3. Le désir et la métaphysique

1) *La distinction entre le désir et le besoin*

Or, par un autre biais, on peut constater l'immanentisation de la métaphysique dans l'être humain chez Levinas. Il s'agit du concept de « désir », qui est également introduit dès les premières pages de *Totalité et infini*.

Le désir se définit comme ce qui *concrétise* le mouvement de la métaphysique qui tend vers l'Autre⁴². L'impossibilité essentielle d'atteindre l'Autre se traduit en tant que caractère foncièrement inassouvissable du désir. L'absolument Autre vers lequel tend la métaphysique n'est rien de moins que « l'Autre métaphysiquement désiré »⁴³.

Pour examiner plus en détail l'inadéquation essentielle entre le désir du Même et l'Autre comme « Désiré »⁴⁴, il faut porter une attention particulière à la distinction bien connue entre le *désir* et le *besoin* dans *Totalité et infini*. Levinas analyse le phénomène du besoin en termes de jouissance, comprise comme un mode fondamental de la vie sensible. Sous cet angle, le besoin se voit défini en tant que rapport entre la vie et ce qui la remplit. Par exemple, la faim que l'on satisfait et la soif que l'on étanche sont qualifiées de besoin, précisément parce qu'elles sont susceptibles d'être apaisées. Aux antipodes du désir métaphysique, le besoin est « le premier mouvement du Même »⁴⁵, à travers lequel celui-ci s'approprie tout ce qui lui arrive de l'extérieur. La séparation entre le besoin et son objet n'est pas absolue au sens lévinassien du terme.

Il importe de remarquer ici que le besoin se dégage de la condition biologique du vivant. À l'occasion d'une première approche, le besoin est censé être une marque de dépendance par rapport à l'objet du besoin, dans la mesure où c'est seulement le second qui est capable de satisfaire le premier. Toutefois, il serait prématuré d'en conclure que

⁴² Le concept de désir apparaît dès le début de la première partie, dont le premier chapitre est intitulé « Désir de l'invisible ». Levinas en arrivera à redéfinir ce concept comme l'un des termes « qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini » (TI, 42. Nous soulignons).

⁴³ TI, 21. Nous soulignons. Associer la métaphysique au désir, n'est pas une tentative inédite dans l'histoire de la métaphysique occidentale.

⁴⁴ TI, 22.

⁴⁵ TI, 119.

le besoin serait un « simple manque »⁴⁶ attendant d'être comblé par son objet. S'opposant à la conception classique du besoin en tant que privation pure et simple, Levinas fait valoir la « [d]épendance heureuse »⁴⁷, ou encore, l'« indépendance par la dépendance »⁴⁸ du besoin. Il s'agit, non de la juxtaposition de la dépendance et de l'indépendance, ni du passage chronologique de l'une à l'autre, mais de l'accomplissement, par le besoin, de l'indépendance au cœur même de l'indépendance. Par le besoin, entendu comme œuvre identificatrice, l'être « s'est détaché du monde dont cependant il se nourrit [...] »⁴⁹. Autrement dit, le besoin permet de vivre *comme si* l'être sortait complètement de l'indépendance par rapport à son objet. Notons au passage que l'accomplissement par le besoin de la « dépendance heureuse » se concrétise, selon la deuxième partie de *Totalité et infini*, à travers l'habitation, la possession et le travail, lesquels consistent à suspendre et à ajourner la dépendance foncière à l'égard du monde.

Le besoin n'est donc pas l'exposition sans réserve au monde, mais – tant s'en faut – permet de réaliser le détachement du monde et, par-là, de renforcer l'identité du Même : « C'est, dit Levinas, la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend – qui constitue l'essence du besoin. [...] Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre »⁵⁰. Que l'être humain se détache du monde *par son besoin* signifie que le besoin humain rompt avec la condition animale. D'après Levinas, le besoin animal ne cesse de subir d'« anonymes menaces » du monde, dans la mesure où celui-ci n'est pas aussi bien maîtrisé que chez l'homme. À cet égard, Levinas relève ceci : « Le besoin animal est libéré de la dépendance végétale, mais cette libération est dépendance et incertitude. Le besoin d'un fauve est inséparable de la lutte et de la peur. Le monde extérieur dont il s'est libéré lui reste menace »⁵¹. Si le besoin permet à l'homme de surmonter l'altérité menaçante du monde pour se procurer la sécurité et la certitude de sa vie, il se situe au-delà de l'instinct animal. Le besoin est ainsi un phénomène proprement humain.

⁴⁶ TI, 118.

⁴⁷ TI, 118.

⁴⁸ TI, 118.

⁴⁹ TI, 120.

⁵⁰ TI, 120.

⁵¹ TI, 120.

2) Deux sortes de métaphysiques

Or, jusqu'ici, nous avons fait ressortir la différence indéracinable entre le besoin et le désir. On aurait cependant tort de s'en tenir à l'opposition pure et simple entre les deux. Les choses sont plus complexes qu'il n'y paraît. S'agissant de la relation entre le besoin et le désir, Levinas avance que :

« [...] ayant reconnu ses besoins comme besoins matériels, c'est-à-dire comme capable de se satisfaire, le moi peut se tourner vers ce qui ne lui manque pas. Il distingue le matériel du spirituel, s'ouvre au Désir »⁵².

Cet extrait nous montre nettement le conditionnement en quelque sorte du désir à partir du besoin, en ce sens que, pour que le moi puisse « se tourner vers ce qui ne lui manque pas », c'est-à-dire qu'il « s'ouvre au Désir », il faut avoir reconnu au préalable ses besoins comme *capables de se satisfaire*. Concernant la satisfaction du besoin, on peut certes objecter, en disant que celui-ci n'est pas nécessairement satisfait, à cause, par exemple, de la situation économique. Toutefois on ne doit pas perdre de vue le fait que Levinas a écrit avec précision qu'il s'agit de la *possibilité* de la satisfaction du besoin, et non pas de la satisfaction *en fait* de celui-ci. C'est-à-dire que, pour que l'état de pauvreté puisse apparaître en tant que tel, il est nécessaire de reconnaître au préalable le fait même que le besoin est en mesure d'être satisfait. L'impossibilité éventuelle de satisfaire le besoin n'est, à vrai dire, que « l'un des dangers que court la libération de l'homme rompant la condition animale et végétale »⁵³, c'est-à-dire de l'homme accomplissant le dégagement du monde par son besoin. Ce qui fait défaut au besoin ne fait qu'attester la plénitude ou la richesse, à partir de laquelle peut surgir seulement le besoin⁵⁴. Dès lors, on pourrait dire que le besoin cherche ce qui lui manque provisoirement, en partant de sa plénitude originelle.

Dire que le désir s'ouvre seulement à partir du besoin, revient donc à énoncer

⁵² TI, 121. Nous soulignons.

⁵³ TI, 120.

⁵⁴ TI, 118.

qu'il est pour ainsi dire « un luxe par rapport aux besoins »⁵⁵. Le désir cherche, non pas ce qui lui manque provisoirement, mais, précisément, *ce qui ne lui manque pas*. Autrement dit, le désir se produit en dehors des catégories de manque et de satisfaction, appliquées au besoin. De la sorte, on est tenté d'en conclure que l'extériorité à laquelle aspire le désir métaphysique s'ouvre en fonction du besoin, consistant à dessiner l'intériorité du Même par sa fonction fondamentale de l'assimilation de l'Autre. En ce sens, la vie de la jouissance serait la base même de la métaphysique.

Et pourtant, le rapport entre le besoin et le désir n'est pas si simple. Juste après les phrases citées ci-dessus, Levinas fait remarquer ceci :

« Le travail requiert cependant déjà le discours et, par conséquent, la hauteur de l'Autre irréductible au Même, la présence d'Autrui »⁵⁶.

Quelques considérations découlent de cette citation suggestive.

Dans un premier temps, Levinas semble renverser l'ordre de conditionnement entre le besoin et le désir, en affirmant que le « travail requiert [...] déjà le discours et, par conséquent, la hauteur de l'Autre irréductible au Même, la présence d'Autrui ». Si le travail repose sur le rapport à l'extériorité de l'Autre irréductible au Même, c'est-à-dire sur le rapport du « discours », le besoin, dont la certitude et la sécurité sont assurées par le travail, renvoie au désir qui se tend vers l'absolument Autre. Rappelons ici que, dans son article intitulé « Le Moi et la Totalité », Levinas a déjà souligné que le travail présuppose la découverte de l'extériorité du monde en tant que telle, qui renvoie pour sa part à celle d'autrui, avec lequel j'entretiens un rapport de langage. Dans *Totalité et infini*, à cela s'ajoute un autre élément, qui permet de faire ressortir une dimension temporelle impliquée dans le travail. Comme nous l'avons vu plus haut, celui-ci consiste à *suspendre* et à *ajourner* la dépendance eu égard du monde. Cet éloignement temporel des menaces anonymes du monde procède lui-même de l'ouverture, par le désir, du temps comme ajournement, c'est-à-dire comme à-venir, pour autant que le désir métaphysique soit une recherche *jamais réalisée* de l'absolument Autre : « Dans le besoin, écrit Levinas, je puis mordre sur le réel et me satisfaire [*sic.*] assimiler l'autre.

⁵⁵ TI, 105. Nous soulignons.

⁵⁶ TI, 121.

Dans le Désir, pas de morsure sur l'être, pas de satiété, mais avenir sans jalons devant moi. C'est que le temps que suppose le besoin m'est fourni par le Désir. Le besoin humain repose déjà sur le Désir »⁵⁷.

Dans un second temps, si le besoin suppose le désir, cela nous conduit à remettre en question le rapport entre eux deux. Nous avons vu plus haut que l'extériorité à laquelle aspire le désir s'ouvre en fonction de la formation de l'intériorité du Même par le besoin. Levinas se refuse toutefois à concevoir la relation entre eux deux, comme si l'extériorité métaphysique était mise à jour *corrélativement* à la constitution du Même en tant qu'intériorité, c'est-à-dire comme s'il s'agissait de l'évolution *naturelle* du besoin vers le désir. C'est ce que l'on peut confirmer lorsque le philosophe déclare qu'« il n'y a pas de religion naturelle »⁵⁸. Selon la définition lévinassienne du concept de « religion », celle-ci est entendue comme le « lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité »⁵⁹, ou encore, en tant que rapport qui « subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout »⁶⁰. Dire qu'il n'y a pas de « religion naturelle », revient précisément à formuler que la relation entre le Même et l'Autre ne se produit pas naturellement. À la « religion naturelle » Levinas oppose la « révélation » : « Le Désir, écrit Levinas, est une aspiration que le Désirable anime ; il naît à partir de son "objet", il est révélation »⁶¹. La révélation, catégorie convenue au désir métaphysique, a ceci de singulier qu'elle part de ce qui se révèle à moi, de sorte qu'elle

⁵⁷ TI, 121. Nous soulignons. Cf. TI, 111 : « [...] Le faire, c'est-à-dire le travail, suppose déjà la relation avec le transcendant ». Comme le fait remarquer à juste titre l'article de Dan Arbib, le conditionnement du travail par l'Autre peut se comprendre dans un autre sens encore (cf. Dan Arbib, « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », in Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas, op. cit.*, pp.189-190). À savoir que le travail se rend possible à partir de la maison, laquelle renvoie « à l'habitant qui l'habite avant tout habitant, à l'accueillant par excellence, à l'accueillant en soi – à l'être féminin » (TI, 169). Le travail est donc conditionné aussi bien par la présence d'Autrui dans le discours que par la « Femme ». À cet égard, Levinas précise ceci : « Il faut que j'aie été en relation avec quelque chose dont je ne vis pas. Cet événement est la relation avec Autrui qui m'accueille dans la Maison, la présence discrète du Féminin. Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu'instaure l'accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire me les représenter, refuser et la jouissance et la possession, il faut que je sache *donner* ce que je possède. [...] Mais pour cela il faut que je rencontre le visage indiscret d'Autrui qui me mette en question » (TI, 185).

⁵⁸ TI, 121.

⁵⁹ TI, 30.

⁶⁰ TI, 79.

⁶¹ TI, 56.

n'a aucunement son origine en moi. Le désir métaphysique ne s'accomplit pas entre les deux termes préalablement posés, mais c'est uniquement la révélation du « Désirable » qui peut seulement susciter le désir. Il en résulte qu'il n'y a aucun passage naturel du besoin au désir.

Alors, ne serait-il pas pertinent en dernière instance de rapprocher la métaphysique lévinassienne de la conception kantienne de la métaphysique naturelle ? Face à cette question, il convient de prêter attention aux phrases suivantes. Juste après la citation dont nous venons de faire le commentaire, Levinas fait remarquer ceci :

« [...] mais déjà l'égoïsme humain, sort de la pure nature *par le corps humain dressé de bas vers le haut, engagé dans le sens de la hauteur. Il n'en est pas l'illusion empirique, mais la production ontologique et l'ineffaçable témoignage* »⁶².

Comme nous l'avons déjà vu, le besoin est un phénomène humain dans la mesure où il permet de surmonter l'exposition sans réserve au monde. Dans cette citation, Levinas réaffirme ce point en termes de *corps*. D'après lui, le corps est « une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre »⁶³. C'est grâce au corps que « le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette libération »⁶⁴. Autrement dit, le corps rend plus certain et davantage stable le détachement du monde par le besoin, de sorte qu'il relève du registre du Même.

Et pourtant, Levinas attribue au corps une autre caractérisation, à savoir qu'il est « *dressé de bas vers le haut, engagé dans le sens de la hauteur* »⁶⁵. Tout se passe

⁶² TI, 121.

⁶³ TI, 120-121.

⁶⁴ TI, 121.

⁶⁵ Concernant ce rapport entre le corps dressé vers le haut et la hauteur de l'Autre transcendant, Levinas fait sans doute allusion à l'explication platonicienne de la raison selon laquelle le corps humain est posé droit : « En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. C'est à cette région en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme, que l'espèce divine accroche notre tête, c'est-à-dire nous enracine, et maintient ainsi tout notre corps droit » (*Timée*,

comme si l'être humain était *toujours et déjà tourné vers la hauteur de l'Autre*, dans la stricte mesure où il existait comme corps. Quelques lignes plus loin, Levinas relève en effet que « la relation avec l'Autre » « s'inscrit dans le corps comme son élévation »⁶⁶. La constitution corporelle du moi est ainsi co-substantielle en quelque façon à la « production ontologique » de l'orientation vers la hauteur de l'Autre, et ne cesse d'en témoigner. Il en résulte l'ambiguïté du corps lui-même. Le corps n'est pas seulement un mode d'appropriation, d'assimilation et d'identification ; l'orientation vers l'Autre est d'ores et déjà aussi marquée dans la production même du moi comme corps⁶⁷.

On nous autoriserait sans doute à formuler que l'immanentisation de la métaphysique chez Levinas est précisément justifiée par la constitution même du moi en tant que corps. Plus précisément, l'effectivité persistante de la métaphysique découle, non seulement de la séparation ontologique, mais aussi de l'existence corporelle du moi. La différence entre la métaphysique lévinassienne et la conception kantienne de la métaphysique naturelle réside en ceci que, chez le philosophe allemand, la disposition naturelle à la métaphysique se trouve dans la raison humaine, alors que, chez le philosophe français, l'orientation vers la hauteur de l'Autre est marquée dans le corps humain.

Il reste à savoir comment concilier ces deux propositions contradictoires de Levinas en matière de métaphysique. D'un côté, nous avons vu que la métaphysique en tant que dépassement vers l'Autre doit être décrite en termes de révélation, si bien qu'il n'existe aucun passage naturel entre le besoin et le désir métaphysique. De l'autre, nous venons cependant de confirmer qu'il existe une disposition à la métaphysique marquée dans le corps humain.

Pour démêler le problème, nous nous proposons de discerner deux sortes de métaphysiques : à savoir, la métaphysique inscrite dans le corps humain lui-même et celle suscitée par la révélation de l'Autre. Il importe de prendre garde ici à ne pas confondre l'une avec l'autre. L'orientation vers la hauteur, marquée dans le corps humain, ne débouche que sur une métaphysique solitaire. Cette dernière se qualifie de

90a-90b).

⁶⁶ TI, 121.

⁶⁷ Notons en passant que Levinas revient sur cette ambiguïté du corps dans sa philosophie tardive. Nous le constaterons dans le huitième chapitre de notre thèse, où nous examinerons le concept de la jouissance dans *Autrement qu'être*.

vide et de formelle, au sens où elle ne sait pas encore ce qu'est l'absolument Autre. Dans cette mesure, la métaphysique marquée dans le corps humain se distingue fondamentalement de la métaphysique suscitée par la révélation de l'Autre, qui se concrétise dans le rapport du langage.

3) *Le « contre-nature » de la métaphysique et la nécessité de la critique*

S'il est légitime de faire valoir l'immanentisation de la métaphysique dans l'être humain chez Levinas, on aurait évidemment tort de croire qu'il s'agit de se laisser guider par la disposition corporelle – si l'on peut dire, « naturelle » – vers la hauteur. Non seulement la métaphysique sans la relation éthique demeure vide et formelle, mais aussi et surtout le statut ambigu du corps humain fait éventuellement en sorte que l'orientation vers l'Autre puisse susciter le besoin de l'appropriation de l'Autre, c'est-à-dire se transformer en penchant vers le « pour soi ». La métaphysique, entendue en son véritable sens, consiste, bien au contraire, à *aller à l'encontre de la tendance spontanée vers l'Autre*. Levinas qualifie de « critique » ce moment de « contre-nature » de la production de la métaphysique⁶⁸. Toute différence mise à part, on peut trouver là un nouveau point de confluence entre Levinas et Kant, en ce qui concerne la *nécessité de la critique*. Selon le philosophe allemand, la raison humaine ne réussit jamais à répondre aux questions dites métaphysiques (sur le commencement du monde, l'éternité, etc...) vers lesquelles elle est pourtant poussée par son propre besoin, et ce, précisément parce que ces questions dépassent aussi bien l'usage empirique de la raison que les principes qui en procèdent⁶⁹. Il en découle la nécessité de la *critique* consistant à circonscrire la limite de la raison, afin d'accéder correctement à la métaphysique.

Levinas se démarque toutefois de Kant, dans la mesure où il considère que la critique ne peut se faire qu'à *deux*, c'est-à-dire qu'elle repose sur la relation de l'enseignement, dans lequel la présence d'autrui met en question la spontanéité du moi. Sans entrer dans le détail de la discussion, nous nous bornons pour le moment à laisser entendre par avance que la nécessité de la critique va de pair avec celle de la relation avec autrui, qualifiée d'enseignement. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

⁶⁸ « Le savoir ne devient savoir d'un fait que si, en même temps, il est critique, s'il se met en question, remonte au-delà de son origine (mouvement contre nature, qui consiste à quérir plus haut que son origine et qui atteste ou décrit une liberté créée » (TI, 81. Nous soulignons).

⁶⁹ CRP, B 21.

Récapitulation

Le présent chapitre a eu pour objectif de retracer les grandes lignes de la métaphysique lévinassienne. En guise de conclusion, nous en récapitulerons brièvement les acquis essentiels.

En premier lieu, nous avons fait ressortir l'irréductibilité de la métaphysique lévinassienne à une construction dogmatique. Ce faisant, nous en sommes venu à nous poser la question de savoir ce qui autorise Levinas à recourir au concept de métaphysique dès le commencement de l'exposé de *Totalité et infini*.

Afin d'y répondre, nous avons, en second lieu, essayé de montrer que la métaphysique détient chez Levinas une sorte d'effectivité, au sens où elle est toujours et déjà donnée à l'être humain. En prenant pour fil conducteur la notion kantienne de métaphysique naturelle, notre lecture a consisté à établir que l'effectivité de la métaphysique est attestée aussi bien par la séparation ontologique que par le désir métaphysique basé sur le corps. Ce sont ces deux points qui permettent à Levinas de soutenir que la métaphysique ne cesse de surgir et de se maintenir dans la rupture radicale entre le Même et l'Autre.

En troisième lieu, nous avons fait remarquer la nécessité de la critique pour la métaphysique. Même si la disposition à la métaphysique est inscrite dans le corps humain et attestée ontologiquement par la séparation du Même et de l'Autre, il n'est pourtant pas question du tout pour Levinas de s'y abandonner, car la métaphysique fondée sur le corps, susceptible d'être qualifiée de solitaire, de vide et de formelle, s'expose au risque d'évoluer vers une appropriation de l'Autre à cause de l'ambiguïté inhérente au corps. Bien au contraire, la métaphysique exige un moment « contre-nature », à savoir, la *critique* qui me permettrait d'aller à l'encontre de la spontanéité égoïste.

La question essentielle consiste à savoir comment peut se faire la critique, entendue comme une mise en question de la spontanéité naïve du moi. Nous reprendrons cette question dans le prochain chapitre, où il s'agira de jeter une nouvelle lumière sur la métaphysique lévinassienne en termes d'explication avec l'*ontologie*.

Chapitre 5

La métaphysique et l'ontologie :

Autrui comme celui à qui la question est adressée

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la métaphysique lévinassienne, en tant que transcendance vers l'Autre n'a rien à voir avec une construction dogmatique et que, bien au contraire, elle doit être considérée comme le *fait* de l'être humain.

Or, il convient de prendre en considération un aspect important de la métaphysique de Levinas, que nous avons laissé de côté jusqu'ici : à savoir, la mise en question de l'ontologie. Pour aller d'emblée à l'essentiel, il convient d'évoquer les deux thèses avancées dans *Totalité et infini* :

« [...] comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie »¹.

« Elle [la relation avec Autrui] est la relation ultime dans l'être. L'ontologie suppose la métaphysique »².

Il faut prendre garde à ne pas confondre l'une avec l'autre : à la différence de la première thèse qui fait valoir l'*antériorité* de la métaphysique par rapport à l'ontologie, la seconde veut dire le *conditionnement* de l'ontologie à partir de la métaphysique, au sens où celle-ci est la condition de celle-là, dans l'exacte mesure où la relation avec autrui dessine « la relation ultime dans l'être ». Énoncer que l'ontologie suppose la métaphysique, revient à dire qu'il faut entrer dans une relation avec un étant qui compte,

¹ TI, 33. Nous soulignons.

² TI, 39. Ces deux thèses sont extraites du quatrième chapitre de la section A de la première partie, dont le titre est précisément : « La métaphysique précède l'ontologie ».

à savoir, autrui, pour saisir l'être en tant que tel. Si la métaphysique précède l'ontologie, c'est qu'elle n'est rien d'autre que la condition de la possibilité de l'ontologie.

L'objectif principal du présent chapitre est de préciser plus rigoureusement la signification de ce conditionnement de l'ontologie par la métaphysique. La question essentielle est de savoir comment la relation avec l'étant permet la question de l'être et de quelle antériorité – non seulement logique, mais aussi « philosophique »³ – il s'agit. Ce faisant, nous éluciderons le statut philosophique de l'enseignement dans la conception lévinassienne de l'ontologie dans *Totalité et infini*.

1. Ni opposition, ni renversement

Avant d'entrer dans les détails, il importe de prendre ici le temps d'examiner deux interprétations à propos de la relation entre la métaphysique ou l'éthique et l'ontologie⁴.

1) L'« opposition » entre l'éthique et l'ontologie

La première interprétation consiste à considérer la relation entre les deux en termes d'*opposition*. Il est vrai qu'il s'agit, pour Levinas, d'accorder la primauté à l'étant et non à l'être de l'étant, dans la mesure où la relation avec autrui s'établit sans se référer à la compréhension de l'être de cet étant. En revanche, l'ontologie consiste, à ses yeux, à donner le primat à l'être, de façon à « subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant [...] à une relation avec l'être de l'étant »⁵. Or cette démarche a pour conséquence de rendre impossible le rapport avec autrui, car l'être comme tel est « impersonnel »⁶ et « neutre »⁷, tandis que la relation avec autrui doit s'accomplir entre

³ « Elle [la notion du visage] signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être [...] » (TI, 44. Nous soulignons).

⁴ À la différence du chapitre précédent, la distinction subtile entre la métaphysique et l'éthique n'entre ici pas en ligne de compte et ce, en faveur de la simplification de notre exposé. Dans la troisième partie de *Totalité et infini*, où il s'agit de concrétiser la métaphysique dans la relation éthique avec le visage, Levinas avance en effet la même thèse à propos de l'antériorité de la métaphysique par rapport à l'ontologie en termes, cette fois-ci, d'éthique : « Au dévoilement de l'être en général, comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation avec l'étant qui s'exprime ; au plan de l'ontologie, le plan éthique » (TI, 220. Nous soulignons).

⁵ TI, 36.

⁶ TI, 36.

⁷ TI, 32.

« des personnes »⁸. On est dès lors tenté d'opposer tout simplement l'éthique à l'ontologie⁹. Ce faisant, on risquerait cependant de se cantonner à constater que la relation avec autrui se dérobe à la compréhension de son être, c'est-à-dire à l'ontologie. Dans ce cas, le discours lévinassien sur autrui se réduirait à un certain agnosticisme de celui-ci.

Mais Levinas rejette cette interprétation, en affirmant clairement que : « Le sens de tout notre propos consiste à affirmer non pas qu'autrui échappe à tout jamais au savoir, mais qu'il n'y a aucun sens à parler ici de connaissance ou d'ignorance [...] »¹⁰. Il ne serait donc pas pertinent de traiter du rapport entre l'éthique et l'ontologie en termes d'opposition exclusive. C'est précisément la raison pour laquelle nous avons accordé plus d'importance à la seconde thèse (« L'ontologie *suppose* la métaphysique ») qu'à la première (« la métaphysique *précède* l'ontologie »). Si l'on se contentait de souligner l'antériorité de la métaphysique par rapport à l'ontologie sans se demander de quelle antériorité il s'agit, on s'en tiendrait à un rapport négatif entre elles deux, de façon à opposer la métaphysique ou l'éthique à l'ontologie. La seconde thèse nous permet d'entrevoir, au-delà de l'opposition, le rapport positif qu'entretient la métaphysique avec l'ontologie, à savoir, un rapport de conditionnement.

2) Le « renversement » d'ordre : La différence ontologique

La seconde interprétation, dérivée de la première, consiste à saisir le rapport entre la métaphysique et l'ontologie chez Levinas du point de vue du *renversement* d'ordre : concernant le point litigieux de l'explication de Levinas avec Heidegger, il serait question d'accorder la primauté, ou bien à l'être, ou bien à l'étant. Si l'on suit cette interprétation, la pensée de Levinas consisterait, au fond, à restituer le privilège à l'étant en *renversant* l'ordre de l'ontologie où il s'agirait de mettre en lumière le sens de l'être

⁸ TI, 68.

⁹ Pour citer quelques exemples de cette interprétation, voir les articles suivants : Adriaan Th. Peperzak, « Métaphysique et ontologie », in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas : De l'Être à l'Autre*, PUF, 2006, pp.99-122 ; Jacques Colléony, « Heidegger et Lévinas: la question du Dasein », in *Les Études philosophiques*, n°45, 1990, pp.313-331. L'article de François Raffoul, qui consiste à dénoncer la lecture lévinassienne de Heidegger, s'appuie également sur la même grille d'interprétation : François Raffoul, « L'être et l'autre : sur la lecture lévinassienne de Heidegger », in Gérard Bensussan et Joseph Cohen (dir.), *Heidegger : Le danger et la promesse*, Kimé, 2006, pp.93-110).

¹⁰ TI, 89. Nous soulignons.

au détriment de l'étant. On y ajoutera le fait que notre philosophe a souvent recours à des expressions telles que « renverser les termes », « inverser les termes », ou « intervertir les termes », afin de faire valoir sa propre position philosophique¹¹.

Or, il n'est pas inutile de rappeler ici le débat entre Levinas et Jean-Luc Marion à propos de la différence ontologique. Dans son livre intitulé *L'idole et la distance*, Marion s'attèle à l'analyse de *Totalité et infini* et remarque que la tentative philosophique de Levinas « n'outrepasse [...] l'ontologie qu'à l'intérieur de l'opposition de l'éthique à l'ontologie, laquelle s'appuie elle-même sur la différence de l'Être avec l'étant »¹². L'inversion pure et simple de la différence ontologique ne consisterait qu'à consacrer, par ce geste même, celle-ci, de sorte qu'on resterait toujours à l'intérieur du plan de l'ontologie. Marion en conclut que « le surplomb de l'étant sur l'être ne suffit sans doute pas à outrepasser l'ontologie vers Autrui »¹³.

La lecture de Marion présuppose, premièrement, que Levinas s'en tient à l'« opposition de l'éthique à l'ontologie » et, deuxièmement, qu'il essaie de renverser l'ordre de la différence ontologique, tout en la consacrant. Dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, qui date de 1978, Levinas répond à la lecture critique de Marion en ces termes :

« Entrevoir dans l'"existant", dans l'étant humain et dans ce que Heidegger appellera "étantité de l'étant", non pas une occultation et une "dissimulation" de l'être, mais une étape vers le Bien et vers la relation à Dieu [...] ne signifie pas que l'on inverse simplement les termes de la fameuse différence heideggerienne en privilégiant l'étant au détriment de l'être. Ce renversement n'aura été que le premier pas d'un mouvement qui, s'ouvrant sur une éthique plus vieille que l'ontologie, laissera signifier des significations d'au-delà de la différence ontologique [...]. C'est la démarche philosophique allant de "Totalité et Infini" à "Autrement qu'être" »¹⁴.

¹¹ Cf. TI, 38, 338.

¹² Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance : Cinq études*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, Le Livre de Poche, 1991, p.267. Nous soulignons.

¹³ *Ibid.*, p.268.

¹⁴ EE, 12. Nous soulignons.

Au moins deux observations découlent de cette longue citation.

Dans un premier temps, il ne s'agit pas pour Levinas d'inverser simplement « les termes de la fameuse différence heideggerienne en privilégiant l'étant au détriment de l'être ». La primauté que Levinas semble accorder à l'étant ne saurait être réduite ni à ses « préférences personnelles »¹⁵, ni au refus total de l'idée de l'être¹⁶. Bien au contraire, elle fait partie d'un mouvement consistant à laisser signifier « des significations d'au-delà de la différence ontologique » elle-même.

Dans un second temps, Levinas relève que « la démarche philosophique allant de "Totalité et infini" à "Autrement qu'être" » consiste à poursuivre le chemin vers l'au-delà de la différence ontologique. Il incombe de se demander ici ce que Levinas entend par « la démarche philosophique » de *Totalité et infini* jusqu'à *Autrement qu'être*. On peut trouver une interprétation courante face à cette question dans l'article signé par Silvano Petrosino et Jacques Rolland¹⁷. Selon eux, l'œuvre de 1961 est prisonnière du « langage "encore ontologique", – encore métaphysique, encore onto-théologique », tandis que c'est dans *Autrement qu'être* que le résidu ontologique sera éliminé grâce, notamment, au « langage éthique »¹⁸, auquel l'œuvre de 1974 aura recours. S'inscrivant dans la même perspective, Jean-Luc Marion a écrit un article afin de répondre aux passages de Levinas que nous venons de citer. Et il y tient en haute estime le projet d'*Autrement qu'être*, dans la mesure où celui-ci en vient à mettre en scène la *différence éthique* d'au-delà de la différence ontologique par le « redoublement de la différence par un nouveau différent »¹⁹. La démarche de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* est ainsi considérée comme un progrès, voire, un « tournant » (au sens de la *Kehre*

¹⁵ EN, 16 : « A la vénérable tradition que Heidegger continue, on ne peut opposer des préférences personnelles. A la thèse fondamentale selon laquelle toute relation avec un étant particulier suppose l'intimité ou l'oubli de l'être, on ne peut *préférer* une relation avec l'étant comme condition de l'ontologie ».

¹⁶ Dans une note préparatoire à la soutenance de sa thèse d'État, Levinas souligne ce point : « *Je ne suis pas contre l'être, mais contre l'ontologie ou le triomphe du Même*. Nous sommes dans l'être, mais être dans l'être, c'est aller au-dessus du Même – la notion de hauteur (et non pas de valeur puisqu'il s'agit d'accueillir la valeur d'un être) se produit dans l'être lui-même. Un être qui ne serait que lui-même ne *serait pas* » (Emmanuel Levinas, « Note d'Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », *art. cit.*, p.38).

¹⁷ Silvano Petrosino et Jacques Rolland, *La vérité nomade : Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 100-102.

¹⁸ AE, 150, 191, 192.

¹⁹ Jean-Luc Marion, « Note sur l'indifférence ontologique », in Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, pp.51-52.

heideggerienne) de la vision de Levinas eu égard à la problématique de l'être.

3) Le conditionnement de l'ontologie par la métaphysique

Nous ne prétendons pas qu'il n'y ait ni changement, ni déplacement, ni approfondissement théoriques dans le parcours philosophique de Levinas après la parution de *Totalité et infini*. Ce que nous nous efforçons de remettre en question, c'est l'interprétation qui s'autorise ledit « langage ontologique » pour en conclure que l'ouvrage datant de 1961 n'est qu'une tentative *échouée*. Il convient de rappeler ici que le projet général du premier ouvrage majeur de Levinas consiste précisément à décrire l'« événement ultime de l'être », ou encore, « la trame logique de l'être », pourtant tous deux irréductibles à la compréhension de l'être²⁰. Si la métaphysique conditionne l'ontologie, ce n'est pas pour compléter ce qui fait défaut dans l'ontologie basée sur la compréhension de l'être, mais pour approcher de l'être dans son rapport avec l'autre de l'être. L'hypothèse défendue consiste ainsi à dire que *Totalité et infini* implique déjà une idée, formulée et développée dans *Autrement qu'être*, selon laquelle « il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être »²¹. En ce qui concerne la problématique de l'être, la démarche d'un livre à l'autre serait dès lors entendue, non pas comme un « tournant », mais comme un processus d'approfondissement, à travers lequel l'idée de « comprendre l'être à partir de l'autre de l'être » est plus rigoureusement développée²². Le but du présent chapitre est de vérifier cette hypothèse à partir des deux thèses portant sur la relation entre la métaphysique et l'ontologie, à savoir : « la métaphysique précède l'ontologie » et « l'ontologie suppose la métaphysique ».

Nous avons essayé jusqu'ici de montrer qu'il n'est pas pertinent d'interpréter la

²⁰ Respectivement TI, 13 et TI, 321. C'est le beau livre de Jean-François Courtine qui a pour grand mérite d'attirer notre attention sur l'expression « la trame logique de l'être » (Jean-François Courtine, *Levinas : La trame logique de l'être, op. cit.*, « Avant-Propos », pp.5-6). Raoul Moati fait remarquer dans son excellent commentaire sur *Totalité et infini* qu'il s'agit pour Levinas, non pas de passer tout simplement du registre de l'être à celui de l'éthique, mais de mettre en cause, entre autres, *la restriction des événements de l'être à la compréhension de l'être, laquelle repose, en réalité, sur la révélation du visage en tant qu'événement ultime de l'être* (Raoul Moati, *Événements Nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012. p.39).

²¹ AE, 33.

²² Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le huitième chapitre de notre thèse.

relation entre la métaphysique et l'ontologie en termes d'opposition, ni de renversement d'ordre. Or, énoncer que l'ontologie suppose la métaphysique, revient à dire, en bonne logique, que celle-là n'est possible sans celle-ci. Il en résulte deux tâches à achever dans les pages qui suivent.

La première tâche consiste à rendre compte de l'impossibilité de l'ontologie *sans* la métaphysique. Notre lecture de la théorie de la jouissance dans la deuxième partie de *Totalité et infini* nous permettra de répondre à cette question.

La deuxième tâche consiste à éclaircir le conditionnement de l'ontologie par la métaphysique, plus précisément, au moyen de la relation éthique avec autrui. Rappelons brièvement que Levinas a insisté, dans le cadre de ses cours dispensés au Collège philosophique, sur la nécessité d'avoir rencontré autrui pour poser le problème de l'être, en d'autres termes, sur la nécessité de *l'apprendre par-delà le comprendre*. Dans le même ordre d'idées, *Totalité et infini* affirme en effet que la présence d'autrui, c'est la présence de celui à qui s'adresse la question : « La question, écrit Levinas, ne s'explique pas par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse »²³. La relation avec autrui, est donc un lieu où je reçois la « possibilité de questionner »²⁴. Nous essayerons de clarifier la manière dont la présence d'autrui en tant que *maître* fait corps avec la naissance en moi du questionnement sur l'être.

2. L'approfondissement de la notion de jouissance dans *Totalité et infini*

Avant d'examiner la théorie de la jouissance dans *Totalité et infini*, il serait sans doute utile de récapituler succinctement les acquis essentiels de notre deuxième chapitre, dans lequel nous avons examiné la notion de jouissance telle qu'elle apparaît dans *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*.

La notion de jouissance se situe dans la tentative lévinassienne de dissocier la vie de l'existence. Conçue comme un rapport au monde, la jouissance s'oppose au monde heideggerien structuré à partir de la finalité ontologique du *Dasein*, du fait que le « but » de la jouissance est la jouissance elle-même et non pas quelque chose d'autre. La jouissance échappe à la structure ontologique de l'en-vue-de..., si bien qu'elle permet de

²³ TI, 98. Nous soulignons.

²⁴ TI, 98.

décrire un rapport au monde irréductible au souci d'exister du *Dasein*.

Levinas en vient à approfondir la théorie de la jouissance dans *Totalité et infini*, tout en conservant les traits essentiels, tels que le caractère auto-référentiel de la jouissance, l'irréductibilité de celle-ci au souci ontologique. Nous nous proposons de résumer en trois points le développement de la théorie de la jouissance.

Premièrement, la jouissance a été auparavant décrite comme indissociable de la *lumière* ou de la *vision*, au sens où ce qui se donne dans la jouissance – la nourriture – se définit comme ce qui s'offre à la vision²⁵. En revanche, dans *Totalité et infini*, la jouissance ne se confond plus avec la vision ; elle constitue la dimension la plus fondamentale de la vie sensible en général, sur laquelle s'appuie la vision elle-même. C'est dans la deuxième partie de *Totalité et infini* que Levinas s'attache à éclairer comment la « représentation », en tant qu'acte par excellence de la vision, peut se constituer à partir de la jouissance, en passant par la maison, le travail et la possession.

Deuxièmement, il est vrai que la première esquisse de la jouissance dans les années 1940 n'a pas manqué de remarquer que celle-ci se conçoit en tant que *mode d'être* de l'être-au-monde²⁶, irréductible au mode de l'existence du *Dasein*. Néanmoins, le mode d'être du moi jouissant n'était pas suffisamment élucidé. *Totalité et infini* précise plus en détail la manière dont ce moi jouissant se rapporte à l'être sans se soucier de son exister.

Le troisième et dernier point porte sur le rapport entre le moi jouissant et autrui. Certes la série de conférences que Levinas avait données au Collège philosophique en février 1950, à savoir, « Les Nourritures » et « Les Enseignements », nous suggère que le monde de la jouissance apparaît comme un monde sans autrui. Il en résulte qu'autrui me concerne comme « une voix "venant de l'autre rive" »²⁷. Mais il n'en demeure pas moins que l'élaboration du concept de jouissance s'est effectuée, tout du moins textuellement, indépendamment de l'éclaircissement de la relation éthique entre moi et autrui. C'est *Totalité et infini* qui nous permet de mettre en lumière le rapport entre la

²⁵ « Relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance. Toute jouissance est une manière d'être, aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance » (TA, 46. Nous soulignons) ; « Le monde s'offrant à la vision est nourriture » (Emmanuel Levinas, « Les Nourritures », *art. cit.*, in Œuvres 2, p.156).

²⁶ « Toute jouissance est une manière d'être [...] » (TA, 46) ; la jouissance est « un mode d'être absolument distinct » de l'« existence soucieuse de la vérité » (Œuvres 2, 156).

²⁷ Œuvres 2, p.164.

jouissance et l'éthique.

Les trois points que nous venons d'énumérer servent de cadre de notre lecture de la deuxième partie de l'œuvre de 1961. Commençons par passer en revue quelques caractérisations essentielles de la jouissance telle qu'elle y est décrite.

3. La jouissance et l'ontologie

1) *La jouissance comme dimension fondamentale de la vie*

Dans *Totalité et infini*, Levinas prend soin de distinguer la jouissance de toute activité soumise aussi bien à l'utilité qu'à la finalité : le contenu de la jouissance ne saurait se réduire ni au « carburant nécessaire au "fonctionnement" de l'existence »²⁸, ni à l'« ustensile, au sens heideggerien du terme »²⁹. La particularité de la jouissance est notable en ceci que le rapport avec ce dont on jouit est renvoyé au rapport avec ce rapport même, qui lui aussi, pour sa part, devient le contenu de la jouissance. À ce titre, la jouissance n'est rien de moins que la « façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même »³⁰. Pour le dire en termes de vie, la jouissance est la vie entendue comme « vivre de... »³¹. Vivre est « comme un verbe transitif dont les contenus de la vie sont les compléments directs », de telle façon que « l'acte de vivre ces contenus, est, *ipso facto*, contenu de la vie »³².

Mais, à vrai dire, la jouissance ne porte pas seulement sur les activités qu'on pourrait qualifier de basiques, telles que la respiration, l'alimentation, la sensation olfactive, etc... Bien plutôt, elle constitue une dimension fondamentale de la vie, sur laquelle repose toute activité, qu'elle soit pratique ou théorique : « Derrière la théorie et la pratique, dit Levinas, il y a jouissance de la théorie et de la pratique [...]. La relation dernière est jouissance, *bonheur* »³³. Loin d'être un état psychologique auquel on oppose le malheur, ce que Levinas appelle « *bonheur* » de la jouissance ou « amour de la vie »³⁴ désigne la structure auto-référentielle de la jouissance, grâce à laquelle le

²⁸ TI, 113.

²⁹ TI, 113.

³⁰ TI, 114.

³¹ TI, 112 : « Nous vivons de "bonne soupe", d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons ».

³² TI, 114.

³³ TI, 116.

³⁴ TI, 115.

contenu de la jouissance et le rapport à ce contenu renvoient eux-mêmes à la jouissance.

Si la jouissance constitue le terrain de toute activité humaine, il serait inexact d'opposer l'ordre de jouissance à celui d'utilité ou de finalité, en formulant que l'utilisation d'un marteau, par exemple, se situe dans la finalité de la production d'une table, de sorte qu'elle n'aurait rien à voir avec la jouissance. Bien au contraire, il faudrait dire, dans ce cas précis, que, là où on se sert d'un marteau, il y a, au fond, la jouissance de ce marteau-là³⁵. La jouissance n'exclut pas l'activité soumise au réseau de l'en-vue-de... que Heidegger décrit dans *Sein und Zeit*. La différence consiste en ceci que, chez le philosophe allemand, ce réseau renvoie finalement à l'existence du *Dasein* en tant qu'en-vue-de premier, tandis que Levinas affirme que c'est la jouissance elle-même qui constitue « un aboutissement par rapport auquel les êtres prennent ou perdent leur signification de moyens selon qu'ils se placent sur la voie qui mène à elle ou s'en écartent ».³⁶

2) La jouissance et le dépassement de l'être

Compte tenu de cette caractérisation générale de la jouissance, il n'est pas difficile de voir que la vie, en tant que jouissance, comme « vivre de... », ne se confond pas avec la « volonté nue d'être », ni avec la « *Sorge* ontologique »³⁷. Levinas fait ressortir le rapport entre le moi jouissant et l'être :

« On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un "au-dessus de l'être". L'étant est "autonome" par rapport à l'être. Il n'indique pas une participation à l'être, mais le bonheur »³⁸.

Au moins deux remarques s'imposent ici à propos de cet extrait.

D'abord, la jouissance est, comme on l'a déjà vu, un mouvement centripète d'«

³⁵ « Tout objet se propose à la jouissance – catégorie universelle de l'empirie – même si je me saisis d'un objet-ustensile, si je le manie comme *Zeug*. Le maniement et l'utilisation d'outils, le recours à tout l'attirail instrumental d'une vie – qu'il serve à fabriquer d'autres outils ou à rendre accessibles les choses, s'achève en jouissance » (TI, 140).

³⁶ TI, 96.

³⁷ TI, 115.

³⁸ TI, 124

intériorisation », à travers lequel le moi se lève. Le moi formé dans la jouissance est qualifié d'« égoïste ». Loin d'être une qualité personnelle, l'égoïsme signifie la manière de vivre du moi jouissant, consistant en l'assimilation de tout ce qui lui arrive, c'est-à-dire en la transformation de l'Autre en le Même. C'est ainsi que la jouissance sert de « principe d'individuation » du moi comme égoïsme.

Ensuite, l'individuation du moi à travers la jouissance permet à celui-ci de devenir « sujet de l'être ». Et ceci, non pas en « assumant l'être », mais de telle façon qu'il soit « autonome », voire, indifférent, par rapport à l'être. Indifférent, au sens où le moi peut « sacrifier au bonheur son être pur et simple »³⁹. Ce qui veut précisément dire que le moi se lève dans la jouissance comme « *étant tout court* »⁴⁰, si bien qu'il est « au-dessus de l'être ». La jouissance ne désigne donc ni le mode d'implantation dans l'être, ni la « participation à l'être », elle est déjà le « dépassement de l'être »⁴¹.

Si la notion de jouissance signifie le dépassement de l'être, elle détient pour ainsi dire une portée « ontologique ». D'un côté, Levinas relève que la notion de jouissance consiste à décrire la « façon d'être »⁴² du moi qui vit dans le monde. De l'autre, le philosophe souligne avec force que la façon d'être du moi jouissant est irréductible au « pur exercice d'être »⁴³, précisément parce qu'il *est* au-dessus de l'être. On pourrait en dire que le moi jouissant *est*, de telle manière qu'il dépasse le plan purement ontologique. Ce que Levinas a appelé la « vie » ou le « vivre » à la place de l'exister, correspond exactement à cette *façon, apparemment contradictoire, d'être au-dessus de l'être*.

Nous nous proposons d'appeler, pour le moment, « ontique » le plan où le moi s'élève en tant qu'égoïsme dans la jouissance. Mais, à vrai dire, ce n'est que faute de mieux que l'on a ici recours au terme « ontique », parce que celui-ci suppose bel et bien la différence ontologique entre l'être et l'étant, tandis que, dans la jouissance, cette différence n'entre pas elle-même en ligne de compte, précisément parce que le moi dépasse l'être. Le dépassement de l'être signifie qu'à la différence du cas du *Dasein*, il *n'y va pas*, pour le moi jouissant, de son être. En ce sens, le moi jouissant se délivre du

³⁹ TI, 57.

⁴⁰ TI, 124.

⁴¹ TI, 116.

⁴² TI, 144.

⁴³ TI, 153.

souci d'exister. Dans la jouissance, l'être lui-même est bien plutôt « un contenu qui fait le bonheur ou le malheur » du moi jouissant, « comme si, en plus de la plénitude de l'être, l'étant pouvait prétendre à un triomphe nouveau »⁴⁴. Ainsi, le moi jouissant *est*, tout en se séparant de l'être comme tel. Le terme « ontique » veut dire le plan de la jouissance, où il n'est pas question de l'être. C'est-à-dire que l'ontique doit être compris comme séparé de l'ontologique.

Levinas dessine une ligne de démarcation entre la façon d'être de l'homme, d'une part, et celle de la chose relevant de l'« ordre des substances »⁴⁵, de l'autre. La façon d'être des substances consiste à ce qu'elles soient « seulement ce qu'elles sont »⁴⁶. Elles reposent sur leur « pur exister », c'est-à-dire sur l'état inerte d'« ataraxie »⁴⁷. En revanche, l'homme en tant que moi jouissant, *est*, de façon à, pour ainsi dire, surplomber le pur exister. Le moi est d'ores et déjà implanté, non dans l'être pur et simple, mais dans le bonheur de la jouissance. C'est-à-dire qu'il ne relève pas de l'« ontologie », mais de l'« axiologie »⁴⁸, au sens où sa façon d'être, qui consiste à dépasser l'être en accomplissant le bonheur, « vaut *mieux* que l'ataraxie »⁴⁹. Il n'est pas malaisé de voir que cette démarcation entre l'homme et la chose en tant que substance va à l'encontre de la distinction établie par *Sein und Zeit* entre le *Dasein* et l'étant-sous-la-main (*das Vorhandene*). Si l'homme est l'étant par excellence⁵⁰, ce n'est pas du fait qu'il a un rapport insigne à l'être, mais, au contraire, qu'il ne cesse de dépasser l'être.

De même que le moi jouissant *est* de telle façon qu'il dépasse l'être, ce à quoi il se rapporte dans la jouissance se trouve sur le plan ontique. Pour le montrer, il serait

⁴⁴ TI, 116.

⁴⁵ TI, 116.

⁴⁶ TI, 116.

⁴⁷ TI, 116. Il est à noter que la substance dont il s'agit ici doit être distinguée de la substantialité ou de la choséité du sujet, que Levinas met en relief dans *De l'existence à l'existant*, en se référant à la détermination cartésienne du *cogito* comme *res cogitans* (cf. EE, 172-173). Une telle définition du sujet n'a pourtant rien à voir avec la régression vers la tradition métaphysique du sujet, ni avec la réification de celui-ci ; bien au contraire, Levinas assume la détermination du sujet comme substance pour inventer ce qu'on pourrait appeler le « sujet post-métaphysique ». Sur ce point, nous renvoyons à l'article suivant : Jocelyn Benoist, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, *op. cit.*, pp.105-122.

⁴⁸ TI, 123-124.

⁴⁹ TI, 116.

⁵⁰ « L'étant, par excellence, c'est l'homme » (TI, 124).

utile de faire état de l'analyse concernant la genèse de la « chose » à partir de ce que Levinas appelle « élément ». Ce dernier est déterminé comme ce qui se donne primordialement à la jouissance. La terre, l'eau et le vent sont tenus pour des éléments. De même, par exemple, que le navigateur, qui prévoit la mer et le vent, ne parvient pourtant pas à les maîtriser parfaitement, l'élément demeure indéterminé en dépit des lois naturelles qui le régissent⁵¹. Ce caractère indéterminé de l'élément fait en sorte que celui-ci soit vécu dans la jouissance en tant que « contenu sans forme »⁵², ou encore, comme « pure qualité sans support »⁵³. Aussi l'élément est-il foncièrement réfractaire à la possession, et ce, à la différence des choses que l'on peut posséder et emporter comme s'il s'agissait de « meubles »⁵⁴.

C'est à cause de cette profondeur indéterminable et insondable de l'élément que la jouissance ne cesse de s'exposer à la possibilité de s'interrompre. Ainsi, il faudrait qu'à un moment on sorte de la jouissance pure et simple, afin de surmonter l'instabilité et l'incertitude de l'élément. Dans *Totalité et infini*, ce moment se concrétise sous les espèces du travail à partir de la maison, grâce auquel le moi se met en mesure d'appriivoiser l'élément en suspendant « l'indépendance de l'élément », c'est-à-dire « son être »⁵⁵. Entendu comme une activité qui consiste à saisir et à prendre une emprise sur ce qui est à l'extérieur, le travail est une tentative de conférer des formes aux éléments. Le moi « arrache les choses aux éléments »⁵⁶ à travers le travail, ce qui lui permet de rétablir et d'assurer la stabilité de la jouissance. La chose, en tant que résultat du travail, est une chose possédée, durable et transportable, si bien qu'elle est à la disposition de son possesseur à titre d'« avoir »⁵⁷ ou de « propriété »⁵⁸. La chose est ainsi neutralisée par la possession et devient « un étant ayant perdu son être »⁵⁹. Il en ressort que la jouissance établit une relation ontique avec des étants par le biais du travail, consistant à suspendre leur être.

⁵¹ Cf. TI, 138.

⁵² TI, 138.

⁵³ TI, 144.

⁵⁴ TI, 138.

⁵⁵ TI, 170.

⁵⁶ TI, 168.

⁵⁷ TI, 170.

⁵⁸ TI, 167.

⁵⁹ TI, 170.

3) L'« ontologie » dans la jouissance

Ainsi, la jouissance se déroule de fond en comble sur le plan ontique, et ce, quant à la façon d'être du moi jouissant ainsi qu'à ce à quoi ce dernier se rapporte. Or, que le moi jouissant entretienne le rapport avec des étants sans référer à leur être ne veut pas dire qu'il s'y rapporte, pour ainsi dire, aveuglément, comme le fait l'« être instinctif »⁶⁰ ; et ceci, pour les deux raisons suivantes.

Dans un premier temps, ce que Levinas appelle l'« être instinctif » s'en tient à ce qui lui est immédiatement donné. De la sorte, il n'est capable de prendre aucune distance par rapport à son milieu. À l'encontre de l'être instinctif, le moi ne s'abandonne pas à ce dont il jouit, mais, à l'inverse, il le maîtrise grâce à l'habitation et au travail, si bien qu'il prolonge sa « dépendance heureuse » par rapport aux contenus de la jouissance, en se détachant de son milieu.

Dans un second temps, à partir de la suspension de l'être par l'habitation et le travail, on déduit la compréhension de cet être. Il faut cependant y ajouter sur le champ que la compréhension en question n'équivaut pas à la compréhension en tant qu'existential du *Dasein*, mais qu'elle découle de la *prise* de la chose par le travail. Autrement dit, le *com-prendre* de l'être se superpose au *prendre* que réalise le travail : « [...] la possession, écrit Levinas, de par cette suspension, com-prend l'être de l'étant et par là seulement fait surgir la chose »⁶¹.

Il serait donc erroné de dire que le moi jouissant se rapporte à ce dont il jouit comme s'il n'avait aucune compréhension de son être. Ce qui pose problème, ce sont plutôt les conséquences résultant du conditionnement de la compréhension de l'être à partir du travail en tant qu'acte du prendre et du saisir. À cet égard, Levinas déduit de ce qui précède que :

« l'ontologie qui saisit l'être de l'étant – l'ontologie, relation avec les choses et qui manifeste les choses – est une œuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre »⁶².

⁶⁰ TI, 120.

⁶¹ TI, 170.

⁶² TI, 170. Nous soulignons.

Selon la citation, l'« ontologie », entendue comme la saisie de l'être de l'étant, se voit reléguée jusqu'à « une œuvre spontanée et préthéorique de tout habitant de la terre ». Qualifier l'ontologie d'œuvre « spontanée et préthéorique », ne revient pas à la considérer comme « pré-ontologique ». L'ontologie se situe dans un registre autrement conçu que l'ontologie heideggerienne qui s'appuie sur la compréhension de l'être en tant qu'existential du *Dasein*, dans la mesure où elle a spontanément vu le jour dans la jouissance en tant que dépassement de l'être.

Or, énoncer que le moi jouissant vit dans sa spontanéité préthéorique, consiste à dire que son mode d'être mérite d'être caractérisé de « naïf ». La naïveté du moi jouissant n'est pas un état prématuré du moi, où celui-ci ne serait pas encore à même de saisir sa propre naïveté, ni à un contentement psychologique, qui empêcherait le moi d'être motivé à sortir de son état naïf. Ce qu'il s'agit de comprendre ici, c'est que le concept de naïveté émane précisément de la façon d'être du moi jouissant en tant qu'être *rigoureusement* sensible. Rigoureusement, au sens où le moi jouissant se détache, non seulement de l'instinct – qu'il soit végétal ou animal – *mais aussi* de la raison : « Sensibilité, écrit Levinas, étroitesse même de la vie, naïveté du moi irréfléchi, au-delà de l'instinct, en deçà de la raison »⁶³. La naïveté, consistant à vivre sans réflexion, indique ainsi la rupture abyssale entre la sensibilité de la jouissance et la raison.

4. La naïveté du moi et l'ignorance d'autrui dans la jouissance

Essayons de saisir plus en détail le concept de naïveté en tant que mode d'être du moi jouissant. Pour anticiper, nous pourrions formuler que ce dernier est qualifié de naïf aussi bien dans sa relation avec ce dont il jouit que dans son rapport à soi. Commençons par examiner le premier point.

1) Le désintéressement à l'égard de l'au-delà

Dans la conférence « Les Nourritures », Levinas a déjà fait remarquer que la particularité de la manière dont le moi se rapporte à ce dont il jouit, réside dans son «

⁶³ TI, 146. Nous soulignons.

désintéressement à l'égard de l'au-delà »⁶⁴, ou encore, dans son « indifférence à l'égard de ce qui se trouve au-delà des limites »⁶⁵. L'auteur de *Totalité et infini* reprend cette conception et précise que ce désintéressement à l'égard de l'au-delà découle de la « suffisance foncière et irréductible »⁶⁶ du moi jouissant. Dans la jouissance, je me suffis à moi-même, car « [I]es objets me *contentent* dans leur finitude »⁶⁷. L'indifférence foncière par rapport à l'au-delà ne se réduit pas au fait que l'*élément* ne nous arrive que par une seule facette ; elle ne se ramène pas non plus au fait, disons phénoménologique, que la *chose* ne nous est donnée que par sa facette unique. L'absence de la dimension de l'au-delà consiste en ceci que le moi jouissant *ne met jamais en question* sa manière de se rapporter à ce dont il jouit, si naïve et arbitraire soit-elle. À ce titre, ce à quoi le moi se rapporte dans la jouissance ne lui apparaît que du point de vue égoïste au sens lévinassien du terme.

Il en résulte que le moi jouissant ne se demande point si ce à quoi il se rapporte est vrai ou non. En effet, il n'est pas question de la vérité dans la jouissance, puisque

⁶⁴ Emmanuel Levinas, « Les Nourritures », in *Œuvres* 2, p.158.

⁶⁵ *Œuvres* 2, p.159.

⁶⁶ TI, 147. Cf. TI, 60, 122, 123, 152. Une remarque s'impose ici à propos de la valeur équivalente de la « suffisance » du moi. D'une part, elle fait l'objet de la critique de Levinas, si elle exprime l'idée de la « philosophie du Même », entendue comme la tendance majeure de la philosophie occidentale qui consiste à réduire l'Autre au Même (Emmanuel Levinas, « La philosophie et l'idée de l'Infini », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, 1957, repris in EDE, pp.231-238). Par exemple, le sujet « idéaliste » en est l'une des figures symboliques. D'autre part, comme nous le verrons plus tard, Levinas affirme également que la suffisance du moi jouissant n'est rien d'autre que la condition nécessaire de la relation avec autrui. On pourrait formuler les choses de la manière suivante : il ne s'agit pas pour notre philosophe de rejeter toutes les possibilités du Même, mais de concevoir le Même autrement que la philosophie du Même, en partant de la dimension inéluctable de la vie sensible.

Notons au passage que Levinas emploie le terme « autarcie » (EDE, 232, 235 ; TI, 37) pour désigner l'auto-suffisance du Même assimilateur de l'Autre. Dérivé du mot grec ancien « αὐτάρκεια », terme qui constitue, selon Aristote, l'essentiel du « bonheur (εὐδαιμονία) » (*Éthique à Nicomaque*, 1097b : « [...] le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions »). Levinas porte une attention particulière à la reprise critique de ce terme « autarcie » par Gabriel Marcel dans son *Journal Métaphysique*. Dans le journal datant du 21 octobre 1919, Marcel écrit ceci : « Il faut sans doute réagir fortement contre l'idée classique de la valeur éminente de αὐτάρκεια, de la suffisance de soi-même à soi-même. Le parfait n'est pas ce qui se suffit à soi-même ; ou du moins cette perfection est celle d'un système, non d'un être » (Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1949, pp.206-207). Ayant une haute estime pour ce défi marcelien relevé contre l'idée d'autarcie, Levinas cite, à notre connaissance, au moins deux fois ce journal dans son corpus (EN, 74 ; DQVI, 220).

⁶⁷ TI, 143.

tout est à la mesure du moi jouissant⁶⁸. Ainsi, le moi jouissant ne peut, par essence, être qu'indifférent à la vérité. Ce qui signifie qu'il est également indifférent à l'erreur. Bref, il est en deçà de la distinction même entre le vrai et le faux, entre la vérité et la non-vérité⁶⁹. C'est pour cette raison que le moi jouissant est qualifié de naïf.

La naïveté du moi jouissant vaut également pour son rapport à soi. Il est vrai que le moi n'est pas privé de toute relation à lui-même. Comme nous l'avons vu, la jouissance n'est rien de moins que le processus de l'individuation, au bout duquel le moi devient capable de *se réfléchir* sous la forme du recueillement. Toutefois, la réflexion relève elle-même du libre exercice théorique du moi jouissant, si bien qu'elle doit être qualifiée de solitaire. La réflexion solitaire implique pourtant une difficulté fondamentale : bien qu' s'appuyant certes sur la liberté de la théorie de celui qui effectue la réflexion, elle débouche inévitablement sur une « régression à l'infini »⁷⁰. Par conséquent, la réflexion menée par le moi jouissant ne se heurte à rien de substantiel.

Mais il ne serait pas juste de dire que le moi jouissant se dissocie complètement du théorique, en dépit du fait qu'il vit en dehors de la vérité et de la non-vérité. Bien au contraire, Levinas essaie de montrer ce qu'il en est de la théorie pour la jouissance. Du point de vue du moi jouissant, la théorie se forme à partir de son mouvement centripète et assimilateur, si bien qu'elle est déterminée comme une telle façon « d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit »⁷¹, bref, comme la « réduction de l'Autre au Même »⁷². Dans la deuxième partie de *Totalité et infini*, la théorie comprise en ce sens se concrétise comme la représentation, en tant qu'œuvre consistant à déterminer l'Autre par le Même sans que le Même se détermine par

⁶⁸ Levinas se réclame de la figure bien connue de l'homme « comme mesure de toute chose » chez Protagoras, pour montrer la constitution égoïste du moi à travers la sensibilité (TI, 53).

⁶⁹ Sur ce point, Levinas fait remarquer clairement ceci : le monde des phénomènes « ne répond pas à la recherche du vrai, il suffit à la jouissance qui est la suffisance même, nullement outrée par la dérobaie qu'oppose l'extériorité à la recherche du vrai. Ce monde de la jouissance ne suffit pas à la prétention métaphysique » (TI, 60). En bref, la recherche de la vérité relève, non pas de l'ordre du *besoin*, mais de celui du *désir*. À cet égard, voir la critique de Levinas envers « l'âme qui se régale de vérités » dont parle Platon dans *Phèdre* (246 e) : « Nous nous opposons dans tout ce livre à l'analogie totale entre vérité et nourriture. Précisément parce que le Désir métaphysique est au-dessus de la vie et qu'on ne peut y parler de satiété » (TI, 117).

⁷⁰ TI, 33.

⁷¹ TI, 32.

⁷² TI, 33.

l'Autre⁷³, et ce, en passant par le recueillement, en tant que possibilité ouverte par l'habitation⁷⁴. C'est grâce à l'habitation que le moi est en mesure d'« existe[r] en se recueillant »⁷⁵, d'où dérive le sens courant du terme de recueillement, qui consiste à indiquer « une suspension des réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à *soi-même* »⁷⁶. Et c'est à partir de la distance creusée par l'habitation qui permet au moi jouissant de se représenter, quoique après-coup, ce dont il se nourrit et de prétendre le constituer. Au demeurant, le moi demeure dans sa naïveté, dès lors que l'exercice théorique de la représentation repose sur sa spontanéité égoïste. Dans cette mesure, la théorie ouverte dans la jouissance ne permet pas au moi de sortir de son « dogmatisme »⁷⁷ naïf.

2) La « phénoménalité »

La notion de naïveté renvoie ainsi à la manière d'être du moi jouissant, consistant à s'éloigner de son être ainsi que de l'être qui l'entoure. Dans la dernière section (la section E) de la deuxième partie de *Totalité et infini*, Levinas analyse la naïveté du moi en termes de « phénoménalité ». Le phénomène se détermine, non pas en tant qu'apparence opposée à la substance, ni comme provenant de la relativité de la connaissance, mais en tant que « manifestation en l'absence de l'être »⁷⁸, ou encore, comme « réalité sans réalité »⁷⁹. Le moi jouissant demeure sur le plan de la phénoménalité, dans la mesure où il se contente de l'« endroit » de ce dont il jouit, sans s'interroger ni sur son « envers » ni sur son « au-delà »⁸⁰. Le concept levinassien de

⁷³ Sur cette définition de la représentation, voir, TI, pp.129-130, p.184.

⁷⁴ « Le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme habitation dans une demeure ou une Maison » (TI, 161).

⁷⁵ TI, 164.

⁷⁶ TI, 164.

⁷⁷ TI, 33

⁷⁸ TI, 194.

⁷⁹ TI, 60, 234. Il n'est pas difficile de voir que cette définition du phénomène s'oppose bien évidemment à celle de Heidegger, d'après lequel le phénomène dérive étymologiquement du φαινόμενον qui signifie « *ce-qui-se-montre-en-lui-même* (das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*) » (SZ, 28). Une telle opposition tient à ce que ce philosophe allemand affirme le lien entre le phénomène et le logos, tandis que Levinas situe le concept de phénomène dans la dimension du sensible rompant avec celle du rationnel. L'on comprend ainsi pourquoi Levinas tient en grande estime « la force de la philosophie kantienne du sensible » (TI, 143), qui va jusqu'à reconnaître, d'après lui, « une apparition sans qu'il y ait rien qui apparaisse » (TI, 144).

⁸⁰ Cf. Emmanuel Levinas, « Les Nourritures », in Œuvres, p.158.

phénomène porte précisément sur « une *façon d'être* »⁸¹ de l'étant dans la jouissance. À l'égard de ce statut phénoménal du moi jouissant, Levinas affirme que :

« L'homme de jouissance qui se tient dans l'intériorité, qui assure sa séparation, peut ignorer sa phénoménalité. Cette possibilité de l'ignorance n'indique pas un degré inférieur de conscience, mais le prix même de la séparation »⁸².

D'après cette citation, il se peut que le moi jouissant demeure dans sa naïveté sur le plan phénoménal, de façon à « s'enfermer dans son égoïsme, c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement »⁸³. Cette possibilité n'est rien d'autre que le « prix » de la séparation s'accomplissant à travers la jouissance. Il s'agit là d'un aspect tout à la fois positif et négatif de la séparation. À savoir que, d'un côté, c'est grâce à la séparation de son être et de l'être du monde que le moi se procure la possibilité de prolonger la jouissance, en rompant la participation sans réserve aux éléments qui se refusent à la possession. Mais, d'un autre côté, le fait que le moi ignore sa phénoménalité signifie précisément que sa « dernière réalité »⁸⁴ ne cesse de lui faire défaut, de même que l'étant qui l'entoure reste comme une « réalité qui manque de réalité »⁸⁵. Par conséquent, le moi jouissant vit à titre instable et incertain, et ce, même après avoir quitté la dépendance totale au monde. Il faut prendre garde ici à ne pas considérer comme inférieure la phénoménalité du moi jouissant. Ces deux aspects de la séparation sont comparables aux deux faces d'une même pièce.

Il convient d'écarter ici deux malentendus possibles eu égard au statut phénoménal du moi jouissant. D'abord, il ne serait pas pertinent de dire que c'est parce que le moi jouissant est privé de sa dernière réalité qu'il doit sortir de sa phénoménalité. Le mode d'être du moi jouissant relève de l'ordre du fait, et non de celui de la valeur morale. Ensuite, on ne pourrait pas énoncer non plus que le moi se trouve face à l'alternative suivante : *ou bien* il demeure dans sa phénoménalité en faveur de la jouissance heureuse, *ou bien* il se décide à rechercher sa « dernière réalité » en se

⁸¹ TI, 194.

⁸² TI, 197. Nous soulignons.

⁸³ TI, 188.

⁸⁴ TI, 194.

⁸⁵ TI, 197.

délivrant lui-même de sa phénoménalité. Et ceci, parce que cette interprétation repose sur la liberté de décision du sujet, tandis que le dépassement de la phénoménalité ne relève pas du registre du libre choix du moi jouissant.

3) *L'ignorance d'autrui*

Le fait que le moi puisse ignorer sa phénoménalité dans le bonheur de la jouissance s'avère d'autant plus important que la relation entre moi et autrui *réclame* la possibilité d'ignorer autrui. En ce qui concerne cette possibilité, on peut lire sous la plume de Levinas que :

« Dans la séparation – qui se produit par le psychisme de la jouissance, par l'égoïsme, par le bonheur, où s'identifie le Moi – le Moi ignore Autrui. Mais le désir de l'Autre au-dessus du bonheur, exige ce bonheur, cette autonomie du sensible dans le monde [...] »⁸⁶.

De même que le moi jouissant se sépare aussi bien de son être que de l'être de l'étant dont il jouit, il se sépare également d'autrui, au point d'ignorer celui-ci⁸⁷. Levinas souligne à plusieurs reprises l'abîme existant entre le moi et autrui. Il écrit, par exemple, que « le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance »⁸⁸.

On ne saurait trop souligner l'importance de l'ignorance d'autrui dans l'économie générale de *Totalité et infini*. En effet, à défaut de cela, la relation entre moi et autrui ne serait que le résultat d'une explicitation de ce qui se trouve déjà en moi. Levinas relève, dans la citation ci-dessus, que c'est le « désir de l'Autre au-dessus du bonheur » qui « exige » l'ignorance d'autrui. Ce qui signifie que la séparation d'autrui dans et par la jouissance n'apparaît ni comme un « simple envers de la relation avec Autrui »⁸⁹, ni

⁸⁶ TI, 57.

⁸⁷ Levinas parle également de l'*oubli* d'autrui (cf. TI, 188, 197, 238). C'est particulièrement grâce à l'étude magnifique de Michel Vanni que nous avons pu prendre pleine conscience de ce point : Michel Vanni, « Oubli de l'autre et oubli de l'être : Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas », in *Phänomenologische Forschungen*, Bd.1, 1999, pp.77-92.

⁸⁸ TI, 158.

⁸⁹ TI, 197.

comme ce qui s'en déduit logiquement ou dialectiquement⁹⁰. L'ignorance d'autrui se produit comme « événement en soi »⁹¹ à partir de la sensibilité égoïste du moi jouissant⁹². Et c'est pour cette raison que Levinas parle de la relation entre le moi et autrui en termes de *révélation*, entendue comme « expérience qui n'est pas à la mesure d'aucun cadre a priori », ou encore, comme « expérience sans concept »⁹³.

Nous avons jusqu'ici examiné le concept de naïveté du moi jouissant. Celle-ci a été comprise, non comme un état préalable à l'épanouissement de la conscience réflexive, ni comme une attitude naïve, ou, si l'on veut, *naturelle*, dont le moi pourrait se sortir selon sa libre volonté, mais comme le mode même d'être du moi jouissant, qui consiste à se séparer tout à la fois de l'être – qu'il s'agisse de son être ou de l'être de l'étant dont il jouit – et d'autrui.

Revenons-en à la thèse que nous avons prise pour point de départ dans le présent chapitre, à savoir que « l'ontologie suppose la métaphysique ». Notre lecture de la théorie de la jouissance nous a permis de saisir la raison pour laquelle l'ontologie ne serait pas possible sans la métaphysique. Il est certes vrai que le moi jouissant est en

⁹⁰ TI, 54 : « [...] l'être séparé affirme une indépendance qui ne doit rien, ni dialectiquement, ni logiquement, à l'Autre qui lui reste transcendant ».

⁹¹ TI, 188.

⁹² Il convient de faire remarquer ici que Levinas soutient également l'idée que la séparation exige, pour sa part, la révélation du visage d'autrui. Nous faisons ainsi face à deux points de vue évidemment paradoxaux l'un vis-à-vis de l'autre, concernant la relation entre la séparation à travers la jouissance et la transcendance vers autrui. Cela apparaît particulièrement dans la citation suivante : « Ainsi l'idée de l'infini – se révélant dans le visage – *n'exige* pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation » (TI, 161). Dans sa belle analyse ayant trait à ce problème, Raoul Moati interprète à juste titre les thèses paradoxales exprimées dans cette citation en termes de « circularité vertueuse » : « [...] s'il arrive à Levinas de soutenir que le Moi constitué est requis par l'Idée de l'Infini, en revanche, les développements de Totalité et infini tendent à prouver que le Moi sans l'Autre ne dépasse jamais le régime limitatif de la phénoménalité. Or, c'est précisément à *ce titre* – tant que l'on s'en tient à la forme égoïste du Moi –, que la relation à l'Infini se trouve fragilisée à sa base même, et ceci, tant qu'une réforme de la subjectivité – par l'assignation éthique – ne s'est pas produite à partir de la rencontre du visage. C'est pourquoi la philosophie levinassienne est impensable sans cette circularité vertueuse et indispensable à la révélation de l'altérité, prenant pour objet le renforcement *rétroactif* de sa propre condition de possibilité. Si l'altérité n'est possible qu'à partir d'un moi constitué, le paradoxe veut que cette constitution se parachève dans la relation elle-même qu'elle est censée ouvrir » (Raoul Moati, « Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini* », in Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell (éd.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.56-57).

⁹³ TI, 103.

rapport spontané et préthéorique avec l'être. Mais cela n'est pas incompatible avec la thèse en question sur l'impossibilité de l'ontologie sans la métaphysique. Le moi jouissant demeure en effet sur le plan phénoménal où tout se montre à lui comme « manifestation en l'absence de l'être », si bien que l'ontologie spontanément née dans la jouissance solitaire n'atteint jamais l'événement ultime de l'être. Or, dire que l'ontologie suppose la métaphysique, revient à formuler que l'« ouverture elle-même de l'être »⁹⁴ ne se produit que dans la relation avec autrui. Et c'est seulement par-là que le « dépassement de l'existence phénoménale »⁹⁵ devient possible. C'est à ce titre que l'ontologie ne serait pas possible sans la métaphysique, si son but consiste à prendre la juste mesure de l'événement ultime de l'être.

5. L'éthique et l'enseignement

1) *Le croisement de l'éthique et de l'enseignement*

Dès lors, comment se fait-il que le moi jouissant soit en mesure de sortir de sa propre naïveté ? La réflexion sur soi, on l'a vu, ne lui permet pas de s'en affranchir, dans la mesure où elle relève précisément de l'exercice spontané du moi. Afin de sortir de cette impasse, il faut que la mise en question de la naïveté vienne de l'extérieur du registre du moi jouissant :

« Une mise en question du Même, dit Levinas, – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui éthique »⁹⁶.

Selon cet extrait, la « mise en question » du « Même », plus précisément, de sa « spontanéité égoïste », n'est possible que « par l'Autre » venant de l'extérieur de la sphère du Même. Autrement dit, la mise en question du Même ne saurait être « une variété de la conscience dont le rayon part du Moi », elle « part de l'autre »⁹⁷. Et c'est précisément cette épreuve de la « mise en question de ma spontanéité par la présence

⁹⁴ TI, 210.

⁹⁵ TI, 199.

⁹⁶ TI, 33. Nous soulignons.

⁹⁷ TI, 213.

d'Autrui » que Levinas appelle « éthique ». L'éthique lévinassienne ne désigne donc point l'ensemble des règles prescriptives relatives au comportement de l'individu, et pas davantage celui des normes historiquement et culturellement données à la communauté⁹⁸.

Ainsi, l'épreuve de la mise en question de ma spontanéité égoïste ne s'effectue pas par le biais de la réflexion solitaire ; elle procède de la relation avec autrui. Or, c'est précisément dans la mesure où cette épreuve *permet au moi jouissant* de prendre de la distance par rapport à sa propre naïveté et, par-là, de dépasser le statut phénoménal de l'être, que la relation *éthique* avec autrui gagne à être *également* appelée « *enseignement* ». En effet, Levinas fait ressortir ce point de confluence entre l'enseignement et l'éthique, en affirmant que : « Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement »⁹⁹. Dans la même ligne d'idée, le philosophe met en lumière le croisement de l'éthique et de l'enseignement du point de vue du langage : « La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons le langage. La hauteur d'où vient le langage, nous la désignons par le mot enseignement »¹⁰⁰. Quelques lignes plus loin, il précise ceci : « L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité. Et tout l'infini de l'extériorité ne se produit pas d'abord, pour enseigner ensuite – l'enseignement est sa production même. L'enseignement premier enseigne cette hauteur même qui équivaut à son extériorité, l'éthique »¹⁰¹.

Quelques remarques s'imposent à propos de ce croisement de l'éthique et de l'enseignement.

2) L'enseignement premier en tant que critique

La signification première du concept d'enseignement, conçu dans le rapport

⁹⁸ Il n'est pas inutile de rappeler ici le propos devenu célèbre de Levinas dans son entretien avec Philippe Nemo. Notre philosophe répond, de la façon suivante, à la question posée par l'interlocuteur de savoir s'il est nécessaire d'établir les règles du comportement humain à partir de l'éthique au sens lévinassien du terme : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre » (EI, 85).

⁹⁹ TI, 43. Nous soulignons.

¹⁰⁰ TI, 185.

¹⁰¹ TI, 186. Nous soulignons.

éthique où autrui me met en question, consiste, non pas à me donner tout simplement *ce que* je ne connais pas, mais à me mettre en mesure de saisir *le fait* même de ma propre naïveté et de la mettre en question. En ce sens, ce que Levinas appelle « l'enseignement premier » se produit sous la forme de la « critique ». Irréductible à la connaissance portant sur l'objet, la critique consiste, avant tout, à mettre en relief la naïveté même du moi. Si Levinas avance que la critique constitue l'« essence du savoir »¹⁰², c'est du fait que le savoir sans critique est basé sur la spontanéité du moi égoïste, de sorte qu'il demeure inévitablement naïf ou dogmatique. Le philosophe va plus loin et souligne que, de même que la métaphysique précède l'ontologie, « la critique précède le dogmatisme »¹⁰³. Il est vrai que la critique est dans un certain sens postérieure au dogmatisme, dans la mesure où elle présuppose celui-ci. Mais il n'en demeure pas moins vrai que c'est la critique qui permet au moi de découvrir sa propre naïveté en tant que telle. Ce qui revient à dire que le dogmatisme ne saurait être mis à jour comme tel sans la critique. En ce sens, la critique doit précéder le dogmatisme.

Il importe de comprendre ici la *coïncidence* rigoureuse de la présence d'autrui et de la réception que j'ai, pour ma part, de l'enseignement. Dire que la présence même d'autrui est elle-même enseignante, cela ne revient pas à énoncer qu'il y a *d'abord* présence d'autrui, *puis* réception par le moi de l'enseignement de celui-ci. Comme nous l'avons vu en ce qui concerne la figure du maître, autrui ne saurait se présenter à moi qu'en tant qu'enseignant. Autrement dit, je ne saurais entrer dans le rapport avec autrui *sans que je sois enseigné par celui-ci*. C'est à ce titre que Levinas affirme que : « Le maître – coïncidence de l'enseignement et de l'enseignant – n'est pas un fait quelconque »¹⁰⁴. Comme nous l'avons vu plus haut, loin d'être un rôle social ou une qualité personnelle, le maître doit être compris comme la *façon* dont autrui se présente à moi. Le terme « maître » détient le statut essentiel ou éidétique dans la description d'autrui, et ce, de même que le mot « visage », également défini comme la « manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi* »¹⁰⁵.

¹⁰² « La critique ou la philosophie, dit Levinas, est l'essence du savoir » (TI, 83).

¹⁰³ TI, 33.

¹⁰⁴ TI, 66.

¹⁰⁵ TI, 43.

3) *La différence entre l'éthique et l'enseignement*

Or, on ne saurait s'empêcher de se demander ici pourquoi le rapport éthique se confond avec celui de l'enseignement. Pour ce qui est de cette question, il convient de citer la phrase suivante :

« Le savoir dont l'essence est critique, ne peut se réduire à la connaissance objective. Il conduit vers Autrui. Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question »¹⁰⁶.

La raison pour laquelle l'enseignement ne fait qu'un avec l'éthique, est, selon cette citation, que la *mise en question* par autrui ne porte pas seulement sur la production en moi de la critique en tant qu'essence de tout savoir, mais aussi sur l'*accueil* d'autrui. Mon accueil d'autrui va de pair avec ma réception de l'enseignement de celui-ci, ou, ce qui revient au même, la présence d'autrui comme maître veut dire que j'accueille autrui en tant que tel. Il serait dès lors erroné de présupposer l'opposition entre l'éthique et l'enseignement, en déclarant, par exemple, que l'éthique relève du registre de la pratique interpersonnelle, tandis que l'enseignement ressort du registre de la théorie. La véritable intention de la philosophie de Levinas consiste à présenter aussi bien la pratique que la théorie comme *deux modalités* dont la « source commune »¹⁰⁷ est le rapport entre le moi et autrui. C'est ce que Levinas déclare dans la préface à *Totalité et infini* :

« Nous allons plus loin et, au risque de paraître confondre théorie et pratique, nous traitons l'une et l'autre comme des modes de la transcendance métaphysique. La confusion apparente est voulue et constitue l'une des thèses de ce livre »¹⁰⁸.

Le croisement entre l'enseignement et l'éthique est affirmé dans cette citation sous la forme de la « confusion apparente » de la théorie et de la pratique. Mais, que le rapport entre le moi et autrui soit la source commune d'elles deux, ne revient pas à réduire l'une

¹⁰⁶ TI, 84.

¹⁰⁷ TI, 13.

¹⁰⁸ TI, 15.

à l'autre, ce qui conduirait à l'annulation de la différence entre l'enseignement et l'éthique. Leur différence réside en ceci que l'enseignement se déroule en direction du *savoir* portant sur le *monde* et le *soi*, alors que l'éthique, comme accueil d'autrui, se prolonge, pour sa part, vers la *justice*, entendue comme la dimension *interpersonnelle* où il faut prendre en compte l'ouverture du duo éthique aux *autres*. Il ne serait donc pas juste de considérer la philosophie de Levinas comme un « monisme éthique »¹⁰⁹, qui consisterait à prendre l'éthique pour principe déductif, tout comme l'on pourrait parler du monisme gnoséologique de Husserl, chez qui la pratique reposerait sur la théorie, l'acte, sur la représentation. Chez Levinas, il ne s'agit ni de l'éthique sans l'ordre de l'enseignement, ni l'enseignement sans la relation interhumaine. En somme, l'enseignement et l'éthique ne se dissocient pas l'un de l'autre, pas plus qu'ils ne se réduisent l'un à l'autre.

6. Autrui comme celui à qui la question est adressée.

1) Le rapport du langage

L'entrelacement de l'enseignement et de l'éthique ainsi que leur différence ayant été montrés, il nous reste à savoir comment autrui se présente en me mettant en question. Nous connaissons déjà la réponse à cette question : à savoir que c'est le *langage* ou le *discours* qui est la relation même entre le moi et autrui.

Il convient de commencer par retracer les grandes lignes de la conception lévinassienne du langage dans *Totalité et infini*. Dans la première partie de celui-ci, l'auteur met au clair sa propre conception du rapport entre le Même et l'Autre :

« Nous tâcherons de montrer que le rapport du Même et de l'Autre [...] est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même,

¹⁰⁹ Alain Tornay, *Emmanuel Lévinas : Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp.106-107 : « Mais tout en renversant, il [Lévinas] maintient le schéma linéaire hérité de la phénoménologie husserlienne : si Husserl engendrait le pratique à partir du théorique, s'il fondait l'acte sur la représentation, Lévinas fait naître le théorique à partir de l'éthique, il fait jaillir la pensée du terreau de la responsabilité. Au monisme gnoséologique de Husserl, il oppose un monisme éthique » (Nous soulignons).

demeure transcendant au Même. La relation du Même et de l'Autre – ou métaphysique – se joue originellement comme discours [...] »¹¹⁰.

Si le « rapport du Même et de l'Autre » est le « langage », c'est du fait que celui-ci accomplit un rapport dont les termes se maintiennent séparés malgré ce même rapport¹¹¹. Le langage réalise ainsi un rapport à la fois *non-totalisable* et *non-totalisant*, si bien qu'il se distingue foncièrement du « discours cohérent »¹¹². Celui-ci suppose la Raison une et universelle, si bien qu'il n'est qu'un processus au bout duquel la séparation du Même et de l'Autre s'abolit en faveur de l'unité des deux. Dans la conception du langage en tant que discours cohérent, sa fonction reviendrait à « supprimer "l'autre" »¹¹³, censé rompre la cohérence. Dès lors, le langage se passerait de communication, ou plus précisément, il se communiquerait pour ne plus se communiquer. En revanche, dire

¹¹⁰ TI, 28-29. Nous soulignons. Voir aussi, TI, 39 : « L'effort de ce livre tend à apercevoir dans le discours, une relation non allergique avec l'altérité, à y apercevoir le Désir [...]. Notre effort consiste concrètement, à maintenir, dans la communauté anonyme, la société de Moi avec Autrui – langage et bonté ».

¹¹¹ Cela ne signifie pas que dans n'importe quelle forme du langage s'accomplit le rapport à l'Autre en tant qu'absolument Autre, ni que d'autres formes de la communication – par exemple, le geste corporel ou l'action – doivent être exclues (cf. TI, 62). L'intention de Levinas consiste, bien plutôt, à dire que c'est par excellence dans le langage du face-à-face que se produit la relation à l'Autre et que ce n'est qu'à partir de l'analyse de ce langage que l'on pourrait accéder à d'autres formes de relations dans lesquelles l'Autre se révélerait également comme absolument Autre.

¹¹² TI, 69. La plus grande cible de la critique lévinassienne du discours cohérent est à l'évidence Hegel. Notons au passage que le « discours cohérent » est la traduction du *Logos*, proposée par Alexandre Kojève dans son commentaire sur le rapport entre la *Dialectique* et le *Logique* chez Hegel (Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., pp.524-525). De plus, il ne serait pas inutile de faire remarquer ici qu'Eric Weil, un autre hégélien français, parle du « discours absolument cohérent », qui, appuyé sur l'Être et sur la Raison, exclut la violence (Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985, pp.50-53). Tout en s'inspirant de la pensée weilienne à propos de l'opposition entre la violence et le discours (cf. Emmanuel Levinas, « Éthique et esprit », art. cit., in DL, p.20, note 1), Levinas essaie de redéfinir à sa façon le discours non-totalisant et non-totalisable. Dans un entretien tardif, notre philosophe exprime à la fois sa grande admiration à l'égard de Weil et la distance qu'il prend par rapport à celui-ci en ce qui concerne la conception de la justice rationnelle : « La rationalité pure de la justice chez Eric Weil, comme chez Hegel, arrive à faire penser la particularité humaine comme négligeable et comme si elle n'était pas celle d'une unicité, mais celle d'une individualité anonyme. [...] Je dis donc que E. Weil, philosophe et homme infiniment respectable, a eu des pensées plus utopiques que les miennes, parce que précisément, il est très difficile de se garantir contre le totalitarisme par une politique du pur concept traitant de subjectivisme l'attachement à l'*unicité* d'autrui et le *pour-l'autre* radical du moi » (Emmanuel Levinas, « Violence du visage : entretien avec Angelo Bianchi », in *Hermeneutica*, 1985, repris in AT, p.178).

¹¹³ TI, 70.

que le langage s'accomplit comme la « relation sans relation »¹¹⁴, revient à déclarer qu'il se déroule de telle façon que la séparation des interlocuteurs ne cesse de se maintenir. Ni totalisable, ni totalisant, le langage affirme ainsi une pluralité des interlocuteurs. Voilà pourquoi Levinas soutient que :

« [...] le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance »¹¹⁵.

D'après cette citation, le langage est la relation de « transcendance » du Même vers l'Autre, sans que la rupture entre eux deux soit supprimée, ni que le plan commun entre les termes soit subrepticement présupposé. En d'autres termes, il s'agit du rapport de *révélation*, distingué de la relation sujet-objet relevant du registre de la connaissance. Nous avons déjà vu que la révélation, au sens levinassien de ce terme, a ceci de particulier qu'elle part de l'Autre, tandis que la connaissance se meut pour sa part dans la sphère du Même¹¹⁶. Dans le langage, la révélation de l'Autre se concrétise comme l'« interpellation » ou comme le « vocatif »¹¹⁷. Avant le système de signes, l'essence du langage consiste en ce qu'il *s'adresse* à l'autre. Certes, le système de signes semble exister en soi, indépendamment des interlocuteurs. Mais, d'après Levinas, c'est dans la « *révélation* de l'Autre » que « le langage, comme système de signes, peut seulement se constituer »¹¹⁸, car le langage en tant que système de signes s'appuie sur celui qui s'inscrit, c'est-à-dire sur le sujet parlant, qui, quant à lui, renvoie à autrui dont le visage seul instaure le discours. Le discours originel ouvert par le visage est celui « qui oblige à entrer dans le discours »¹¹⁹, ou encore, une « "force" qui convainc même "les gens qui ne veulent pas entendre" »¹²⁰. Que « le visage parle »¹²¹ signifie avant tout cette

¹¹⁴ TI, 79. Voir aussi, TI, 329 : « Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas, "Rapport sans rapport" que personne ne peut englober ni thématiser ».

¹¹⁵ TI, 70-71.

¹¹⁶ Voir le troisième chapitre de notre thèse.

¹¹⁷ TI, 65.

¹¹⁸ TI, 70.

¹¹⁹ TI, 220.

¹²⁰ TI, 220. Levinas fait ici état d'une scène de la *République* de Platon, où le dialogue est précisément en train de s'ouvrir autour de Socrate (*République*, 327 c). Il est pourtant à noter que, dans la *République*, la force qui oblige à entrer dans le dialogue est accordée à Socrate en

ouverture même du langage. La révélation de l'Autre ne s'empare pas de la possibilité du langage – ce qui réduirait la révélation au rang d'on ne sait quelle expérience mystique ou « numineuse »¹²². Elle est de fond en comble langagière, si bien que la révélation de l'Autre à partir de lui-même revêt la forme de l'*expression*.

Le langage ne s'épuise cependant pas dans sa « fonction révélatrice »¹²³. Comme nous l'avons remarqué, il détient non seulement la fonction de « communication », mais aussi celle de « thématization », dans la mesure où il se parle et à *quelqu'un* et de *quelque chose*¹²⁴.

À cet égard, Levinas fait avant tout ressortir l'irréductibilité de la communication du langage (parler à *quelqu'un*) à la thématization (parler *de quelque chose*). L'adresse à l'autre dans le langage n'est en effet rien de moins que la condition même de toute

tant que *je* qui dirige ce dialogue, tandis qu'elle est accordée chez Levinas au visage d'*autrui*. Il ne serait pas inutile d'évoquer ici le commentaire de Rosenzweig sur le dialogue socratique, qui nous semble résumer la position de Levinas par rapport à celui-ci : « Le dialogue véritable est précisément le théâtre d'un événement : je ne peux pas savoir à l'avance ce que me dira l'autre, parce que j'ignore moi-même ce que je dirai [...]. Il se pourrait que ce soit l'autre qui ouvre le dialogue et c'est d'ailleurs le cas dans la plupart des dialogues authentiques, ce dont nous persuadera facilement la comparaison des Évangiles et des dialogues socratiques : c'est le plus souvent Socrate qui déclenche le dialogue en lui imprimant à vrai dire le tour d'une discussion philosophique. Le penseur sait déjà quelles sont les pensées qu'il veut communiquer, et le fait qu'il les exprime n'est qu'une concession à nos carences, un moyen d'entente, dira-t-il » (Franz Rosenzweig, « La pensée nouvelle : Remarques additionnelles à L'Étoile de la Rédemption », in Franz Rosenzweig, *Foi et Savoir : Autour de L'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris Vrin, 2001, p.159. Nous soulignons). Il en conclut que : « [...] ce qui sépare la pensée traditionnelle de la nouvelle, la pensée logique de la pensée grammaticale, ne réside pas dans le fait que l'une est silencieuse et que l'autre parle, mais en ceci que la pensée nouvelle a besoin de l'autre, ou, ce qui revient au même, dans le fait qu'elle prend au sérieux le temps : penser, c'était penser pour personne et ne s'adresser à personne [...] ; parler, en revanche, c'est parler à quelqu'un et penser pour quelqu'un : et ce quelqu'un est toujours une personne bien précise qui n'a pas seulement des oreilles, comme tout le monde, mais aussi une bouche » (*ibid.*, p.159. Nous soulignons).

¹²¹ TI, 61.

¹²² Le « numineux » (das « Numinöse »), dérivé du substantif « numen », a été inventé, on le sait, par Rudolf Otto, afin de désigner à la fois l'élément non-moral et non-rationnel du « sacré » (Rudolf Otto, *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, tr. fr. par André Jundt, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015, pp.25-27). Les enjeux de ce concept consistent, non pas à exclure tous les éléments rationnels de l'idée de Dieu, mais à montrer que la religion ne s'épuise pas dans les énonciations rationnelles sur Dieu (*ibid.*, p.23). Or, Levinas prend la distance critique par rapport à la conception du sacré à partir du « numineux », en tant qu'elle fait entrer une certaine violence de l'absorption du moi dans l'Absolu (cf. TI, 75, 213, 236).

¹²³ TI, 70.

¹²⁴ Voir le premier chapitre de notre thèse.

parole, et ce, quel que soit *ce dont* on parle. Pour le montrer, Levinas suppose des situations aboutissant au refus de la communication avec autrui :

« L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle et fût-ce pour lui dire qu'on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort ; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est "respecté" »¹²⁵.

Selon cet extrait, c'est parce que la parole s'adresse à autrui que celui-ci ne cesse de « se maintenir » et de « se confirmer dans son hétérogénéité », en bref, d'être « respecté » comme tel, et ce, indépendamment du contenu de la parole. Levinas ne nie pas la possibilité de prendre autrui pour thème, ni celle de refuser la communication avec autrui. Il n'en demeure pas moins vrai que la thématization d'autrui et le refus de la communication avec lui ne sont que mes deux *réponses* possibles à l'ouverture plus originaire du champ du langage¹²⁶. Lorsque je thématise explicitement autrui, celui-ci échappe ainsi au thème qui devrait l'englober, et ce, puisque cette parole *se dit* à autrui¹²⁷. De même, même si je dis à autrui que je ne peux lui parler, le refus de la communication n'est que ma réponse au fait que j'ai déjà accueilli autrui en tant qu'autrui. Ainsi, la communication du langage n'est jamais réduite à la thématization par celui-ci. La première précède la seconde, dans la mesure où c'est la première qui conditionne l'ouverture même du langage.

2) Le conditionnement de l'ontologie et la possibilité du questionner

Or, la fonction de *thématization* du langage ne doit pas être considérée comme

¹²⁵ TI, 65.

¹²⁶ TI, 74 : « Regard de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et que je ne peux reconnaître qu'en donnant ou qu'en refusant, libre de donner ou de refuser [...] » (Nous soulignons). Sur le « caractère responsif » (Antwortcharakter) de toute parole et de tout comportement, on peut se référer avec profit au travail de László Tengelyi, où il établit la comparaison entre la thèse de Levinas et la phénoménologie de la réponse chez Bernhard Waldenfels : László Tengelyi, « Antwortendes Handeln und ordnungstiftendes Gesetz », in László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck : Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007, pp.265-289.

¹²⁷ Cf. TI, 212 : « La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit » (Nous soulignons).

une quantité négligeable. Nous y reviendrons plus tard¹²⁸. Il nous reste à éclaircir la manière dont la relation du langage conditionne la production même de l'ontologie. Concernant ce point, on peut lire sous la plume de Levinas que :

« La relation avec un être infiniment distant – c'est-à-dire débordant son idée – est telle que son autorité d'étant est déjà invoquée dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, mais on l'interroge »¹²⁹.

De même que la relation avec autrui ne se réduit pas au contenu du discours, elle échappe également à la compréhension de l'être de cet étant. Si autrui échappe à la compréhension de son être, c'est, selon la citation ci-dessus, parce que son « autorité d'étant » doit être préalablement « invoquée » pour que je puisse m'interroger sur lui et sur la signification de son être. Je dois *invoquer* – au sens d'*ansprechen* en allemand¹³⁰ – autrui, c'est-à-dire en appeler à lui, pour me poser la question du sens de son être, parce que c'est seulement autrui qui me permet de voir l'être en tant que tel, en mettant en question ma compréhension naturelle et préthéorique de l'être. Il en découle que, si la compréhension de l'être ne peut être appliquée au cas de la relation avec autrui, c'est parce que celle-ci est précisément la condition même de celle-là. Levinas va jusqu'à dire que le rapport à autrui est lui-même « la relation ultime dans l'être »¹³¹, au sens où ce rapport « commande »¹³², non seulement la compréhension de l'être d'autrui, mais aussi celle de l'être en général. À partir de là, on observe que les enjeux de la critique par Levinas de l'ontologie consistent, non à la récuser, mais à conditionner la compréhension de l'être *à partir de l'étant qui pourtant ne relève pas lui-même de cette compréhension*. En d'autres termes, la compréhension de l'être renvoie à l'épreuve de

¹²⁸ Cf., le septième chapitre de notre thèse.

¹²⁹ TI, 39. Le soulignement est de nous, alors que la mise en italique est de l'auteur.

¹³⁰ Dans une note inédite censée avoir été rédigée vers 1953, Levinas exprime nettement sa propre philosophie sur l'« événement du langage », en la distinguant de Hegel, du dialogue socratique et de Blanchot, et ceci, en termes d'« invocation » : « Moi : Le langage – c'est l'*Ansprechen* – l'invocation. La reconnaissance d'autrui comme tel – L'enseignement qui n'est pas maïeutique » (Œuvres 1, 415. Nous soulignons).

¹³¹ TI, 39. Nous soulignons.

¹³² TI, 39.

l'enseignement, cette dernière étant censée être le « fait privilégié de la présentation de l'être »¹³³ précisément dans la mesure où elle permet au moi de dépasser la phénoménalité.

Mais en quoi l'« autorité » d'autrui consiste-t-elle ? Elle ne veut pas dire que le moi s'assujettit aveuglément en quelque sorte à autrui, mais, disons-le par avance, que c'est à travers l'invocation à autrui que le moi reçoit la « possibilité de questionner »¹³⁴.

Il convient de rappeler ici que la parole d'autrui m'interpelle sur le plan irréductible à celui de son contenu. Cela signifie que la présence d'autrui dans sa parole est, pour moi, le fait indéniable, au point que toute attitude que je pourrais adopter à l'égard de cette parole ne se produit inévitablement que sous la forme de la réponse à autrui qui se présente à moi. Levinas qualifie le mode de la présence d'autrui que je ne saurais nier, Levinas le qualifie de « franchise »¹³⁵ ou d'« authenticité absolue »¹³⁶. Absolue, au sens où la présentation d'autrui comme tel se fait en deçà de la distinction entre la vérité et la fausseté, cette dernière étant seulement appliquée par rapport à *ce que* dit autrui. Par conséquent, le fait qu'autrui se présente à moi et qu'il me concerne, est, pour ainsi dire, l'« évidence »¹³⁷ apodictique, qui est elle-même « étrang[ère] à l'alternative du vrai et du faux »¹³⁸. C'est en ceci que réside le caractère exceptionnel de la présentation d'autrui dans le visage : « Ce que nous appelons visage, écrit Levinas, est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées »¹³⁹.

Par ailleurs, la distinction entre la vérité et le mensonge présuppose précisément la franchise de la présence d'autrui, ou encore, la « droiture du face à face »¹⁴⁰. En effet,

¹³³ TI, 221.

¹³⁴ TI, 98. Nous soulignons.

¹³⁵ « La parole qui pointe déjà dans le visage qui me regarde regarder – introduit la franchise première de la révélation » (TI, 100).

¹³⁶ TI, 221.

¹³⁷ Faisant état de la véracité divine chez Descartes, Levinas écrit en effet que : « Le visage est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véracité divine qui soutient le rationalisme cartésien » (TI, 224. Nous soulignons). Nous aurons l'occasion de revenir sur l'apodicticité de la présence d'autrui dans le prochain chapitre, où il s'agira de se pencher sur l'interprétation lévinassienne de l'idée de l'infini.

¹³⁸ TI, 221.

¹³⁹ TI, 221.

¹⁴⁰ TI, 77.

si la présence d'autrui n'était qu'apparence, il ne saurait même plus mentir. Ce qui compte dans la relation du langage, c'est que la droiture du face-à-face « promet une réponse »¹⁴¹ à celui qui reçoit sa parole, c'est-à-dire qu'elle confère au moi la possibilité de lui poser des questions ; et ceci, quel que soit le contenu de la parole d'autrui. Dès lors, le commencement de la question ne s'expliquerait pas « par l'étonnement seulement, mais par la présence de celui à qui elle s'adresse »¹⁴². Le langage entre le moi et autrui se déploie ainsi dans le « champ tendu des questions et des réponses »¹⁴³.

À travers tout cela, on comprend que la présence d'autrui équivaut à la manifestation de « [c]elui à qui la question est posée »¹⁴⁴. C'est dans la mesure où autrui me donne la possibilité de questionner, que l'« autorité » lui est accordée, d'où le caractère « essentiellement magistra[l] » de la parole d'autrui¹⁴⁵. Elle se dit magistrale, autoritaire et enseignante, et ce, non pas parce que le moi croit recevoir d'autrui une réponse toujours « correcte » ou « vraie », mais parce qu'elle m'entraîne dans le « champ tendu des questions et des réponses »¹⁴⁶. Recevoir de la parole magistrale d'autrui la possibilité de questionner, ce n'est donc pas de tenir toujours pour vrai le contenu de cette parole¹⁴⁷.

¹⁴¹ TI, 98.

¹⁴² TI, 98. Nous soulignons.

¹⁴³ TI, 98.

¹⁴⁴ TI, 193.

¹⁴⁵ TI, 65.

¹⁴⁶ Il convient de rappeler que Paul Ricœur instaure une certaine distance critique envers Levinas, en tenant compte de la surenchère de l'hyperbole dans Autrement qu'être. Après avoir insisté sur la nécessité d'une capacité de discernement et de reconnaissance de l'autre, il se pose une série de questions importantes : « [...] que dire de l'Autre, quand il est le bourreau ? Et qui donc distinguera le maître du bourreau ? le maître qui appelle un disciple, du maître qui requiert seulement un esclave ? Quant au maître qui enseigne, ne demande-t-il pas à être reconnu, dans sa supériorité même ? » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996, p.391. Nous soulignons). Selon nous, Ricœur a méconnu les deux choses suivantes. Premièrement, l'enseignement est constitutif de la présence d'autrui comme tel, de sorte qu'il ne saurait être question de la reconnaissance de celui-ci en tant que ceci ou cela. Deuxièmement, de l'absence du moment de la reconnaissance d'autrui comme maître ne se déduit pas ma croyance dite aveugle par rapport à autrui, car, dans la relation du face-à-face, je suis assuré de douter de *ce que* dit autrui, bien que je ne puisse jamais échapper *au fait que* je suis impliqué dans la relation avec lui.

¹⁴⁷ Aussi la recherche de la vérité peut-elle être mise en chantier dans la relation entre moi et autrui. De sorte que Levinas avance une thèse bien connue, selon laquelle « la vérité suppose la justice » (TI, 90). Pour ce qui est de la notion lévinassienne de vérité, dans le détail de laquelle nous n'entrerons pas ici, on lira avec profit la remarquable étude suivante : Gaëlle Bernard, «

Or, dans la relation du langage, je ne reçois pas seulement la possibilité de questionner. La parole d'autrui me met en question, en adressant l'appel à mon « attention »¹⁴⁸. Cette dernière est déterminée, d'après Levinas, non pas en tant qu'affinement pur et simple de la conscience, mais que production même de la conscience. La conscience éveillée par la présence d'autrui ne se réduit en aucune façon à la contemplation impassible et sereine, ni à la réflexion qui tomberait dans la régression à l'infini. La différence réside en ceci que la contemplation et la réflexion pures et simples sont solitaires, tandis que, dans la conscience suscitée par l'attention, l'« extériorité de son point de départ lui est essentielle »¹⁴⁹. C'est à partir de là que Levinas dévoile une autre signification de la notion de théorie. Dans la jouissance, cette dernière est basée sur l'égoïsme du moi, de sorte qu'elle revêt la forme de la réduction de l'Autre au Même. En revanche, animée par l'attention émanant de l'extérieur, la théorie se définit comme une « relation avec l'être telle, que l'être connaissant laisse l'être connu se manifester en respectant son altérité »¹⁵⁰. Ce qu'on pourrait appeler l'ontologie lévinassienne, c'est la théorie, prise en ce sens, de l'être, où il s'agit d'aborder l'être sans le réduire au Même, c'est-à-dire de respecter son altérité. Dès lors, on voit que l'ontologie de *Totalité et infini* repose sur l'ordre de l'enseignement, précisément dans la mesure où la théorie doit passer par l'éveil de l'attention par le biais de la présence enseignante d'autrui, qui me permet de découvrir et de mettre en question ma naïveté en tant que telle, qui était pourtant foncièrement dissimulée dans la jouissance.

Récapitulation

Nous avons jusqu'ici tenté de mettre en lumière le projet de *Totalité et infini* qui consiste à entreprendre de conditionner l'ontologie depuis la relation éthique entre le moi et autrui. Pour ce faire, nous avons pris pour fil conducteur la thèse lévinassienne,

"La vérité suppose la justice" : l'exercice éthique de la philosophie selon Levinas », in Cristian Ciocan (éd.), *Studia Phænomenologica : Emmanuel Levinas 100*, Bucarest, Zeta Books, 2007, pp. 153-183.

¹⁴⁸ TI, 102.

¹⁴⁹ TI, 102.

¹⁵⁰ TI, 32.

selon laquelle « l'ontologie suppose la métaphysique ». S'il est nécessaire d'entrer dans la relation avec autrui pour poser la question de l'être, ce n'est pas pour la préférence en faveur de l'étant, ni pour le renversement pur et simple de l'ordre entre l'éthique et l'ontologie. Nous avons essayé de montrer que la nécessité pour l'ontologie de rencontrer autrui tient, d'une part, à l'impossibilité pour le moi jouissant d'avoir une relation avec l'être au-delà de son statut phénoménal, et à l'exigence d'être mis en question par la présence d'autrui, c'est-à-dire l'épreuve de l'enseignement, afin de prendre la distance critique par rapport au rapport naïf et spontané à l'être dans la jouissance, de l'autre. L'enjeu du projet lévinassien du conditionnement de l'ontologie depuis la métaphysique a consisté à accéder à l'être dans le respect de son altérité, en partant de la relation avec autrui qui n'appartient pas lui-même à la compréhension de l'être. Afin de mener à bien ce projet, il s'agissait pour notre philosophe de faire valoir l'épreuve de l'enseignement, c'est-à-dire celle de l'*apprendre* par-delà le *comprendre*.

Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'éclairage du concept d'enseignement dans son lien étroit avec la conception lévinassienne de la métaphysique. Nous avons essayé de clarifier le fait que l'enseignement ne vise pas telle ou telle connaissance portant sur l'objet, mais que son œuvre première consiste à mettre en question la naïveté du moi jouissant. La métaphysique désigne quant à elle, non seulement la transcendance vers l'absolument Autre, mais aussi le dépassement de la naïveté spontanée à travers l'épreuve consistant à être mis en question, c'est-à-dire à être enseigné. C'est ainsi que, dans la philosophie de *Totalité et infini*, la métaphysique rejoint l'enseignement. À travers tout cela, on se rend compte en toute rigueur que l'idée d'enseignement se trouve au cœur même de cet ouvrage au même titre que celle de métaphysique.

Chapitre 6

Penser plus qu'elle ne pense :

L'intellectualisme de Totalité et infini

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons défini le concept d'enseignement comme la mise en question de la naïveté par la présence d'autrui. L'enseignement premier, que Levinas a appelé la *critique*, consiste, non pas à recevoir d'autrui ce que je ne connaissais pas, mais à apprendre le fait même de mon dogmatisme naïf dans lequel je suis inévitablement enfermé. Levinas en a conclu que la critique précède le dogmatisme, dans la mesure où c'est la première qui peut seulement faire ressortir le deuxième.

Or, il convient de rappeler que l'enseignement premier sous la forme de la critique était considéré comme l'essence même du savoir. On serait sans doute autorisé à en dégager le projet lévinassien de dévoiler la fonction essentielle du savoir à partir de la relation entre moi et autrui. En effet, le philosophe insiste sur la nécessité de « poser le savoir comme un accueil d'Autrui »¹. Des questions ne manquent pas d'être soulevées ici : si la relation avec autrui ne revient pas à le connaître objectivement, quel serait le savoir entendu comme quasi-synonyme de l'« accueil d'Autrui » ? Le savoir n'est-il pas d'ailleurs compatible avec le rapport entre moi et autrui, s'il débouche inévitablement sur la connaissance visant l'objet ?

Face à ces questions, quelques remarques préliminaires s'imposent à propos de la place que le *savoir* pourrait occuper dans le rapport à autrui. Il faut constater de prime abord l'irréductibilité de la relation éthique à la connaissance portant sur l'objet. Levinas souligne à plusieurs reprises cette idée, en énonçant par exemple ceci : « *La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les*

¹ TI, 87.

analyses de ce travail »². Si la transcendance vers l'Autre doit se différencier de la connaissance de celui-ci comme un objet, c'est parce que « la distance à laquelle se tient l'objet n'exclut pas – et en réalité implique – la *possession* de l'objet »³, si bien que la connaissance objective n'est au fond que l'assimilation de l'Autre au Même. Et pourtant, il serait trop hâtif d'en conclure que la transcendance du Même vers l'Autre s'effectue de telle sorte que le Même se rapporte à l'Autre *sans le savoir*. Il n'en est rien chez Levinas, car, dire que la transcendance se distingue radicalement de la connaissance objective, ce n'est pas nécessairement dire que celle-ci épuise toute possibilité du savoir. Il s'avère tout à fait significatif que le philosophe nous prévienne que sa pensée philosophique exposée dans *Totalité et infini* ne doit pas être qualifiée d'« anti-intellectualiste »⁴. Il n'hésite même pas à exprimer sa « fidélité à l'intellectualisme de la raison »⁵. À cet égard, on peut lire sous la plume de Levinas que :

« En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai toutefois, que l'intellect désire l'être en soi »⁶.

Selon ce passage, la distinction entre l'« acte objectivant » et la « métaphysique » ne débouche pas sur la « dénonciation de l'intellectualisme » ; bien au contraire, *Totalité et infini* a l'intention de s'acheminer vers le « développement très rigoureux » de l'intellectualisme, et ceci, à la seule condition que « l'intellect désire l'être en soi »⁷. Il

² TI, 41.

³ TI, 41.

⁴ TI, 111.

⁵ TI, 14. Cf. TI, 59 : « Affirmer la vérité comme modalité de la relation entre le Même et l'Autre, ne revient pas à s'opposer à l'intellectualisme, mais à en assurer l'aspiration fondamentale, le respect de l'être illuminant l'intellect » (Nous soulignons).

⁶ TI, 112. Nous soulignons.

⁷ Quelques remarques préliminaires s'imposent à propos de l'usage levinassien du terme « intellect » et de ses synonymes. Tout d'abord, nous nous proposons d'interpréter l'intellect dont parle Levinas dans sa lecture des *Méditations* de Descartes, chez qui, comme nous le verrons plus tard, il s'agit de distinguer l'entendre (*intelligere*) du comprendre (*comprehendere*). L'entendre, dont la forme nominale est l'« intellection » (*intellection*) se rapporte à l'*intellectus* en latin, habituellement traduit en français par « entendement ». Au sens strict, l'entendement est l'un des modes de la pensée cognitive, mais il se distingue aussi bien du sens que de l'imagination, en ce qu'il est une faculté rigoureusement spirituelle qui ne dépend pas du corps et, corrélativement, que son contenu est considéré comme non sensible. Pour anticiper, nous

convient d'interpréter le verbe « désirer » de la façon dont Levinas l'a défini. L'intellect n'a pas pour objet du désir « l'être en soi », c'est-à-dire autrui qui se révèle ou s'exprime à partir de lui-même – ce qui ramènerait le désir de l'Autre à la connaissance objective de celui-ci. Comme nous l'avons déjà remarqué, c'est seulement l'Autre qui suscite le désir. Que « l'intellect désire l'être en soi », veut donc dire, non point que l'intellect constitue objectivement l'être, mais qu'il accueille l'être tel qu'il est. Ainsi, chez Levinas, la fidélité à l'intellectualisme va de pair avec la conception de l'intellect comme l'accueil de l'Autre. Dès lors, l'intellectualisme que Levinas vise à défendre ne saurait être assimilé à un certain type d'intellectualisme, qui consisterait à accorder la primauté à la conscience théorique, thématique et représentante, par rapport à la conscience pratique ou axiologique. Dans cette mesure, *Totalité et infini* s'inscrit dans la même lignée que la *Théorie de l'intuition*, où le jeune Levinas prenait déjà une certaine distance par rapport à la position intellectualiste de la phénoménologie husserlienne⁸. L'intellectualisme à l'égard duquel Levinas veut être fidèle se caractérise par ceci que le savoir ne se fonde pas par lui-même et qu'il doit être animé par ce qui se refuse à être constitué et thématiqué en tant qu'objet.

Afin d'examiner la position intellectualiste de Levinas, nous nous focaliserons sur la lecture lévinassienne de l'« idée de l'infini » chez Descartes. La raison en est que Levinas se réclame de l'idée cartésienne de l'infini, non seulement pour décrire la « structure formelle »⁹ du rapport entre le Même et l'Autre, mais aussi pour montrer ce qu'il en est de l'œuvre de l'intellect consistant à accueillir l'Autre. C'est la formulation lévinassienne de l'idée de l'infini qui en témoigne : à savoir, la « pensée qui à tout instant pense plus qu'elle ne pense »¹⁰, ou encore, l'« âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi »¹¹. On a tendance à insister uniquement sur la négativité exprimée par ces expressions (« [...] plus qu'elle ne pense », « [...] plus qu'elle ne peut

dirons que Levinas élabore quant à lui sa théorie de l'intellect, en situant celui-ci dans le rapport du langage. En outre, il est à noter que le philosophe fait allusion, dans *Totalité et infini*, à l'« intellect agent » chez Aristote (TI, 41, 43). Sur ce point, voir l'étude suivante : Alain Tormay, *L'oubli du bien : La réponse de Levinas*, Genève, Slatkine, 1999, pp.78-88.

⁸ Sur ce point, voir le deuxième chapitre de notre thèse.

⁹ « Nos analyses sont dirigées par une structure formelle : l'idée de l'Infini en nous » (TI, 78).

¹⁰ TI, 56.

¹¹ TI, 196.

tirer de soi »). Toutefois, chez Levinas de même que chez Descartes, l'infini n'est pas ce qu'on ne saurait atteindre que par la négation. Il faudrait dès lors ne pas perdre de vue la positivité de l'idée de l'infini, également exprimée dans les formulations (« la pensée qui à tout instant pense [...] », « l'âme capable de contenir [...] »). Bien loin de conclure tout simplement à l'impossibilité de la connaissance de l'infini, les formulations apparemment paradoxales de l'idée de l'infini mettent précisément en valeur la *tension* à l'intérieur même du rapport entre le savoir fini et l'infini, entre l'intériorité du Même et l'extériorité de l'Autre.

Il importe ici de prendre garde à ne pas confondre le cartésianisme de Levinas avec un autre cartésianisme qu'on pourrait qualifier de gnoséologique ou d'épistémique. Cette remarque s'avère d'autant plus importante que la réception de Descartes dans *Totalité et infini* a suscité, en réalité, un certain embarras chez les lecteurs. Jean Wahl fut l'un des premiers à l'exprimer. Dans un débat faisant suite à la conférence « Transcendance et hauteur », Wahl, en tant que président de la séance, avait posé au conférencier la question de savoir comment maintenir à la fois l'« idée de visage » et le « cartésianisme »¹² : « C'est, continue Wahl, dans cette tension que je vois quelque chose de fort intéressant, de fort attirant, mais aussi de fort mystérieux »¹³. Mystérieux, parce qu'aux yeux de Wahl, le cartésianisme au sens courant de ce terme n'est rien de moins que ce que Levinas appelle la « philosophie du Même » dans son article de 1957, intitulé « La philosophie et l'idée de l'Infini »¹⁴. Cependant, la lecture lévinassienne de Descartes ne consiste en aucune façon à tenir l'auteur des *Méditations* pour un représentant de la philosophie du Même, mais, bien au contraire, à trouver une voie vers la « philosophie de l'Autre ». C'est d'ailleurs ce que Levinas déclare clairement dans « La philosophie de l'idée de l'Infini » : à savoir que, de même que Platon mettant le Bien au-delà de l'être, Descartes relève de la « tradition de l'Autre », non « pas nécessairement religieuse », mais « philosophique »¹⁵. Il faudrait dès lors prêter

¹² Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *art. cit.*, in LC, p.94.

¹³ LC, 94.

¹⁴ Emmanuel Levinas, « La philosophie et l'idée de l'Infini », *art. cit.*, in EDE, p.233.

¹⁵ EDE, 238. Dire que « la philosophie occidentale a penché le plus souvent du côté de la liberté du Même » (EDE, 231. Nous soulignons), ce n'est pas dire que *toute la philosophie* occidentale s'enferme dans la philosophie du Même. Bien au contraire, Levinas s'inspire toujours de la philosophie occidentale, ce y compris *afin d'en sortir*. C'est, entre autres, sa lecture, disons, déconstructive de Platon et de Descartes, qui fait apparaître le caractère ambivalent de cette

attention à l'irréductibilité de la pensée cartésienne à ce qu'on appelle communément le cartésianisme, qui consisterait à poser le *cogito* en tant que principe déductif de toute connaissance : ce que propose la lecture de Levinas, c'est l'impossibilité d'interpréter le *cogito* comme le principe des principes et de le prendre tout simplement pour sujet constituant l'objet¹⁶.

Dans les pages qui suivent, nous examinerons la lecture lévinassienne de l'idée de l'infini en suivant trois étapes. Tout d'abord, nous retracerons les caractéristiques essentielles de l'idée de l'infini telle que Levinas la présente, afin d'élucider la structure formelle de la pensée qui « pense plus qu'elle ne pense ». Ensuite, nous nous efforcerons de mettre en lumière la singularité de l'intellection de l'infini, en nous référant à la distinction que Descartes établit à cet égard, à savoir, celle entre *comprendre* et *entendre*. D'après les *Méditations*, l'infini n'est pas *compris*, mais il est *entendu*. Nous verrons comment Levinas reprend cette distinction, tout en *déformalisant* l'idée de l'infini dans la relation du langage¹⁷. Enfin, nous aborderons le problème de l'innéité de l'idée de l'infini. Que je puisse avoir l'idée de l'infini renvoie, selon Descartes, au fait primordial que cette idée avait été déjà mise en moi. Il s'agit de prendre la juste mesure d'une portée pour ainsi dire ontologique de l'idée de l'infini, dans la mesure où elle débouche sur la question de savoir d'où vient mon existence et quel est le rapport entre moi et l'« auteur » de mon existence. La dernière tâche du présent chapitre consistera à élucider comment Levinas interprète l'innéité de l'idée de

relation qu'il entretient avec la philosophie occidentale. À ce propos, on lira avec profit l'étude de Jacques Taminiaux : Jacques Taminiaux, « Une autre lecture de l'histoire de la philosophie », in Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques : Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, pp.227-252). À cela on peut ajouter que cette lecture lévinassienne de la philosophie occidentale fait écho à son *exercice même de la philosophie*. Sur ce point, nous nous permettons de citer une belle analyse de Gérard Bensussan : « De la vérité à la vérité, de ce cercle de l'immanence pure, le "réfractaire" lévinassien déplace quelque chose qui irait *de la philosophie à la philosophie* – mais ce déplacement effectue, dans la philosophie et *au-delà* d'elle [...] l'aventure d'une disproportion, d'une transcendance, d'un dés-intéressement » (Gérard Bensussan, « Levinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°235, 2006, p.22).

¹⁶ Cf. Vincent Carraud, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in Olivier Depré et Danielle Lories (éd.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp.162-170.

¹⁷ TI, 42 : « Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini ».

l'infini, pour « [p]oser le savoir comme l'exister même de la créature »¹⁸. À travers tout cela, nous essayerons de saisir rigoureusement le rapport entre l'idée de l'infini et le concept d'enseignement, rapport que Levinas nous suggère laconiquement en déclarant que « [p]enser c'est avoir l'idée de l'infini ou être enseigné »¹⁹.

1. Pensée qui pense plus qu'elle ne pense

Pour commencer, nous tâcherons de dévoiler l'interprétation levinassienne de l'idée de l'infini dans ses traits essentiels.

1) *L'impossibilité de séparer l'infini de son idée*

En ce qui concerne le caractère exceptionnel, Levinas souligne que « la production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini »²⁰. L'entité qui me dépasse infiniment n'existe pas d'abord pour ensuite se révéler à moi. Quand il s'agit de l'idée de l'infini, on ne saurait présupposer la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu. L'impossibilité de dissocier l'infini de son idée signifie que la production de l'infini et la pensée qui l'accueille vont ensemble. L'idée de l'infini s'accomplit ainsi dans la « situation [...] où le "je pense" entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé »²¹.

Énoncer que l'infini ne se sépare pas de son idée, revient à dire qu'il est, en un certain sens seulement, tributaire de la pensée qui le pense. La particularité de l'idée de l'infini réside en ceci que, malgré la dépendance de l'infini par rapport à son idée, l'infini n'est en aucune façon constitué comme une idée factice, car l'infini ne cesse de déborder son idée, si bien qu'il est radicalement réfractaire à la corrélation *adéquante* entre l'idée et son *ideatum*.

¹⁸ TI, 87. Nous soulignons. La mise en italique figure dans le texte cité.

¹⁹ TI, 223.

²⁰ TI, 12.

²¹ TI, 40. Nous soulignons. Pour insister sur l'idée que l'effectuation de l'infini est indissociable de sa révélation à l'idée qui le pense, Levinas prête une attention particulière au terme de « production » : « Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement "se produit", une automobile "se produit") et sa mise en lumière ou son exposition (un argument "se produit", un acteur "se produit"). L'ambiguïté de ce verbe traduit l'ambiguïté essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle » (TI, 11. Nous soulignons).

2) *L'inadéquation de l'ideatum par rapport à l'idée*

Afin de montrer cette démesure de l'infini, Levinas distingue soigneusement l'idée de l'infini de la conscience intentionnelle. Le concept phénoménologique d'intentionnalité nous montre que, loin d'être comme une île isolée, la conscience se trouve toujours auprès de quelque chose. Mais, dans la conscience intentionnelle, « la pensée reste adéquate à l'objet »²², tandis que l'idée de l'infini accomplit « l'inadéquation par excellence »²³ où l'idée est débordée par son *ideatum*.

Cependant, on pourrait objecter à Levinas que la conscience intentionnelle ne se cantonne pas à la corrélation adéquate entre la noèse et le noème. En effet, Husserl thématise le dépassement de l'intentionnalité *en elle-même* à partir de l'élaboration de la notion d'horizon. Levinas prête une attention particulière à l'excès d'intentionnalité allant au-delà d'elle-même, notamment dans « La ruine de la représentation », l'un des trois articles publiés en 1959, qui ont ceci en commun d'entreprendre la réinterprétation de la phénoménologie husserlienne.

Dans « La ruine de la représentation », Levinas avance que la véritable originalité des analyses intentionnelles ne consiste pas à éclairer la structure noético-noématique de la conscience visant directement l'objet ; mais, pour reprendre les termes de Husserl cités par Levinas, elle consiste à « dévoiler les potentialités "impliquées" dans les actualités (états actuels) de la conscience (Enthüllung der in den Bewußtseinsaktualitäten implizierten Potentialitäten) »²⁴. Par exemple, la perception d'un dé ne se fait pas seulement par son aspect visible ; mais elle contient en même temps d'autres aspects qui sont encore cachés ; et ceci, sous la forme de l'attente non-intuitive et vide de la conscience implicite se référant à la perception typique du dé. À la perception d'un dé appartient également la conscience *corporelle* du « je peux »,

²² TI, 12.

²³ TI, 12.

²⁴ Emmanuel Levinas, « La ruine de la représentation », *art. cit.*, in EDE, p.180. La phrase citée par Levinas vient du paragraphe 20 des *Méditations cartésiennes* : Edmund Husserl, *Husserliana* Bd. I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 83 ; *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2006, p.86. Cet ouvrage sera désormais cité avec le sigle « CM », suivi de la pagination de la version allemande, puis de celle de la traduction française.

qui me permet d'anticiper que je peux regarder le dé autrement en le retournant. Husserl nomme l'« horizon »²⁵ ce qui accompagne implicitement la conscience explicite. Ce dernier n'est pas tout simplement un autre nom de l'ensemble des aspects encore dissimulés de l'objet, il est précisément constitutif de la conscience actuelle. Dire que chaque état actuel de la conscience intentionnelle implique en lui-même des horizons implicites, revient donc à formuler que le « *dépassement de l'intention dans l'intention elle-même*, inhérent à toute conscience (in jedem Bewußtsein liegende *Über-sich-hinaus-meinen*) doit être considéré comme essentiel à cette conscience »²⁶.

On peut ainsi constater une homogénéité formelle entre, d'une part, l'excès de conscience intentionnelle par rapport à elle-même et l'idée de l'infini, de l'autre. C'est d'ailleurs ce que suggère Levinas dans « La ruine de la représentation ». Concernant cette « *Mehrmeinung* »²⁷ de la conscience intentionnelle, Levinas se propose de la traduire de la manière suivante : « Dépasser l'intention dans l'intention même », c'est « penser plus qu'on ne pense »²⁸. La pensée pensant plus qu'elle ne pense est, on l'a vu, la formulation lévinassienne de l'idée de l'infini, que l'on peut trouver déjà dans son premier article à propos de Descartes, à savoir, « La philosophie et l'idée de l'Infini »²⁹. Dès lors, quelle est la différence entre la *Mehrmeinung* husserlienne et l'idée cartésienne de l'infini ?

D'un côté, Levinas ne manque pas de relever que la conscience implicite n'est pas une « simple "défiance" ou "chute" »³⁰ de la conscience explicite, pas plus qu'elle ne se trouve en tant qu'« "actuel" diminué ou relâché »³¹. Ce qu'il y a d'essentiel dans la découverte du dépassement de l'intentionnalité dans et par elle-même, c'est que :

« [...] la pensée qui va vers son objet enveloppe des pensée qui débouchent sur des horizons noématiques lesquels *supportent* déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet, l'étayant, par conséquent, dans son œuvre de sujet, *jouent un rôle*

²⁵ CM, 82 ; tr. fr., 82.

²⁶ CM, 84 ; tr. fr., 86. Cf. EDE, 180.

²⁷ CM, 84 ; tr. fr., 86.

²⁸ EDE, 182. Nous soulignons.

²⁹ EDE, 239 : « En pensant l'infini – le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense* ».

³⁰ EDE, 181.

³¹ EDE, 182.

transcendantal [...] »³².

Selon cette citation, ce que la conscience explicite prétend constituer – par exemple, le corps, la terre, la situation et l’histoire³³ – « *support[e]* déjà le sujet dans son mouvement vers l’objet ». Les horizons qualifiés de « noématiques » ne doivent pas être entendus comme l’horizon relevant de l’objet constitué, mais comme celui nourrissant la conscience constituante. En ce sens, ils jouent « *un rôle transcendantal* ». Qui plus est, le fait que la conscience explicite est nécessairement impliquée dans les horizons est « absolument imperceptible au sujet se dirigeant sur l’objet », si bien que les horizons ne sauraient se découvrir qu’« après coup »³⁴ ou, ce qui revient au même, qu’ils mènent son train « *à mon insu* »³⁵. Le sujet ne parvient plus à se maîtriser et à se fonder absolument, précisément dans la mesure où il s’enracine dans les horizons qui le nourrissent et sur lesquels il est foncièrement *en retard*. Dès lors, la conception husserlienne de l’implication nécessaire de la conscience dans les horizons met en relief une « passion foncière » du sujet, qui n’a plus rien de commun avec la « passivité de la sensation »³⁶.

D’un autre côté, Levinas se sépare cependant de Husserl quand celui-ci définit les horizons comme des « potentialités *pré-tracées* (vorgezeichnete Potentialitäten) »³⁷. Il s’ensuit que l’horizon implicite qui soutient la conscience explicite a, en dépit de son *indétermination*, « une certaine *structure de détermination* »³⁸. Ainsi, l’excès de l’implicite par rapport à l’explicite se trouve encore à l’échelle de la conscience intentionnelle, même si l’actualisation complète de cet excès n’est assurée qu’idéalement. Dans « Intentionnalité et métaphysique », article datant de la même année que « La ruine de la représentation », Levinas relève à cet égard qu’il est inapproprié de nommer « horizon » ce qui excède et soutient la conscience explicite. En effet, « désigner comme horizon ou comme arrière-fond, le plan où aboutit le mouvement intentionnel dissimulé par l’objectivation, c’est subordonner ce mouvement à

³² EDE, 182-183.

³³ EDE, 183.

³⁴ EDE, 182.

³⁵ EDE, 182.

³⁶ EDE, 182.

³⁷ CM, 82 ; tr. fr., 83.

³⁸ CM, 83 ; tr. fr., 84.

l'objectivation et ne lui trouver d'autre vérité que celle de la condition transcendantale de l'objet »³⁹. Dans *Totalité et infini*, il va plus loin et déclare que l'« idée de l'*horizon* » joue un « rôle équivalent à celui du *concept* dans l'idéalisme classique », où « l'étant surgit sur un fond qui le dépasse comme l'individu à partir du concept »⁴⁰. En tout état de cause, la notion husserlienne de *Mehrmeinung* ne porte que sur l'inadéquation à l'intérieur de l'adéquation idéalement assurée. De sorte que Levinas la distingue, en dernière instance, de l'idée de l'infini où s'accomplit l'inadéquation absolue qui n'est pas susceptible d'être comblée.

3) *L'infinité de l'infini*

Dès lors, comment se fait-il que l'infini, en tant qu'*ideatum*, accomplisse l'adéquation absolue ? Il faudrait prendre garde à ne pas tenir pour un excès quantitatif le débordement de l'infini par rapport à son idée : « Ce débordement, dit Levinas, se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase »⁴¹. La raison en est que, réduire le débordement de l'infini au surplus quantitatif, présuppose qu'une entité qui me déborde quantitativement se pose indépendamment de mon idée, tandis que, dans le cas de l'idée de l'infini, celui-ci n'est pas, on l'a vu, dissociable de mon idée. Pour reprendre les termes de Levinas, c'est parce que la « présence débordante s'effectue comme une position en face du Même »⁴² que le débordement de l'infini ne saurait se concevoir comme un excès quantitatif. La particularité de la démesure de l'infini par rapport à son idée consiste en ceci que « la transcendance de l'Infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, mesure, si l'on peut dire, son infinité même »⁴³. Penser l'infini, c'est donc mesurer la démesure même de l'infini. Pour le dire par un autre bout, la distance creusée entre l'idée et son *ideatum* constitue le contenu même de l'infini.

La manière propre dont l'infini vient à mon idée consiste ainsi dans l'événement même de son débordement, que Levinas dénomme l'« infinité »⁴⁴. Cette dernière met en avant, non seulement le caractère non-substantialiste de la démesure de l'infini, mais

³⁹ Emmanuel Levinas, « Intentionnalité et métaphysique », *art. cit.*, in EDE, p.190. Nous soulignons.

⁴⁰ TI, 35.

⁴¹ TI, 213.

⁴² TI, 213.

⁴³ TI, 41.

⁴⁴ TI, 10, 12.

aussi l'événement extra-ordinaire où celui-ci pénètre *dans* le fini, tout en le dépassant. Il en découle que le préfixe « in- » de l'infini désigne, non seulement la négation (du fini), mais aussi et surtout l'*entrée* (de l'infini *dans* le fini).

Faisons brièvement le point. Nous avons examiné les trois caractéristiques essentielles de l'idée de l'infini telle que Levinas l'entend : à savoir, premièrement, l'impossibilité de dissocier la production de l'infini de sa révélation à mon idée, deuxièmement, l'inadéquation de l'*ideatum* par rapport à l'idée et, troisièmement, l'infinition en tant que mode d'être de l'infini. Ce faisant, nous avons vu comment l'idée de l'infini se distingue aussi bien de la connaissance objective que de la conscience intentionnelle. Ce qui pose problème ici, c'est de dévoiler ce qu'il en est de la pensée qui entretiendrait une relation – plus précisément, une « relation sans relation »⁴⁵ – avec l'infini. Au-delà des déterminations négatives de l'idée de l'infini, telles que sa *dé*-mesure, son *in*-adéquation, il s'agit pour nous de nous demander quelle est la pensée quand elle pense plus qu'elle ne pense et quelle est la capacité de l'« âme » contenant plus qu'elle ne peut tirer d'elle-même.

Les questions que nous venons de nous poser portent sur le problème plus général autour de la possibilité apparemment contradictoire de la connaissance de l'Un en tant qu'Absolu, qu'évoque Platon dans *Parménide* et dont Levinas ne manque pas de traiter⁴⁶. Contradictoire, parce que « la relation avec l'Absolu rendrait relatif l'Absolu »⁴⁷. Dans le cas de l'idée de l'infini, nous nous trouvons face à la même difficulté, à savoir que l'idée de l'infini ne correspond à rien d'autre qu'à nuire à l'infinité de l'infini par la modification que l'idée apporterait à l'infini. Toutefois, selon Levinas, l'idée cartésienne de l'infini nous permet de voir que cette difficulté n'est que « purement abstraite et formelle »⁴⁸. La tâche qui s'impose à nous maintenant, consiste à montrer quelle est la pensée qui accueillerait l'infini sans s'emparer de son infinité.

⁴⁵ TI, 79.

⁴⁶ TI, 42, 59-60. Les références de Levinas au *Parménide* de Platon sont les suivantes : *Parménide*, 133b-135c, 141-e-142b.

⁴⁷ TI, 42.

⁴⁸ TI, 42.

2. Entendre autrui et l'évidence première

Comme le font déjà remarquer certains commentateurs⁴⁹, Levinas se réclame de la distinction établie par Descartes entre « comprendre » (*comprehendere*) et « entendre » (*intelligere*), afin de caractériser la pensée accueillant l'infini, c'est-à-dire la pensée mesurant la démesure même de celui-ci⁵⁰.

Dans la *Troisième Méditation*, on peut lire sous la plume de Descartes que l'idée de Dieu est non seulement entièrement vraie, mais aussi fort claire et fort distincte, « encore que je ne comprenne pas l'infini, ou même qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement par la pensée »⁵¹. L'incompréhensibilité de l'infini signifie précisément qu'il est impossible de le prendre, de le saisir et de l'embrasser dans tous ses éléments constitutifs. Mais, de ce que je ne saurais comprendre l'infini, se dégage, non pas la négativité pure et simple de l'infini, suivant laquelle l'on ne pourrait atteindre Dieu que par la *via negativa*⁵², mais la nécessité de mettre en lumière un autre mode d'intellection conforme à l'infini. C'est dans ce contexte que s'impose la distinction décisive entre *comprendre* et *entendre*. Dans les *Premières Réponses*, Descartes écrit ceci : « l'infini, en tant qu'infini, n'est point à vérité compris, mais que néanmoins il est entendu ; car, entendre clairement et distinctement qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie »⁵³. Si l'infini n'est pas l'objet de

⁴⁹ Jean-François Lavigne, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°92, 1987, p.65 ; Stéphane Mosès, « L'idée de l'infini en nous », in Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, p.81. Dan Arbib, « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : Synthèse ou opposition ? », in Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.127-128.

⁵⁰ En ce qui concerne cette distinction chez Descartes, nous devons ici mentionner une belle étude de Jean-Marie Beyssade à propos de divers modes de connaissances dans le corpus cartésien : Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp.113-129 et pp.136-142.

⁵¹ René Descartes, *Méditations métaphysique. Objections et réponses*, suivies de quatre *Lettres*, éd. par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 2011, p.121. Les références à cet ouvrage seront désormais indiquées par le sigle « MM ».

⁵² Cf. MM, 119 : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même ».

⁵³ MM, 238. Nous soulignons.

la compréhension, son intellection n'est pas réduite à une connaissance vague et confuse ; bien au contraire, c'est exactement grâce à mon *intellection* de l'infini que je pourrais seulement savoir *clairement et distinctement* que l'infini n'est pas compréhensible, mais seulement entendu.

Or, dans une note inédite portant sur l'intellection de l'infini chez Descartes, Levinas cite un extrait tiré des *Cinquièmes Réponses*⁵⁴, où Descartes examine l'une des objections adressées à la *Troisième Méditation*, selon laquelle « celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il n'entend point non plus »⁵⁵. Afin de répondre à cette objection, il fait référence à la distinction entre, d'une part, « l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même de l'infini » et « la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elle », de l'autre⁵⁶. En bref, cette objection pêche par la méconnaissance de la distinction des deux modes d'intellections, à savoir, celle entre *entendre* et *comprendre*. Que Levinas prête une attention particulière à cette distinction cartésienne ne s'apparente cependant pas à un fait philologique. Levinas en tire au moins trois conséquences théoriques qui sont, nous semble-t-il, décisives pour la philosophie de *Totalité et infini*.

1) La transcendance n'est pas la négativité

La première conséquence porte sur la thèse lévinassienne, selon laquelle « la

⁵⁴ Œuvres 1, 276. L'extrait du texte cartésien cité par Levinas se trouve dans MM, 399-400. Dans une autre note inédite, Levinas fait de nouveau référence à cette citation et y ajoute encore un autre extrait des *Secondes réponses aux objections* (MM, 265), où il s'agit toujours de l'intellection de l'idée de Dieu (Œuvres 1, 341-342).

⁵⁵ MM, 399.

⁵⁶ Nous reproduisons les phrases de Descartes, dont nous soulignons la partie citée par Levinas : « [...] vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eut jamais non seulement de l'infini, mais même aussi peut-être d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit [...] ». Notons au passage que l'incompréhensibilité en fait de la chose *indéfinie* n'est pas l'incompréhensibilité par définition de l'*infini*. En effet, bien qu'il soit impossible d'avoir un concept « parfait et entier » de la chose « qui soit au monde », il est possible de concevoir la chose parfaitement et entièrement, comme l'on peut concevoir un carré d'un mille de côtés. De même que l'*infini* se distingue de l'*indéfini*, le *concevoir*, de l'*entendre*.

transcendance n'est pas la négativité »⁵⁷. Levinas ne s'en tient pas à l'irréductibilité de la relation avec autrui à la connaissance objective. Il avance en effet que la transcendance d'autrui nécessite une autre relation pour ainsi dire positive que celle de la connaissance de l'objet. À ce titre, elle n'est pas la négativité déclenchant le mouvement dialectique⁵⁸. Levinas qualifie la positivité du rapport à autrui de « pacifique »⁵⁹ ou de « non-allergique »⁶⁰.

2) *L'intellection de la transcendance et le passage au rationnel*

La deuxième conséquence renvoie à la manière positive dont se noue la relation entre moi et autrui. Qu'autrui échappe à la connaissance objective ne conduit pas Levinas à dire que l'on doit chercher la manière de s'y rapporter dans un autre registre que celui du savoir. Bien au contraire, la façon dont je me rapporte à autrui est, osons le dire, *intellectuelle* par excellence, au sens où elle repose sur l'œuvre de l'intellect consistant à accueillir ce qui n'est pas compréhensible⁶¹. Précisons ce point plus en détail.

Jusqu'à un certain point, Levinas se montre fidèle à la distinction cartésienne entre comprendre et entendre, quand il s'agit pour lui de décrire la façon dont je fais face à autrui. En effet, il relève que « [d]ans la métaphysique un être est un rapport avec ce qu'il ne saurait absorber, avec ce qu'il ne saurait au sens étymologique de ce terme, comprendre »⁶². Et c'est précisément l'*entendre* qui se substitue au *comprendre*, dans la mesure où il s'agit du mode propre de la « connaissance » d'autrui comme l'infini. Voici un exemple de la « traduction » lévinassienne du terme « entendre » dans le discours de

⁵⁷ TI, 30. Voir aussi : « L'idée du parfait et de l'infini ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendance » (TI, 31).

⁵⁸ Cf. TI, 223 : « L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement ».

⁵⁹ TI, 161, 186, 187, 215.

⁶⁰ TI, 43, 218.

⁶¹ D'une part, Levinas insiste sur le « caractère raisonnable de la relation éthique et du langage » (TI, 222). De l'autre, il ne passe toutefois pas sous silence d'autres éléments constitutifs de la relation entre moi et autrui, tels que, par exemple, l'émotion. Dans l'ouvrage de 1961, on peut en effet trouver la description intéressante de la « honte » pour soi provoquée par la présence d'autrui (cf. TI, 80-89). Mais Levinas ne manque pas de préciser que : « La honte pour soi, la présence et le désir de l'Autre, ne sont pas la négation du savoir : le savoir est leur articulation même » (TI, 88. Nous soulignons).

⁶² TI, 78. Nous soulignons.

Totalité et infini :

« Désir sans satisfaction qui précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut »⁶³.

On a vu que, pour Descartes, l'intellection de l'infini consiste à entendre clairement et distinctement qu'il n'est pas compréhensible. Dans la même ligne de pensée, Levinas soutient qu'entrer dans la relation avec autrui, cela signifie « entendre » l'« éloignement » même de celui-ci. Autant dire que j'entends qu'autrui ne se soumet pas à ma compréhension ni à ma saisie conceptuelle.

Toutefois il convient de ne pas perdre de vue que Levinas ne s'en tient pas à reprendre trait pour trait les terminologies de Descartes. Le sens qu'accorde Levinas au terme « entendre » doit être davantage précisé, en tenant compte du fait que l'idée cartésienne de l'infini se voit *concrétisée*, dans l'œuvre de 1961, dans la relation du *langage*. Prenons ici pour fil conducteur la double signification du verbe « entendre » : à savoir, *écouter* et *savoir par l'intellect*.

Entendre autrui, se concrétise avant tout comme l'audition *sensible* de la parole proférée par autrui. Or la théorie de la jouissance que nous avons précédemment étudiée montre que la sensibilité s'avère foncièrement égoïste, dans la mesure où elle consiste à identifier l'Autre au Même. À première vue, il nous semble que le fait d'entendre la parole d'autrui ne peut se dérober à la compréhension identificatrice de celui qui l'entend, laquelle consisterait à comprendre ceci en tant que cela.

Si mon audition de la parole d'autrui me met face à son altérité irréductible à ma sensibilité égoïste, c'est parce que, bien loin d'être une perception sensible parmi d'autres, elle a ceci de singulier qu'elle m'invite à entrer dans « une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance »⁶⁴. Bien que se produisant dans ma sensibilité, la présentation d'autrui à moi ne s'assujettit

⁶³ TI, 23. Nous soulignons. La mise en italique émane du texte originel. Cf. TI, 331 : « La présence d'Autrui ou expression [...] ne se contemple pas comme une essence intelligible, mais s'entend comme langage et, par là, s'évertue extérieurement » (Nous soulignons).

⁶⁴ TI, 216.

pas à mon pouvoir de l'assumer comme une donnée sensible. Le visage d'autrui défie, non pas « la faiblesse de mes pouvoirs »⁶⁵, mais « mon pouvoir de pouvoir »⁶⁶. Et ceci, de façon à « modifie[r] la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer »⁶⁷. La présence d'autrui fait apparaître le pouvoir du meurtre, ce dernier étant pourtant aussitôt paralysé par elle. La tentative du meurtre consiste en effet à exercer « un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir »⁶⁸. Cela ne saurait signifier autre chose que ceci : d'une part, la présence d'autrui en tant qu'absolument autre est la condition de la possibilité de tuer, puisqu'il est « le seul être que je peux vouloir tuer »⁶⁹. Mais, de l'autre, cette condition de la possibilité du meurtre en est en même temps la condition de l'impossibilité, puisqu'autrui comme tel n'est pas l'objet sur lequel peut s'exercer le pouvoir⁷⁰. Le visage d'autrui suscite donc la possibilité de « mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité – purement éthique – de cette tentation et tentative »⁷¹.

Tout en « s'exprim[ant] dans le sensible », le visage « déchire » ainsi son statut sensible⁷². Entendre la parole d'autrui, c'est paradoxalement se mettre en face de ce qui ne peut pas être assumé par la sensation auditive. C'est à partir de là que surgit le second sens du verbe « entendre », c'est-à-dire savoir par le biais de l'intellect. L'entendre au sens intellectuel de ce terme signifie l'intellection de ce qui ne saurait être compris, c'est-à-dire l'œuvre de l'intellect accueillant l'Autre en tant que tel.

Il convient de faire remarquer que Levinas envisage de redéfinir la *raison* à partir

⁶⁵ TI, 216.

⁶⁶ TI, 216.

⁶⁷ TI, 216.

⁶⁸ TI, 216.

⁶⁹ TI, 216.

⁷⁰ Sans nous attarder ici plus en détail sur la thèse bien connue de Levinas, à savoir, l'impossibilité du meurtre, nous nous contentons de faire remarquer que celle-ci ne se réduit pas tout simplement à une injonction morale. Levinas n'hésite d'ailleurs pas à admettre que le meurtre est l'« incident le plus banal de l'histoire humaine » (TI, 217). Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la possibilité empirique du meurtre doit se distinguer de l'impossibilité du meurtre *constitutive de l'apparition du visage d'autrui*. Autrement dit, l'impossibilité du meurtre n'exclut pas la possibilité empirique du meurtre, où, pourtant, autrui *n'apparaît plus comme autrui*. Voilà pourquoi Levinas souligne qu'« en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui » (TI, 258).

⁷¹ TI, 217.

⁷² TI, 216.

de l'*entendre* pris en ce sens⁷³. D'après lui, la raison se distingue aussi bien d'une raison universelle comme « légalité impersonnelle »⁷⁴ que d'une raison « immanente à la conscience individuelle »⁷⁵. Il s'agit pour notre philosophe de satisfaire l'exigence à l'universalité qu'on impose traditionnellement à la raison sans pour autant renoncer à la singularité de celui-ci. Si la raison se détermine de prime abord en tant que légalité impersonnelle, elle mérite d'être qualifiée d'une et d'unique. Mais, selon cette conception, la raison se passe, en fin de compte, de communication, car, en tant qu'une et unique, elle consiste à englober les interlocuteurs dans son unité, si bien que la condition même du langage qui est la séparation absolue des termes se trouve anéantie. Et pourtant, l'intériorisation pure et simple de la raison dans la conscience individuelle ne pose pas moins de problème. Cette fois-ci, la communication entre deux raisons serait abandonnée à un accord chaque fois empirique au détriment de l'universalité que.

Pour sauver la raison de son absorption dans l'impersonnalité de la Raison une et unique sans négliger la tâche qui lui est imposée de fonder l'universalité, Levinas redéfinit la raison depuis l'audition de la parole d'autrui. La capacité première de la raison consisterait donc à recevoir, par le biais de l'intellect, ce qu'elle ne peut tirer de soi et, par-là, à instaurer « un Moi-même capable de société »⁷⁶. À travers tout cela, on voit que l'entendre, tel que Levinas le présente, est un lieu où s'effectuent le déchirement de la sensibilité égoïste et l'épanouissement de la raison⁷⁷.

⁷³ Concernant la présentation générale de la rationalité chez Levinas, nous nous référons à l'étude suivante : Dan Arbib, « Levinas, critique de la rationalité ? », in Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas, op. cit.*, pp. 81-106. Or, il ne serait sans doute pas inexact de parler ici du renversement lévinassien de la hiérarchie, établie par Kant, entre l'entendement (Verstand) et la raison (Vernunft). Cependant, les choses sont plus complexes qu'elles n'y paraissent, car le renversement effectué par Levinas ne conduit pas celui-ci à retomber dans une métaphysique dogmatique qui fait l'objet de la critique kantienne. Comme nous l'avons vu, Levinas rejoint Kant à l'égard de la nécessité de la critique. Nous reprendrons plus tard ce point afin de montrer que la réception lévinassienne de l'idée l'infini ne signifie pas la régression à la métaphysique dogmatique.

⁷⁴ TI, 228.

⁷⁵ TI, 228.

⁷⁶ TI, 229.

⁷⁷ On peut reconnaître rétrospectivement le germe de ces idées dans la phénoménologie du son, où Levinas a déjà soutenu que mon audition du son, à la fois comme expérience sensible et en tant qu'ouverture sur la raison, me révèle une altérité irréductible à ma compréhension auditive (cf. le premier chapitre de notre thèse).

3) *L'évidence première d'autrui*

La troisième et dernière conséquence que Levinas tire de la théorie cartésienne de l'intellection de l'infini concerne l'éveil du savoir à partir de l'intellection de l'infini. Sur ce point aussi, Levinas se tient au plus près de Descartes, lorsqu'il rapproche l'évidence du visage de la véracité de Dieu :

« Le visage, dit-il, est l'évidence qui rend possible l'évidence, comme la véracité divine qui soutient le rationalisme de Descartes »⁷⁸.

D'après l'auteur des *Méditations*, l'intellection de Dieu en tant qu'Infini me permet de reconnaître qu'il ne veut pas me tromper⁷⁹. Et, de la véracité divine sont tributaires la certitude et la vérité de toute science digne de ce nom⁸⁰. À l'instar de la fondation cartésienne du savoir à partir de la véracité divine, Levinas n'hésite pas à soutenir que le visage est l'évidence première de toute évidence.

Et pourtant, le rapprochement entre ces deux philosophes ne va pas de soi. L'erreur à laquelle l'on risque de céder ici consisterait à dire qu'en tant que principe déductif, seul le visage d'autrui confère la certitude et la vérité aux choses dans le monde, comme le ferait Dieu tout-puissant. Une telle interprétation est insoutenable, premièrement parce qu'elle néglige la différence fondamentale entre autrui et Dieu que Levinas fait pourtant valoir dans *Totalité et infini*, et, deuxièmement, parce que je ne reçois pas les choses telles qu'autrui me les présente. Comme nous l'avons vu plus haut, le rapport du langage ouvre le « champ tendu des questions et des réponses » entre moi et autrui.

Il importe de tirer au clair la particularité de l'évidence du visage d'autrui. Elle consiste dans son *apodicticité*, au sens où, une fois concerné par le visage, je ne suis pas capable de nier ce fait même d'être concerné. Et ceci, au point que toute mes réactions à

⁷⁸ TI, 224.

⁷⁹ MM, 137 : « Car, premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie, il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoi qu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu ».

⁸⁰ MM, 173 : « Et ainsi, je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu [...] ».

cet égard ne sauraient éviter d'être qualifiées de *réponse* à autrui. Comme nous l'avons vu plus haut, l'évidence du visage *ne se déclare même pas comme vraie*, si le vrai se réfère toujours au non-vrai. La raison en est que l'évidence du visage ne peut être non-vraie. L'évidence apodictique du visage renvoie, bien plutôt, à ce que Levinas a appelé la « franchise » ou la « droiture » de la présence d'autrui.

Nous avons cherché jusqu'ici à montrer comment Levinas reprend la distinction cartésienne entre entendre et comprendre à travers la déformalisation ou la concrétisation de l'idée de l'infini dans la relation du langage entre moi et autrui. Et ceci, selon les trois points suivants : à savoir, (1) la positivité d'entendre autrui, (2) le passage du sensible au rationnel dans l'entendre de la parole d'autrui, et (3) l'évidence première d'autrui. L'intellectualisme, par rapport auquel Levinas exprime ouvertement sa fidélité, consiste ainsi à examiner l'œuvre de l'intellect dans et à partir de l'évidence d'autrui, et cette position philosophique se forge à travers l'interprétation lévinassienne de l'idée de l'infini chez Descartes.

3. L'après-coup de la pensée

1) Régression à la métaphysique du transcendant ?

Jusqu'ici, nous avons essayé d'élucider la manière dont Levinas reprend l'idée de l'infini chez Descartes dans sa description de la relation entre moi et autrui. Il nous reste à examiner l'interprétation lévinassienne de l'*innéité* de l'idée de l'infini. Il s'agit, cette fois-ci, de la relation entre moi et Dieu.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de fixer notre cadre interprétatif à cet égard. Selon Levinas, il n'y aurait aucun sens à parler de l'innéité de l'idée de l'infini, indépendamment de la révélation de l'infini à mon idée, où je découvrirais le fait que cette idée avait été mise en moi. La raison en est que la révélation de l'infini s'avère indissociable de l'effectuation même de son être, de sorte qu'il n'est pas question de présenter ladite innéité comme un attribut essentiel ou ontologique.

Cela dit, le caractère inné de l'idée de l'infini ne va pas sans poser de problèmes, notamment du point de vue de la phénoménologie. Dans l'article intitulé « De la

description à l'existence », Levinas met en contraste « la philosophie classique » avec la description phénoménologique : celle-ci a ceci de particulier qu'elle cherche « la signification du fini, dans le fini-lui-même », c'est-à-dire *sans aucune référence à l'infini*. En revanche, dans la philosophie classique, la description de la finitude est animée par la « nostalgie d'une connaissance absolue » et par l'idée du parfait ou de l'infini⁸¹. Suivant cette ligne de pensée, Levinas évoque le nom de Descartes et fait remarquer que le « débordement de l'évidence du cogito par la lumière infinie sur lequel se termine la troisième *Méditation* de Descartes [...] est absent de la philosophie husserlienne »⁸². Dès lors, on est en droit de se demander si, dans *Totalité et infini*, Levinas oublie ce qu'il avait auparavant mis en évidence, en transgressant la loi phénoménologique qui interdit de parler du fini par le biais de la référence à l'infini. Autrement dit, la question consiste à savoir si Levinas a été frappé par « une étrange amnésie »⁸³ pour incliner vers ce qu'il avait appelé la philosophie classique.

Dix ans après la parution de « De la description à l'existence », Levinas en viendra à rapprocher audacieusement la phénoménologie de la métaphysique dans l'une de ses trois études sur la phénoménologie husserlienne parues en 1959, à savoir, « Intentionnalité et métaphysique »⁸⁴. Après avoir défini la « métaphysique » comme « évoquant les relations avec l'être en soi [...] par opposition à la connaissance, purement subjective, des phénomènes »⁸⁵, Levinas se propose de distinguer deux sortes de métaphysiques : à savoir, la « métaphysique du transcendant » et « la métaphysique du transcendantal »⁸⁶. La thèse principale du texte de 1959 consiste à dire que, si la phénoménologie rejoint la métaphysique, c'est parce qu'elle annonce la métaphysique

⁸¹ Emmanuel Levinas, « De la description à l'existence », in EDE, p.131.

⁸² EDE, 138. Ici, Levinas cite un extrait en latin tiré de la *Troisième Méditation*, extrait portant sur la ressemblance entre Dieu et sa créature : « valde credibile est... illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior... (il est fort croyable [...] que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même [...] » (MM, 131-132). Notons au passage que la citation de Levinas manque de précision : il écrit « illam » au lieu d'« illamque ».

⁸³ Nous empruntons cette expression à une belle étude de Françoise Dastur : Françoise Dastur, « Intentionnalité et métaphysique », *art. cit.*, p.137. D'après Dastur, et nous sommes également de cet avis, cette étrange « amnésie » n'est qu'apparente. Nous expliquerons ce point plus tard.

⁸⁴ Emmanuel Levinas, « Intentionnalité et métaphysique », *art. cit.*, repris in EDE, pp.189-200.

⁸⁵ EDE, 189. Nous soulignons.

⁸⁶ EDE, 191. Nous soulignons.

du transcendantal, et non celle du transcendant. Qu'est-ce que cela signifie ?

D'après Levinas, la métaphysique du transcendant caractérise la métaphysique classique, qui pose d'abord un être transcendant pour ensuite éclaircir un accès à celui-ci. Elle repose sur la dualité entre le sujet et l'objet, et est encore prisonnière du primat de l'objectivité et de la certitude objective. La phénoménologie n'a pas affaire à la métaphysique du transcendant, car elle se donne inlassablement pour tâche de se méfier de la naïveté de la conscience allant directement vers l'objet et, par-là, de découvrir peu à peu un mouvement intentionnel dissimulé par l'intentionnalité explicite et objectivante. L'intentionnalité implicite et non-objectivante supporte l'intentionnalité explicite visant l'objet *à son insu*, de telle sorte qu'elle constitue une « sphère, autre que le soi-même du sujet, où, pour Husserl, se situent finalement les objets »⁸⁷. Autrement dit, ce qui devrait être constitué en tant qu'objet constitue à titre transcendantal ce qui devrait le constituer. Si Levinas soutient, dans « Intentionnalité et métaphysique », que, détachée du primat de l'objectivité et de la polarisation du sujet et de l'objet, « la phénoménologie deviendrait [...] une méthode métaphysique »⁸⁸, c'est parce qu'elle se fraie un nouveau chemin vers ce qui nourrit le sujet à son insu, c'est-à-dire vers l'« *extériorité* »⁸⁹ non-objective de l'être en soi qui assume le rôle transcendantal de la constitution du sujet constituant. Le « transcendantal » n'est plus entendu comme ce qui conditionne la possibilité de la connaissance de l'objet, mais bel et bien comme ce qui conditionne le sujet *à son insu* ou, ce qui revient au même, comme ce qui ne saurait être découvert par le sujet qu'*après coup*. C'est en ceci que réside, selon Levinas, le « renouvellement du concept même du *transcendantal* »⁹⁰.

L'hypothèse que nous voudrions soutenir est que l'interprétation lévinassienne de la phénoménologie comme la *métaphysique du transcendantal*, c'est-à-dire comme le rapport à l'être en soi supportant le sujet intentionnel *à son insu*, se répercute dans sa lecture de l'innéité de l'idée de l'infini. Peu importe ici que Levinas se démarque en dernier ressort de Husserl chez qui l'analyse de la sphère implicite de la conscience explicite est encore guidée par l'idéal de l'objectivation, « pour ne lui trouver d'autre

⁸⁷ EDE, 190.

⁸⁸ EDE, 189.

⁸⁹ EDE, 191.

⁹⁰ Emmanuel Levinas, « La ruine de la représentation », *art. cit.*, in EDE, p.176-177.

vérité que celle de la constitution transcendantale de l'objet »⁹¹. Ce qui compte pour nous, c'est que la référence lévinassienne à l'idée de l'infini peut être interprétée dans cette même ligne de la métaphysique du *transcendental*, et non point comme une fausse régression vers la métaphysique du *transcendant*.

En effet, Levinas ne présuppose pas d'abord la primauté de l'infini en tant que transcendant par excellence pour ensuite thématiser le chemin qui y mènerait à partir du fini ; bien au contraire, il s'attache à élucider la révélation de ce qui me soutient depuis toujours et à mon insu. En ce sens, l'interprétation de l'idée de l'infini chez Levinas s'inscrit dans le sillage de ses études phénoménologiques portant sur le transcendantal. Il n'en demeure pas moins vrai que l'infini doit être distingué du transcendantal phénoménologique. Ceci s'explique par les deux raisons suivantes : premièrement parce que les transcendants phénoménologiques, tels que le sensible, la terre, le corps propre, me permettent de prétendre les constituer comme l'objet, tandis que l'infini, en tant qu'idée inadéquate par excellence, ne me laisse pas la possibilité de la constitution mutuelle ; deuxièmement parce qu'ils consistent précisément à circonscrire au préalable le champ possible de l'expérience de la conscience, alors que l'infini permet « une vraie expérience du nouveau »⁹² dans la mesure où il ne peut en aucune façon être tiré de la conscience.

2) Le cercle cartésien

Le cadre général de notre lecture de l'innéité de l'idée cartésienne de l'infini chez Levinas étant démontré, nous allons essayer de voir la modalité temporelle de la production *après coup* de l'idée de l'infini en moi. Il convient de se focaliser sur le fait que, face à ce problème, Levinas fait état de ce qu'on a l'habitude de désigner sous l'expression *cercle cartésien*. Dès la parution des *Méditations*, on reproche à Descartes de commettre des erreurs engendrant un cercle vicieux, et ce, de deux points de vue principaux : à savoir, celui du rapport entre la certitude du *cogito* et la connaissance claire de l'existence de Dieu et celui de la relation entre la vérité des choses conçues clairement et distinctement et leur assurance par la véracité de Dieu⁹³. Dans le premier

⁹¹ EDE, 190.

⁹² TI, 42.

⁹³ Nous nous référons ici à l'étude suivante : Henri Gouhier, « Le pseudo-cercle cartésien », in

cas, Descartes se voit contredit, parce que, d'un côté, il prétend savoir clairement et distinctement qu'il est *une chose qui pense avant* de démontrer que Dieu existe, tandis qu'il affirme qu'il ne saurait être assuré d'aucune chose sans la connaissance claire d'un Dieu qui existe⁹⁴. Dans le second cas, l'objection adressée à Descartes consiste à dire que, d'une part, il soutient que la maxime, selon laquelle les choses clairement et distinctement conçues sont vraies, n'est assurée que par la vérité divine, alors que nous ne pouvons même pas être assurés de celle-ci, si nous ne sommes pas sûrs que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies⁹⁵.

Il n'entre pas dans le cadre de notre propos d'examiner les réponses de Descartes à l'égard de ces objections pour savoir si ce qu'on appelle le cercle cartésien n'est qu'en apparence. Nous nous contenterons ici de mettre en lumière des acquis que Levinas essaie de tirer des arguments *circulaires* des *Méditations*.

a) La séparation de l'infini

Levinas porte une attention particulière au premier type d'objection. D'après lui, le discours circulaire des *Méditations* ne se réduit pas à une erreur logique, mais, bien au contraire, nous annonce un phénomène positif, qui nous permet de montrer à la fois la *séparation* de l'infini du fini et l'œuvre du *savoir* propre à l'être séparé de l'infini.

Observons tout d'abord comment Levinas reprend ce problème :

« L'être dépassant infiniment son idée en nous – Dieu dans la terminologie cartésienne – sous-tend d'après la troisième *Méditation*, l'évidence du *cogito*. Mais la découverte de cette relation métaphysique dans le *cogito* ne constitue, chronologiquement, que la deuxième démarche du philosophe. Qu'il puisse y avoir ordre chronologique distinct de l'ordre "logique", qu'il puisse y avoir plusieurs moments dans la démarche, qu'il y ait démarche – voilà la séparation »⁹⁶.

Dans cet extrait, Levinas explique la *séparation* entre moi et l'infini, entre le « *cogito* »

Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, pp.293-319.

⁹⁴ Cette objection figure dans les *Secondes Objections* (MM, 250-251).

⁹⁵ Cette objection figure dans les *Quatrièmes Objections* (MM, 339-340).

⁹⁶ TI, 46.

et « Dieu », à l'instar de l'« ordre chronologique » distinct de l'« ordre "logique" ». Selon l'ordre chronologique, suivant lequel se déroule la méditation de Descartes, celui-ci découvre l'« évidence du *cogito* » dans la *Seconde Méditation*, avant la découverte de la « relation métaphysique » entre le *cogito* et Dieu. Et ce n'est que dans « la deuxième démarche du philosophe » que le *cogito* en vient à découvrir la relation avec ce qui sous-tend son existence même. Séparé de l'infini, il se maintient tout seul, « malgré l'appui qu'il se découvre *après coup* dans l'absolu qui le dépasse »⁹⁷. Cette manière d'exister de l'être fini, est qualifiée par Levinas d'« athéisme »⁹⁸, terme qui signifie, non pas la négation du divin, mais la position même de l'être fini, « antérieure à la négation comme à l'affirmation du divin »⁹⁹.

b) La temporalité du savoir comme critique

La séparation du fini et de l'infini n'est cependant pas la seule conséquence théorique que Levinas reçoit de la méditation cartésienne : bien plus, la démarche circulaire de celle-ci nous laisse entendre que ce qui est antérieur selon l'ordre des choses ne peut se faire jour qu'*après coup*. Et c'est cette « postériorité de l'antérieur »¹⁰⁰ qui détermine la structure de la *pensée* de l'être fini capable d'ouvrir sur l'infini. Le *cogito* se sépare de l'infini de telle façon qu'il oublie, voire, ignore, ce à quoi il doit son existence même, c'est-à-dire la « cause »¹⁰¹ de celle-ci. De sorte que, du point de vue du *cogito*, sa cause, « plus ancienne que lui, est encore à venir »¹⁰², bien qu'elle doive le précéder selon l'ordre logique. L'idée de l'infini, entendue comme la relation entre la cause (l'infini) et son effet (le *cogito*), se produit donc selon la temporalité, logiquement absurde, de la « postériorité de l'antérieur ». Levinas écrit à cet égard que « [l]a cause d'être est pensée ou connue par son effet *comme si* elle était postérieure à son effet »¹⁰³. Ainsi, penser l'infini, est une démarche circulaire consistant à reprendre *après coup* la cause même de celui qui le pense. Et pourtant, il ne serait pas légitime de qualifier cette démarche de vicieuse, ni de fermée, parce que, pour celui qui le pense, l'infini est

⁹⁷ TI, 47.

⁹⁸ TI, 52.

⁹⁹ TI, 52.

¹⁰⁰ TI, 47. Nous soulignons.

¹⁰¹ TI, 47.

¹⁰² TI, 47.

¹⁰³ TI, 47.

absolument dissimulé à tel point qu'il n'est rien en dehors de la pensée qui le pense. La circularité en question n'est pas fermée non plus, du fait que dans l'idée de l'infini s'accomplit l'inadéquation par excellence par rapport à la pensée qui le pense.

Si l'idée de l'infini ne se réduit aucunement à un raisonnement remontant à partir de l'effet jusqu'à sa cause, c'est parce qu'elle consiste précisément à remonter *en deçà* de la condition de celui qui pense, ou encore, *au-delà* de son origine qui n'est jamais contemporaine à lui¹⁰⁴. Remonter par la pensée en deçà de sa propre condition, telle est la fonction de la *critique* en tant qu'essence du savoir. La critique ne se confond pas avec une réflexion solitaire à son propre égard, premièrement parce qu'elle consiste à remonter en deçà de la condition même de la pensée réflexive, deuxièmement, du fait qu'elle ne se fait jamais tout seule, c'est-à-dire qu'elle ne saurait se produire qu'à travers la révélation de l'Autre au Même. La critique a ceci de particulier qu'elle permet de savoir ce que la pensée solitaire n'est pas capable de tirer d'elle-même, c'est-à-dire, en un mot, de *l'apprendre*. Le propre du savoir consiste, d'après Levinas, à « pouvoir se mettre en question, à pénétrer en deçà de sa propre origine »¹⁰⁵. S'il en est ainsi, le savoir se distingue de l'acte : « Le savoir, dit Levinas, comme acte ébranlant sa condition – se joue par là même, au-dessus de tout acte »¹⁰⁶ ; et ceci, non seulement parce que le savoir se tourne vers l'intérieur, tandis que l'acte, en tant qu'extatique, vise l'extérieur, mais aussi et surtout parce que l'acte a sa condition à l'intérieur de celui qui fait l'acte, alors que le savoir « ébranle » la condition même de l'acte. Cela ne revient toutefois pas à dire que la contemplation, conçue comme une suspension de l'acte, explique le savoir, car elle a pour condition la liberté de penser, tandis que le savoir consiste à remonter en deçà de cette condition même. Levinas essaie ainsi de mettre en relief l'originalité du savoir en dégageant celui-ci aussi bien de l'acte pratique que de la contemplation théorétique.

À travers tout cela, on comprend que l'innéité de l'idée de l'infini, telle que Levinas l'interprète, n'est pas une détermination essentielle ou ontologique de l'être humain, qu'on pourrait énoncer indépendamment de la révélation de l'infini à mon idée.

¹⁰⁴ Cf. TI, 81, 83.

¹⁰⁵ TI, 83.

¹⁰⁶ TI, 85.

L'idée innée de l'infini s'avère indissociable de la reprise de cette idée par le savoir, dont l'essence est de remonter en deçà de sa condition même. L'intellection de l'infini peut ainsi aller jusqu'à *apprendre*, selon la temporalité anachronique de la postériorité de l'antérieur, le fait que l'idée de l'infini avait été mise en moi.

4. La création et l'enseignement

Or, si le savoir se définit comme la critique au sens lévinassien de ce terme, il renvoie à « un être qui a une origine en deçà de son origine », c'est-à-dire à un être « qui est créé »¹⁰⁷. À l'instar de Descartes, chez qui l'innéité de l'idée de Dieu atteste que cette idée est « née et produite avec moi dès que j'ai été créé »¹⁰⁸, Levinas décrit, dans son cadre théorique du savoir, le « statut de la créature »¹⁰⁹, c'est-à-dire ce que Rosenzweig appelle « créaturalité »¹¹⁰. Apprendre que l'idée de l'infini avait été mise en moi, revient à *apprendre* que j'ai été créé. Ainsi la théorie lévinassienne du savoir en vient à présenter celui-ci comme « une activité de créature »¹¹¹, dont l'originalité, comme on l'a vu, ne saurait être mesurée à la catégorie de l'acte, ni à celle de la contemplation théorétique.

Quelques remarques s'imposent ici à propos de la création et de la créaturalité, telles que Levinas les interprète. Ces thèmes sont tout à la fois discrets et décisifs, non seulement pour *Totalité et infini*, mais aussi, sans doute, pour la pensée philosophique de Levinas dans son entier¹¹². Ils sont d'autant plus importants pour nous que, comme

¹⁰⁷ TI, 83.

¹⁰⁸ MM, 131. Nous soulignons.

¹⁰⁹ TI, 85.

¹¹⁰ Levinas reprend cette expression par exemple dans l'article suivant : Emmanuel Levinas, « Humanisme et an-archie », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°3-4, 1968, repris in HAH, pp.120-121 note 17 : « La "créaturalité" du sujet ne peut pas se faire représentation de la création. Elle est "pour le Moi", prétendument incréé, son expulsion en soi dans la passivité d'une responsabilité débordant la liberté ».

¹¹¹ TI, 85.

¹¹² Silvano Petrosino fait la remarque que, malgré sa présence discrète, le thème de la création apparaît, dans le texte philosophique de Levinas, à certains endroits stratégiques : à savoir qu'il se met en scène là où il s'agit d'une évasion de l'être, ou encore, d'un rapport entre l'homme et la transcendance de Dieu (Silvano Petrosino, « L'idée de création dans l'œuvre de Levinas », in Arno Münster (dir.), *La différence comme non-indifférence : Éthique et l'altérité chez Emmanuel Levinas*, Paris, Kimé, 1995, p.99). En ce qui concerne l'importance de la pensée de la création dans l'œuvre de Levinas, nous nous permettons de renvoyer à la remarquable étude

nous l'avons déjà laissé entendre, Levinas thématise la créaturalité de l'homme en termes de réception de l'enseignement.

1) L'« indépendance par la dépendance »

Étant donné que la création est un événement, grâce auquel la créature commence à exister, celle-ci ne pourrait aucunement assumer cet événement comme si elle y assistait. Elle se produit absolument à l'insu de la créature. Il en résulte que la créature est entièrement *passive* et *dépendante* par rapport à l'événement de la création. Mais il convient de rappeler ici que, par ailleurs, Levinas a fait valoir la constitution athée du moi égoïste, se posant antérieurement à la négation comme à l'affirmation du divin. Ce qu'il s'agit de comprendre à l'égard de la détermination levinassienne du statut de la créature, est que la dépendance par rapport au Créateur n'est pas inconciliable avec la constitution athée de la créature : « C'est, écrit Levinas, certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi »¹¹³. La double caractérisation logiquement contradictoire de l'indépendance et de la dépendance, que Levinas appelle l'« indépendance par dépendance »¹¹⁴, caractérise le statut de la créature.

2) La création *ex nihilo*

Ce que notre philosophe entend par l'expression « indépendance par dépendance », n'est cependant pas un processus chronologique selon lequel l'être créé serait d'abord dépendant du Créateur pour ensuite devenir indépendant après avoir rompu son lien avec celui-ci. C'est exactement le contraire qui advient, à savoir que le moi se pose d'emblée comme indépendant *tout court*. Et pourtant, le fait que le moi se constitue comme indépendant tout court correspond à l'*exigence* de la part du Créateur, qui fait en sorte que la séparation entre celui-ci et la créature soit aussi radicale que l'athéisme¹¹⁵.

de Catherine Chalié : Catherine Chalié, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002, pp.21-41.

¹¹³ TI, 52.

¹¹⁴ TI, 118 : « Même si, dans la logique formelle, la structure du bonheur – indépendance par dépendance – ou moi – ou créature humaine – ne peut transparaître, sans contradiction ».

¹¹⁵ TI, 54 : « La séparation athée est *exigée* par l'idée de l'infini qui ne suscite pas cependant dialectiquement, l'être séparé ».

Levinas reconnaît là « le paradoxe de la création »¹¹⁶.

L'essentiel de l'« existence créée » consiste ainsi, non pas dans « le caractère limité de son être », mais dans « sa séparation à l'égard de l'Infini »¹¹⁷. Si la séparation va jusqu'à l'athéisme de l'être créé, en rompant tout lien – qu'il soit causal ou mémorial – entre l'être créé et la création, cette dernière ne peut se produire que sous la forme de la création *ex nihilo* :

« La grande force de l'idée de création, écrit Levinas, telle que l'apporta le monothéisme, consiste en ce que cette création est *ex nihilo*, non pas parce que cela représente une œuvre plus miraculeuse que l'information démiurgique de la matière, mais parce que, par là, l'être séparé et créé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre »¹¹⁸.

Si l'être créé peut apprendre sa créaturalité même, il l'apprend de telle façon qu'il « affirm[e] l'origine à partir de rien par la création »¹¹⁹. Cet « à-partir-de-rien » ne résulte pas de la distance si lointaine que la créature ne saurait remonter jusqu'à son origine, ni du caractère fini et limité de sa mémoire. Bien plutôt, étant par principe impossible à assumer et à récupérer par le biais de la mémoire, l'événement de la création indique, pour reprendre les termes de la conférence « Les Enseignements », « un passé absolu, un passé dont précisément il ne peut y avoir souvenir, pas de réminiscence, pas d'assomption, pas de répétition comme dans le passé heideggerien »¹²⁰. Il en découle que, dans la conception de la création *ex nihilo*, il s'agit de respecter à la fois l'isolement de l'être créé et son rattachement à l'origine.

3) L'enseignement comme réception du passé absolu

Même si l'être créé se constitue comme indépendant tout court, il s'avère tout de même capable d'apprendre sa créaturalité : « La merveille de la création, écrit Levinas, ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de

¹¹⁶ TI, 106.

¹¹⁷ TI, 108.

¹¹⁸ TI, 58.

¹¹⁹ TI, 326.

¹²⁰ Emmanuel Levinas, « Les Enseignements », in Œuvres 2, p.185.

recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question »¹²¹. C'est parce que « la création laisse à la créature une trace de dépendance »¹²² que la créature est capable, non pas d'« assumer », mais d'« apprendre » qu'elle avait été créée, en remontant vers le passé absolu de la création¹²³. Dans ce contexte, le concept d'enseignement peut être considéré comme la *façon dont le passé absolu de ma création peut m'être donné*¹²⁴.

4) Le savoir comme l'exister même de la créature

En affirmant que le propre de l'être créé consiste à apprendre sa créaturalité, c'est-à-dire à recevoir l'enseignement du passé absolu de la création, Levinas va plus loin et avance que le savoir dont l'essence est la critique se trouve posé comme « l'exister même de la créature »¹²⁵. Ce qui revient à dire que la créature est un être dont l'exister même consiste dans la réception de l'enseignement¹²⁶. L'enseignement et la créaturalité s'élèvent au statut de la catégorie constitutive de l'exister de la créature¹²⁷. C'est sans doute pour cette raison que Levinas traduit, en termes d'enseignement, la passivité de la mise en moi de l'idée de l'infini, c'est-à-dire celle d'être créé : « Le *cogito*, dit Levinas, s'appuie chez Descartes sur l'Autre qui est Dieu et qui a mis dans

¹²¹ TI, 88. Nous soulignons.

¹²² TI, 108. Nous soulignons.

¹²³ Cf. Emmanuel Levinas, « Les Enseignements », in Œuvres 2, p.186 : « L'acte créateur en effet ne peut pas être assumé par la créature ; laquelle peut apprendre cet acte ; apprendre un enseignement est donc une relation transcendante ».

¹²⁴ Œuvres 2, 185 : « J'appelle la façon dont ce passé absolu de mon élection et de ma création peut m'être donné – enseignement ».

¹²⁵ TI, 87.

¹²⁶ TI, 223 : « Un être recevant l'idée de l'Infini – recevant puisqu'il ne peut la tenir de soi – est un être enseigné d'une façon non-maïeutique – un être dont l'exister même consiste dans cette incessante réception de l'enseignement, dans cet incessant débordement de soi (ou temps) » (Nous soulignons).

¹²⁷ La manuscrit de la conférence au Collège philosophique, intitulé « Pouvoirs et Origine », nous permet de nous rendre compte que l'idée de création a été introduite dans la pensée de Levinas pour « indiquer d'autres catégories constitutives de l'être, qui laissent une place à la notion d'origine » (Emmanuel Levinas, « Pouvoirs et Origine » (Conférences au Collège philosophique des 1^{er} et 3 février 1949), in Œuvres 2, p.109. Nous soulignons). Ce faisant, Levinas essaie de surmonter « la malédiction de la *Geworfenheit* » heideggerienne. À savoir que, cette dernière signifie la facticité du *Dasein* qui est voué et abandonné à son existence propre sans savoir son « d'où » ni son « vers où » (SZ, 134-135), tandis que, en se référant à l'idée de création ainsi qu'à la notion de fécondité, Levinas envisage de concevoir l'origine « comme sécurité », pour montrer le retournement du caractère définitif de la *Geworfenheit* en « gloire » de l'être (Œuvres 2, 137).

l'âme l'idée de l'infini, qui l'avait enseignée, sans susciter simplement, comme le maître platonicien, la réminiscence de visions anciennes »¹²⁸. En d'autres termes, le passé absolu de la création renvoie à « un profond jadis – "jadis jamais assez" – jamais saisissable – mais un jadis enseigné »¹²⁹.

Jusqu'ici, nous avons examiné la manière dont Levinas reprend l'innéité de l'idée de l'infini chez Descartes. Nous en sommes arrivé à mettre en lumière le rapport entre la créaturalité de l'être humain et l'enseignement. Il faut se garder ici de perdre de vue le fait que c'est à partir de la relation éthique entre moi et autrui que peut s'établir le rapport entre la créature et la création. En d'autres termes, c'est l'intellection d'autrui comme infini qui peut se frayer la voie vers celle de Dieu, et non l'inverse. Certes, Levinas fait remarquer que « [l]e miracle de la création consiste à créer un être moral »¹³⁰, comme si la créaturalité était une *condition* transcendantale de la possibilité d'avoir un rapport éthique à autrui. On pourrait ici se demander si l'idée de création fonctionne comme un *fondement* renouvelé, bien qu'elle doive précisément ébranler l'idée même de fondement¹³¹. Mais il serait sans doute inexact de dire que c'est parce que l'être humain est créé de façon à être moral qu'il est en mesure d'être moral dans la vie réelle. S'il est légitime de rapprocher la créaturalité de la condition transcendantale, celle-ci demeure absolument dissimulée avant d'être connue comme telle par ce qu'elle conditionne. Autant dire que la condition de créaturalité est soumise à la temporalité de la « postériorité de l'antérieur », selon laquelle seulement je pourrais savoir ce qui me sous-tend à mon insu. De même que la métaphysique au sens de Levinas ne s'accomplit que dans l'éthique, l'enseignement de la création s'appuie sur l'enseignement d'autrui qui me met en question par sa présence même.

¹²⁸ TI, 85.

¹²⁹ Emmanuel Levinas, « Les Enseignements », in Œuvres 2, p.186.

¹³⁰ TI, 88.

¹³¹ C'est la question posée à la fin de l'article suivant : Édouard Robberechts, « Levinas et la création dans *Totalité et Infini* », in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp.137-138.

Récapitulation

Le présent chapitre a essayé de clarifier l'intellectualisme de *Totalité et infini* à travers l'examen de la lecture lévinassienne de l'idée de l'infini chez Descartes. En guise de conclusion, nous en récapitulerons les acquis essentiels.

Distingué de l'intellectualisme gnoséologique ou épistémique, l'intellectualisme auquel l'ouvrage de 1961 se veut fidèle consiste à placer l'œuvre de l'intellect dans la relation à autrui, laquelle ne relève pas, quant à elle, de la connaissance objective. Afin d'analyser de plus près la modalité de l'intellect faisant face à ce qu'il ne peut pas englober ni comprendre, Levinas se réclame de l'idée cartésienne de l'infini. En nous référant à la formulation lévinassienne de l'idée de l'infini, nous avons mis en relief la positivité de l'entendre au-delà de l'incompréhensibilité d'autrui. Le bénéfice d'une telle lecture était de faire valoir l'irréductibilité du rapport éthique à un agnosticisme d'autrui, qui, pourtant, pourrait éventuellement dériver des qualifications négatives de l'infini telles que la démesure ou l'inadéquation. Ce faisant, nous avons également clarifié la manière dont Levinas déformalise l'idée cartésienne de l'infini dans la relation du langage, où se superpose la double signification du verbe entendre : à savoir, entendre la parole et savoir par l'intellect. Ce que nous avons qualifié d'intellectualisme de Levinas consiste en ceci que celui-ci essaie de mettre en lumière l'œuvre essentielle de l'intellect dans la révélation de l'Autre au Même, où, concrètement, il s'agit pour moi d'entendre l'éloignement même d'autrui.

Nous en sommes parvenu à examiner la question de savoir comment Levinas reprend l'innéité de l'idée de l'infini chez Descartes et sa relation avec la créaturalité de l'être humain. Bien loin d'être un résidu de la métaphysique traditionnelle du transcendant, la mise en moi de l'idée de l'infini peut et doit se comprendre, selon nous, comme la métaphysique du transcendantal, dont l'enjeu consiste à découvrir ou, plus précisément, à apprendre ce qui soutient mon existence à mon insu selon la temporalité anachronique de la postériorité de l'antérieur. Tout comme l'idée de l'infini, la créaturalité, telle que Levinas la décrit, ne se confond en aucune façon avec un attribut essentiel ou ontologique de l'être humain ni avec un fondement du comportement moral de celui-ci, mais relève précisément de l'ordre de l'enseignement, où j'apprends le passé absolu de la création.

Chapitre 7

L'enseignement et le monde inachevé :

Le problème de l'objectivité dans *Totalité et infini*

Introduction

Nous avons vu précédemment que l'enseignement, entendu comme la mise en question de la naïveté, éveille l'œuvre même du savoir. Le savoir animé par l'enseignement tranche sur la connaissance objective, en tant que processus de la réduction de l'Autre au Même.

On ne doit toutefois pas se contenter de faire valoir exclusivement la rupture entre le savoir comme l'accueil de l'Autre et la connaissance objective. Ce faisant, on risquerait de croire que la relation de l'enseignement serait tout autant privée du monde des objets que d'autres personnes, comme si elle consistait strictement un rapport à deux. En réalité, Levinas ne se contente point d'insister sur la différence absolue entre la transcendance et la connaissance objective. La question essentielle pour lui, consiste à éclaircir la constitution de l'objectivité à partir de la relation entre moi et autrui, *sans pour autant annuler la différence irréductible entre la transcendance vers autrui et la connaissance objective*. C'est ce qu'affirme notre philosophe quand il avance que l'« "objectivité" que cherche la connaissance pleinement connaissance , s'accomplit au-delà de l'objectivité de l'objet »¹.

Afin d'interpréter de façon rigoureuse la citation ci-dessus, il faudrait prendre en compte les deux choses que nos recherches ont jusqu'ici laissées de côté, à savoir, la *pluralité des autres* et le *rapport au monde objectif*.

Premièrement, penchons-nous sur la *pluralité des autres*. On sait bel et bien que Levinas souligne avec ténacité que le duo éthique ne se confond pas avec le couple

¹ TI, 63.

intime d'« "entre nous" »², qui s'enferme dans la « clandestinité de l'amour »³. Levinas en explique en ces termes la raison, du point de vue de sa conception du langage :

« Le langage comme présence du visage, n'invite pas à la complicité avec l'être préféré, au « je-tu » se suffisant et oublieux de l'univers [...]. Le langage est justice »⁴.

C'est parce que « le langage est justice » qu'il m'empêche de m'en tenir à la « complicité avec l'être préféré » et d'être « oublieux de l'univers ». Loin d'être une relation privée entre deux personnes, l'*éthique* implique d'ores et déjà la dimension de *justice*, où il est non seulement question d'autrui au singulier, mais aussi du *tiers* qui « me regarde dans les yeux d'autrui »⁵. Et ceci, au point que le terme « justice » est employé dans *Totalité et infini* comme un quasi-synonyme d'éthique⁶. Il en est de même pour le terme « société », qui désigne dans l'ouvrage de 1961 aussi bien la relation entre deux personnes que le pluralisme non-numérique des personnes⁷. Si la justice est ainsi

² TI, 234.

³ TI, 234. Levinas insiste sur ce point depuis son article de 1954, intitulé « Le Moi et la Totalité » : Emmanuel Levinas, « Le Moi et la Totalité », *art. cit.*, repris in EN, pp.29-31.

⁴ TI, 234.

⁵ TI, 234. Nous soulignons.

⁶ La définition de la justice dans cette œuvre de 1961 est la suivante : « *Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours* » (TI, 67) ; « La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître » (TI, 68). Dans un entretien réalisé en 1986, Levinas parle aussi bien de l'identification de l'éthique et de la justice dans *Totalité et infini* que de la modification que subira ultérieurement le terme justice : « Dans *Totalité et Infini*, j'ai utilisé le mot "justice" pour l'éthique, pour désigner la relation entre deux personnes. J'ai parlé de justice, même si à présent la justice est pour moi quelque chose qui relève du calcul, de la connaissance et qui suppose la politique, qui est inséparable de la politique. C'est quelque chose que je distingue de l'éthique, laquelle est première. Néanmoins, dans *Totalité et Infini* le mot éthique et le mot justice sont le même mot, la même question, le même langage » (Emmanuel Levinas, « Le paradoxe de la moralité ; Un entretien avec Emmanuel Levinas », entretien réalisé par Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley et traduit de l'anglais par Alain David, in *Philosophie*, n°112, 2011, p.14. Nous soulignons). Cet entretien a tout d'abord été publié dans sa traduction en anglais réalisée par Andrew Benjamin et Tamra Wright (« The Paradox of Morality : An Interview with Levinas », in R. Bernasconi et D. Wood (eds), *The Provocation of Levinas : Rethinking the Other*, Routledge, 1988, pp.168-180).

⁷ Dans son étude remarquable portant sur le « risque » auquel s'expose l'éthique lévinassienne dans le domaine pratique de la justice et du politique, Michel Vanni fait plus de cas de la conception de la justice dans *Totalité et infini* que de celle présente dans *Autrement qu'être*. Et ceci, dans la mesure où, selon lui, l'entrelacement de l'éthique et de la justice que fait valoir l'ouvrage datant de 1961 permet de mettre en lumière un lieu *intermédiaire* entre la proximité et

sous-jacente à l'éthique, le concept d'enseignement doit être reconsidéré en termes de pluralité des autres.

Deuxièmement, le *rapport au monde objectif*. La relation éthique entre moi et autrui ne s'en tient pas, selon Levinas, à un ordre purement et simplement personnel. Il s'avère tout à fait significatif que Levinas soutienne à cet égard que « la transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde »⁸, bien qu'elle se produise « [a]u-delà du monde »⁹. Cela ne veut pas dire qu'autrui soit après tout intégré au monde comme un élément parmi d'autres. Si la relation éthique ne se noue pas en dehors du monde, c'est qu'elle a affaire à ce que je donne à autrui et à l'accueil de celui-ci dans le monde que je possède. La relation allant de moi à autrui – que Levinas qualifie d'« attitude »¹⁰ – est donc irréductible aussi bien à un état spirituel ou psychologique – tel que la sympathie, la compassion, la pitié – qu'à une « socialité éthérée des anges »¹¹. L'éthique de Levinas exige bien plutôt d'accueillir autrui dans mon monde de la jouissance (l'ouverture de la porte de ma « maison ») et de lui donner ce dont je jouis (la « nourriture »)¹². Si

la justice où se situe une véritable pluralité des personnes, tandis que, dans le livre datant de 1974, ce lieu intermédiaire se verra rétréci, voire, perdu, au détriment de l'identification de la justice au calcul et à la comparaison des incomparables (Michel Vanni, *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2004, pp. 140-144 ; *Id.*, « Pour une praxis asymétrique : L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°14, « Lévinas et la politique », automne 2002, pp.40-44). Ces remarques s'avèrent d'autant plus précieuses pour notre propos que Vanni ne manque pas de suggérer, bien que laconiquement, la place importante qu'occupe l'*enseignement* dans la conception de la justice et de la pluralité dans *Totalité et infini*.

⁸ TI, 187.

⁹ TI, 236. Il affirme la même chose du point de vue de l'économie au sens très large : « Aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait se jouer en dehors de l'économie, aucun visage ne saurait être abordé les mains vides et la maison fermée » (TI, 187).

¹⁰ TI, 125.

¹¹ Il s'agit là d'une expression de Levinas, tirée de son article portant sur Martin Buber : Emmanuel Levinas, « À propos de Buber : Quelques notes », in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse : Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, repris in HS, p.65. Cette expression apparaît dans un contexte où Levinas émet une réserve concernant « le dualisme bubérien des mots fondamentaux Je-Tu et Je-Cela, de la relation sociale et de l'objectivation » (*ibid.*, p.64). Levinas exprime une semblable réserve par rapport à Buber dans *Totalité et infini* : « Je-Tu [...] ne permet pas de rendre compte (si ce n'est pas que comme d'une aberration, d'une chute ou d'une maladie) d'une vie autre que l'amitié : l'économie, la recherche du bonheur, la relation représentative avec les choses. Elles demeurent dans une espèce de spiritualisme dédaigneux, inexplorées et inexplicées. Ce travail n'a pas la ridicule prétention de "corriger" Buber sur ces points. Il se place dans une perspective différente, en partant de l'idée de l'infini » (TI, 65).

¹² Il serait intéressant de noter ici que Levinas n'hésite pas à définir ce qu'il dénomme «

l'éthique ne peut se passer du rapport au monde, ni de celui à l'objet, nous devons élucider de nouveau le concept d'enseignement en prenant en compte ce rapport.

C'est seulement à travers la clarification de ces deux points que nous venons d'énumérer que nous pourrions mettre en pleine lumière la constitution de l'objectivité s'accomplissant « au-delà de l'objectivité de l'objet ». Dans les pages qui suivent, nous commencerons tout d'abord par constater brièvement la proximité, tout du moins formelle, entre Levinas et de Husserl pour ce qui est de la notion d'objectivité. En effet, les deux philosophes ont ceci en commun qu'ils estiment que l'objectivité n'est pas atteinte par l'exclusion du subjectif, mais, bien au contraire, qu'elle ne s'établit, paradoxalement en apparence, qu'à partir du subjectif. Ensuite, nous établirons que la première forme d'objectivité se trouve dans le rapport du *langage* entre moi et autrui, où se produit la *distance* nécessaire pour la constitution ultérieure de l'objectivité. Dans cette étape, l'objectivité est entendue comme le *devenir-objet* de ce dont je jouis. En ce sens, la signification première de l'objectivité provient de l'œuvre de l'objectivation. Et puis, nous essayerons de montrer, dans notre cadre interprétatif du concept de *tiers*, que l'objectivation de l'objet *implique en elle-même* l'objectivité cette fois-ci entendue comme valable *pour tous*¹³. Basée sur l'objectivation, l'objectivité renvoie ainsi à la pluralité des autres. Enfin, notre dernière tâche consistera à élucider ce que Levinas appelle la « courbure » du monde objectif, en prêtant une attention particulière au

humanisme de l'autre homme » comme « humanisme matérialiste » : « Sublime matérialisme, soucieux du dessert. La nourriture n'est pas le carburant nécessaire à la machine humaine, la nourriture est repas. [...] Humanisme authentique, humanisme matérialiste. Les cœurs s'ouvrent très facilement [...] ; les porte-monnaie, plus difficilement. Ce qui s'ouvre le plus difficilement, ce sont les portes de nos propres maisons » (Emmanuel Levinas, « Judaïsme et révolution » (Lecture talmudique prononcée en 1969 au Xème Colloque des intellectuels juifs de langue française), in J. Halpérin et G. Lévitte (éd.), *Jeunesse et révolution dans la conscience juive : Données et débats*, PUF, 1972, repris in DSAS, p.16. Nous soulignons). Quelques pages plus loin, il fait état d'une phrase très significative, attribuée à Israël Salanter, rabbin lithuanien du 19ème siècle, à savoir que « les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi » (*ibid.*, p.20). Le matérialisme de l'éthique de Levinas, où la « faim » occupe une place privilégiée, tient à ce que celui-ci fait valoir pleinement la dimension matérielle de l'être humain, qui n'est rien d'autre que sa corporéité.

¹³ Ce n'est donc que faute de mieux que nous divisons des étapes de la constitution de l'objectivité. Nous le faisons tout de même à la faveur de l'intelligibilité de notre discussion. Comme nous le verrons plus tard, il s'agit d'ailleurs de la démarche lévinassienne de la troisième section de *Totalité et infini*.

caractère *temporellement ouvert* de celui-ci. Notre lecture permettra de voir que le monde objectif *n'est pas instauré une fois pour toutes*, c'est-à-dire qu'il ne s'achèvera jamais précisément dans la mesure où il est ouvert à l'« inépuisable futur de l'infini »¹⁴. Ainsi, le monde échappe foncièrement au registre du *définitif*, contre lequel Levinas ne cesse de lutter dès ses premiers écrits philosophiques¹⁵. L'ensemble de nos réflexions sur la constitution de l'objectivité chez Levinas nous mettra en mesure d'éclairer également la manière dont l'enseignement en vient à changer le rapport que j'entretenais avec le monde et les objets.

1. La constitution de l'objectivité à partir du subjectif

Levinas a beaucoup d'estime pour la conception husserlienne de l'objectivité, dont le grand apport consiste, d'après lui, à mettre en cause le modèle traditionnel de l'objectivité. On a l'habitude de penser que l'objectif signifie l'indépendance ou l'exclusion du subjectif. Mais c'est précisément de cette opposition simplifiée de l'objectif par rapport au subjectif que la conception phénoménologique de l'objectivité essaie de se délivrer, en affirmant que l'objectif n'est accessible qu'à partir du subjectif. Dans « La ruine de la représentation », Levinas déclare à cet égard que : « La phénoménologie husserlienne nous a appris non pas à projeter dans l'être des états de conscience, ni, encore moins, à réduire à états de conscience des structures objectives, mais à recourir à un domaine "subjectif plus objectif que toute objectivité". Elle a découvert ce domaine nouveau »¹⁶.

¹⁴ TI, 231.

¹⁵ Le définitif par excellence est, selon notre philosophe, celui de l'être auquel le moi est irrémisiblement rivé (cf. DE, 93 : « ... la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif »). C'est de là que dérivent à la fois le tragique de la mort inassumable et la fatalité de la naissance non-choisie. C'est dans les conférences au Collège philosophique, entre autres, « Le Temps et l'Autre » et « Pouvoirs et Origine », que Levinas entreprend d'aborder ces thèmes du point de vue du dépassement du définitif. Dans la même ligne de pensée, Levinas en vient à soutenir, dans *Totalité et infini*, que c'est le temps, comme la relation entre moi et autrui, qui vient défaire le définitif : « La distance à l'égard de l'être [...] se produit comme temps et comme conscience ou encore comme anticipation du possible. A travers cette distance du temps, le définitif n'est pas définitif, l'être tout en étant, n'est pas encore, demeure en suspens et peut, à tout instant, commencer » (TI, 313. Nous soulignons).

¹⁶ Emmanuel Levinas, « La ruine de la représentation », *art. cit.*, in EDE, p.182. Nous soulignons.

Afin d'examiner de plus près ce point, nous nous référerons aux *Méditations cartésiennes* pour esquisser de manière globale la constitution du monde objectif à partir du subjectif censé être « plus objectif que toute objectivité ».

Selon la cinquième *Méditation cartésienne*, le monde objectif veut dire le monde « existant pour chacun, accessible à chacun dans ses objets (für Jedermann daseiende, in ihren Objecten Jedermann zugängliche Welt) »¹⁷. Bref, être objectif, c'est être valable pour tout le monde. Cela ne revient pourtant pas à dire que le monde existe d'abord pour ensuite être jugé par tous comme valable. Que le monde soit objectivement valable signifie qu'il a pour son corrélat le subjectif qui le constitue comme tel. De la sorte, on n'atteint pas l'objectivité en vertu de l'abstention du subjectif. Or, si l'objectivité se traduit comme la validité pour *tout le monde*, il va de soi que la « subjectivité » constituant l'objectivité, ne doit pas être considérée comme un ego solitaire ou solipsiste, mais comme intersubjective. La question de l'objectivité et celle de l'intersubjectivité, ou encore, de la communauté des sujet au pluriel vont ainsi de pair.

Et pourtant, la phénoménologie transcendantale ne saurait se contenter de considérer tout simplement la communauté des sujets comme une donnée historique ou empirique ; elle se donne pour tâche d'en éclaircir la constitution à partir de la sphère primordiale de mon propre ego. Afin de parvenir à l'élucidation phénoménologique de la communauté de tous, il faudrait résoudre au préalable le problème de la constitution de l'*alter ego*. C'est ainsi que Husserl fait remarquer que c'est la théorie « *transcendantale de l'expérience de l'autre* » qui donnera « *les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif* »¹⁸. La constitution de l'objectivité s'appuie en dernière instance sur la sphère primordiale de mon propre ego, entendue comme la seule source transcendantale aussi bien de l'expérience de l'autre que de la validité au monde objectif. Bien que celui-ci ne soit évidemment pas un prolongement pur et simple de mon propre ego, l'objectivité ne saurait être accessible que depuis la sphère primordiale de mon ego qui constitue à titre transcendantal le monde objectif au lieu d'être une partie du monde.

Or, on peut effectivement relever des points communs que Levinas partage avec

¹⁷ CM, 123 ; tr. fr., 151.

¹⁸ CM, 124 ; tr. fr., 152.

Husserl. En reprenant la définition husserlienne de l'objectivité¹⁹, notre philosophe soutient que, bien loin d'être un résultat de l'exclusion du subjectif, l'objectivité est à interpréter comme appuyée à la « communauté humaine »²⁰. Qui plus est, de même que chez le phénoménologue allemand, la communauté, en tant que fond de l'objectivité, se rapporte à la relation entre moi et autrui, ou encore, à leur « as-sociation »²¹. La différence entre ces deux philosophes est accusée, quand il s'agit de savoir comment se fait cette « as-sociation » entre moi et autrui. D'après Levinas, l'« as-sociation » de deux personnes ne se produit pas sous la forme de la constitution à l'*alter ego*²² ; elle est un événement radicalement asymétrique où autrui se révèle à moi, tout en maintenant la différence indéracinable du « dénivellement de la transcendance »²³. Ainsi, ce qui compte pour Levinas, c'est d'élucider la constitution de l'objectivité au cœur même de « la courbure de l'espace intersubjectif »²⁴, dont la première flexion est précisément « la dimension de *hauteur*, où se présente Autrui »²⁵.

Le cadre formel de la conception lévinassienne de l'objectivité ayant été dévoilé, nous allons dès à présent retracer le chemin menant depuis la relation du duo éthique jusqu'à la constitution de l'objectivité.

¹⁹ TI, 231 : « Déjà Husserl a affirmé que l'objectivité de la pensée consiste dans le fait d'être valable pour tout le monde » (Nous soulignons).

²⁰ TI, 235.

²¹ TI, 103.

²² Après avoir fait référence à la détermination husserlienne de l'objectivité, Levinas fait remarquer ceci : « Mais chez Husserl, Autrui qui rend cette communication possible, se constitue d'abord pour une pensée monadique. [...] En posant la relation avec Autrui comme éthique, on surmonte une difficulté qui serait inévitable si la philosophie, contrairement à Descartes, partait d'un cogito qui se poserait d'une façon absolument indépendante d'Autrui » (TI, 231). Concernant ce point, dans son fameux article « Violence et métaphysique », Derrida avance, on le sait, que l'accès à l'altérité d'autrui doit passer par la forme primordiale de l'ego transcendantal (Jacques Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3 et n°4, 1964, repris in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, pp.180-188). Raoul Moati remet en question cette lecture critique de Derrida, en affirmant ceci : « [...] ce que Levinas reproche à la doctrine husserlienne n'est pas la prééminence de l'ego, mais la généralité d'une telle forme, entravant la possibilité d'établir une relation qui parte d'une immanence concrète à partir de laquelle seulement l'Autre parle – c'est-à-dire déploie son infinité *éthique* » (Raoul Moati, *Événements Nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, op. cit., pp.326-327. Nous soulignons. Les mises en italique émanent du texte cité).

²³ TI, 86.

²⁴ TI, 323. Nous soulignons.

²⁵ TI, 86.

2. La relation avec autrui comme l'objectivité première

La première étape de la constitution de l'objectivité consiste dans le dépassement de la *phénoménalité*, que nous avons déjà examiné au cours de notre lecture de la théorie de la jouissance. À présent, il nous appartient de mettre en lumière la manière dont le dépassement de la phénoménalité *modifie, du même coup, le rapport que le moi entretient avec le monde*, de façon à servir de base à l'instauration du monde objectif. Pour ce faire, il convient d'examiner de nouveau sur le dépassement de la phénoménalité.

1) L'équivocité du monde phénoménal

Le concept de phénomène désigne, on l'a vu, ce qui apparaît dans le monde de la jouissance où tout se rapporte et se soumet à l'égoïsme du moi. C'est afin de montrer ce qu'il en est du rapport entre le moi jouissant et le monde phénoménal, que Levinas se réfère à la figure platonicienne de Gygès, qui « voit ceux qui le regardent sans le voir et qui sait qu'il n'est pas vu »²⁶. Le moi jouissant en tant qu'être séparé s'assure de l'inviolabilité et de la solitude parfaites, dans la mesure où rien ne l'affecte et personne ne le concerne. Dès lors, le monde est pour lui « absolument silencieux »²⁷, et se réduit au « pur spectacle »²⁸, c'est-à-dire à l'objet pur et simple de la vision.

Cependant, d'après Levinas, le monde silencieux réduit au pur spectacle perd ce qu'il y a de stable : « [...] un monde absolument silencieux, dit-il, [...] serait an-archique, sans principe, sans commencement. La pensée ne se heurterait à rien de substantiel »²⁹. Le monde silencieux est un monde pour toujours hanté par la possibilité de douter de la certitude. Ce qui y apparaît « se dégraderait, au premier contact, en *apparence* et, dans ce sens, se tiendrait dans l'équivoque, dans le soupçon d'un malin génie »³⁰. À ce titre, le monde silencieux n'est rien d'autre que le monde *phénoménal*, au sens levinassien du terme, où la possibilité de la chute du phénomène au rang de l'apparence est «

²⁶ TI, 90.

²⁷ TI, 90.

²⁸ TI, 90.

²⁹ TI, 90. Nous soulignons.

³⁰ TI, 90.

constitutive de l'apparition comme telle »³¹. Le moi a beau se réfléchir à l'équivocité de ce qui lui apparaît, il ne parviendrait pas à arrêter la « descente vertigineuse »³² du doute. La tentative de se donner la certitude par la réflexion solitaire tombe en effet fatalement dans la régression à l'infini, dont la pensée solitaire ne saurait s'extraire. Ainsi, le caractère « an-archique » du monde silencieux tient au fait que le moi n'est pas capable de surmonter tout seul la possibilité du doute par rapport au monde.

L'équivocité inhérente au phénomène ne tient pas à la « confusion de deux notions, de deux substances ou de deux propriétés »³³, car la confusion entre deux choses porte sur *ce qui* apparaît, tandis que l'équivocité en question vise l'apparition *en tant que telle*. Elle n'est même pas la « confusion de l'être et du néant »³⁴. Le phénomène s'avère lui-même équivoque, précisément dans la mesure où il est à la fois plus que le rien et moins que l'être. Plus que le rien, parce qu'il m'est donné comme ce qui apparaît ; moins que l'être, parce qu'il n'a rien de substantiel. Nous sommes parvenu à la détermination levinassienne du phénomène que nous avons déjà observé plus haut : à savoir, la « manifestation en l'absence de l'être »³⁵, ou encore, la « réalité sans réalité »³⁶. L'équivocité du monde silencieux ne présuppose point le dualisme d'apparence et de réalité, ou encore, du non-vrai et du vrai, mais il vit dans le monisme purement phénoménal où seul existe le déploiement superficiel des apparitions.

2) Autrui comme principe du phénomène

Dès lors, comment l'équivocité constitutive du monde silencieux peut-elle être surmontée ? Comment se fait-il que le moi puisse trouver un point d'appui supportant le monde ambivalent de l'apparition ? Levinas répond à ces questions, en affirmant que :

« L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, précisément d'autrui à moi, événement originel de la signification »³⁷.

³¹ TI, 90-91. Nous soulignons.

³² TI, 94.

³³ TI, 91.

³⁴ TI, 91.

³⁵ TI, 194.

³⁶ TI, 60, 234.

³⁷ TI, 92.

C'est l'« Expression » d'autrui qui me permet de surmonter l'« ambivalence de l'apparition ». Bien loin de signifier l'extériorisation d'un état psychique, l'expression est, on l'a déjà vu, la manière dont autrui se présente à moi dans la relation du langage. Autrui me concerne, non pas à partir de ses attributs, ni d'un genre commun avec moi, mais selon lui-même et en lui-même : « il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il s'exprime »³⁸.

Or, si l'expression d'autrui me permet de dépasser l'instabilité du monde silencieux de l'apparition, cela ne veut pas dire qu'elle chasse une fois pour toutes l'ombre du monde, mais que c'est la présence d'autrui dans l'expression qui est seule capable d'arrêter les doutes que m'évoque le statut ambivalent du monde³⁹. C'est en ce sens que Levinas avance la thèse, selon laquelle « Autrui est principe du phénomène »⁴⁰. La présence d'autrui introduit pour la première fois un principe dans le monde an-archique. À ce titre, l'expression d'autrui est l'« événement originel de la signification », au sens où elle confère au phénomène une « orientation » et par là un « sens »⁴¹. Par rapport à la présence en soi d'autrui, « le monde s'oriente, c'est-à-dire prend une signification »⁴².

Autrui introduit ainsi une orientation dans le monde de telle façon que celui-ci devient le monde *sensé*, c'est-à-dire le monde à la fois *orienté* et ayant la *signification*. Cela signifie-t-il qu'autrui est une substance derrière le monde phénoménal et qu'il sert de principe de déduction dont émaneraient des êtres irréductibles au phénomène ? Mais cette interprétation est insoutenable, si elle présuppose indûment que l'expression d'autrui relève elle-même de l'ordre du phénomène, comme s'il n'existait qu'une différence de degrés entre la présence d'autrui et celle du phénomène. Dans ce cas-là, on ne saurait sortir du monde équivoque, car, même si autrui se présente à moi comme l'être-en-soi, il redeviendrait une *apparition* de cet être-en-soi, et ainsi de suite. Poser

³⁸ TI, 43.

³⁹ Levinas explique ce point à l'instar de la démarche cartésienne du doute hyperbolique dans les *Méditations* : « Le moi dans la négativité se manifestant par le doute, rompt la participation, mais ne trouve pas dans le *cogito* tout seul un arrêt. Ce n'est pas moi – c'est l'Autre, qui peut dire *oui*. » (TI, 94). Concernant l'interprétation lévinassienne à propos de l'arrêt du doute, nous renvoyons à l'étude de Jean-Luc Marion : Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II : Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, pp.43-47.

⁴⁰ TI, 92. Nous soulignons.

⁴¹ TI, 100.

⁴² TI, 100.

autrui en tant que principe du phénomène, ne consiste pas à le poser comme ce qui est encore caché à l'intérieur du monde phénoménal. À cet égard, Levinas précise ceci :

« L'être, la chose en soi n'est pas, par rapport au phénomène, le caché. [...] Poser la chose en soi comme cachée, reviendrait à supposer qu'elle est au phénomène ce que le phénomène est à l'apparence »⁴³.

On pourrait dire que, bien qu'il donne une orientation et un sens au phénomène, *autrui ne se présente pas au même titre que le phénomène*. Le mode de la présentation d'autrui, que Levinas appelle l'expression ou la révélation, doit se distinguer de celui du phénomène, dans la mesure où *autrui* oriente le monde et en donne l'orientation, tout en s'en retirant. La présence d'autrui est une « manifestation hors pair »⁴⁴ irréductible au phénomène. Le concept levinassien de visage désigne précisément cette façon singulière dont se présente *Autrui*⁴⁵.

En ce qui concerne l'orientation du monde par *autrui*, on n'a pas du tout besoin de supposer on ne sait quelle force mystique, qui lui permettrait d'ordonner le monde tout en s'en retirant. Levinas soutient exactement le contraire : à savoir que l'expression d'autrui « désensorcelle »⁴⁶ l'équivocité inhérente au monde phénoménal, de telle façon que le moi reçoit le phénomène comme orienté et sensé. L'orientation du monde

⁴³ TI, 198.

⁴⁴ TI, 198. Nous soulignons.

⁴⁵ Concernant l'irréductibilité de la manifestation d'autrui au phénomène, voir, TI, 221 : « Ce que nous appelons visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données, toujours suspectes de quelque supercherie, toujours possiblement rêvées » (Nous soulignons).

⁴⁶ TI, 100. Nous soulignons. Il serait intéressant de noter que le terme « désensorceler », qui ne manque pas de nous rappeler la fameuse « Entzauberung der Welt » – qu'on rend habituellement en français par « désenchantement » – de Max Weber, est la notion clef des écrits de Levinas portant sur le judaïsme et, en particulier, sur l'éducation juive. Dans sa conférence qu'il avait prononcée en 1957 à l'Abbaye Tioumliline au Maroc au cours des journées internationales d'étude sur l'éducation, Levinas relève d'abord que « le but de l'éducation consiste à instituer un rapport entre l'homme et la sainteté de Dieu et à maintenir l'homme dans ce rapport », pour ensuite soutenir avec force que le rapport à établir entre l'homme et Dieu ne se conçoit pas, selon le judaïsme, en termes de « numineux » ni de « sacré », ni d'« enthousiasme » : car, poursuit-il, le judaïsme, qui « a désensorcelé le monde », consiste à lutter contre « tout retour offensif de ces formes d'élévation humaine » pour les dénoncer comme « l'essence de l'idolâtrie » (Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », *art. cit.*, pp.31-32). On pourrait dire que cette thématique est, chez Levinas, un point de confluence où se croisent le concept philosophique d'enseignement et l'enseignement thématiqué dans sa théorie relative à l'éducation juive.

s'effectue au niveau de ce qui m'apparaît, qu'on ne doit pas confondre avec la présence unique en son genre d'autrui.

3) *La générosité*

Or, c'est en termes de *don* que Levinas décrit le dépassement de la phénoménalité à travers l'expression d'autrui. C'est-à-dire que cette dernière fait en sorte que le moi reçoive le phénomène comme *donné* par autrui. La réception du phénomène en tant que *donné* consiste à mettre le phénomène dans la relation avec autrui, de sorte qu'elle implique déjà la *dépossession* de ce dont je jouis, voire, du monde entièrement offert à la jouissance. Il en découle qu'à la réception du *donné* correspond le *don* de ma part : « Reconnaître Autrui, écrit Levinas – c'est donner »⁴⁷.

Dans la présence d'autrui qui s'exprime, on peut ainsi reconnaître le don dans un double sens : à savoir que le don signifie à la fois la dépossession du monde de la jouissance et la réception du phénomène comme ce qui m'est donné et fixé par autrui. La dépossession du monde et la réception du phénomène comme donné par autrui sont comme la double face d'une même pièce. Je donne mon monde à autrui au sens de le déposséder et, corrélativement, autrui me donne le phénomène en orientant le monde. Ainsi, c'est à travers la relation avec autrui que le monde *devient autre chose que ce qu'il est pour moi*. C'est précisément dans la mesure où l'expression d'autrui ne manque pas de modifier mon rapport au monde que, recevoir le phénomène comme *donné* par autrui, revient à le recevoir comme *enseigné* : « Recevoir, écrit Levinas, le donné, c'est déjà le recevoir comme enseigné – comme expression d'Autrui »⁴⁸.

Recevoir le phénomène comme donné et enseigné par autrui, revient ainsi à le recevoir comme ce qui ne se soumet plus à ma possession exclusive dans la jouissance. En introduisant le terme « générosité », Levinas précise ce point :

« C'est dans la générosité que le monde possédé par moi – monde offert à la jouissance – est aperçu d'un point de vue indépendant de la position égoïste. L'"objectif" n'est pas simplement objet d'une impassible contemplation. Ou plutôt la contemplation impassible se définit par le don, par l'abolition de la propriété

⁴⁷ TI, 73.

⁴⁸ TI, 92.

inaliénable »⁴⁹.

D'après cette citation, la générosité, qui ne se confond pas avec une qualité personnelle, permet au moi d'apercevoir le monde de la jouissance « d'un point de vue indépendant de la position égoïste ». Il en découle que c'est la générosité qui n'est rien de moins que la condition première de l'objectivité. Si l'objectivité surgit de ma générosité, c'est parce que celle-ci instaure précisément la *distance* nécessaire pour que je puisse voir quelque chose comme objet. Ce qui est objectif est défini comme ce qui se pose devant moi en tant qu'ob-jet, c'est-à-dire comme ce qui résulte de l'objectivation dépossédante de ce qui m'avait été offert dans la jouissance.

À partir de là on voit que l'objectivité dérive, non pas de l'abstention de toute œuvre subjective, mais du mouvement pour ainsi dire « subjectif », allant de moi à autrui sous la forme de ma générosité envers celui-ci : « Objectivité, dit Levinas, coïncide avec abolition de la propriété inaliénable – ce qui suppose l'épiphanie de l'Autre »⁵⁰. Recevoir le phénomène comme donné et enseigné, consiste à le recevoir en tant qu'objet délivré de mon point de vue égoïste et solitaire. En ce sens, le « désintéressement initial »⁵¹ du moi va de pair avec le surgissement de l'objectivité même de l'objet ⁵².

3. Langage et objectivité

Compte tenu du fait que le rapport entre moi et autrui est le *langage*, recevoir le phénomène en tant qu'objet donné par autrui, consiste à le recevoir comme *thème* dont *nous* – à savoir, moi et autrui – pouvons *parler*. En ce qui concerne le lien indissociable

⁴⁹ TI, 73. Nous soulignons.

⁵⁰ TI, 73.

⁵¹ TI, 73.

⁵² Levinas fait remarquer que, dire que l'objectivité ne découle pas d'une contemplation impassible, ce n'est pas dire qu'elle dérive, comme le dirait Heidegger, de la « finalité de notre comportement pratique » (TI, 95) dont elle ne serait qu'un résidu. En effet, selon notre philosophe, la finalité pratique renvoie à la jouissance, entendue comme un « aboutissement par rapport auquel les êtres prennent ou perdent leur signification de moyens selon qu'ils se placent sur la voie à elle ou s'en écartent » (TI, 96). Sur ce point, nous renvoyons à une belle analyse de Alexander Schnell : Alexander Schnell, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, op. cit., pp.81-94.

entre l'objectivité et le langage, Levinas précise ceci :

« Elle [l'objectivité] se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde. Cette *proposition* se tient entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité »⁵³.

Au moins deux choses peuvent être dégagées de cet extrait. Premièrement, l'objectivité « se *pose* » dans un « discours » entendu comme « *entre-tien* », parce que celui-ci « *propose* le monde ». Deuxièmement, cette proposition, consistant à poser le monde devant moi par le langage, se tient « entre deux points » qui demeurent séparés l'un de l'autre. Quelques réflexions plus minutieuses sont requises respectivement à propos de ces deux points.

1) *Le signe*

Si l'objectivité « se *pose* dans un discours », ce n'est pas parce que le langage est lui-même déjà objectif, en tant que système de signes dont tout le monde peut se servir comme instrument de communication. C'est l'inverse qui advient, à savoir que c'est dans l'expression d'autrui que le langage peut seulement se constituer en tant que système des signes ; et ceci, dans la mesure où la fonction révélatrice du langage (parler à quelqu'un) est une condition nécessaire de sa fonction de thématization (parler *de* quelque chose)⁵⁴. Il relève à cet égard que :

« Cette relation [la relation entre l'interlocuteur et moi] est déjà nécessaire pour qu'une donnée apparaisse comme signe, comme signe signalant un parleur quel que soit le signifié de ce signe et fût-il à jamais indéchiffrable. Et il faut que le donné fonctionne comme signe pour qu'il soit seulement donné »⁵⁵.

Nous avons vu plus haut que le donné est un phénomène orienté par autrui. L'orientation du phénomène ne se fait que par le langage, si bien que, comme cela est

⁵³ TI, 97.

⁵⁴ « C'est dans cette révélation que le langage, comme système des signes, peut seulement se constituer » (TI, 70).

⁵⁵ TI, 93. Nous soulignons.

dit dans la citation, le donné ne devient ce qu'il est qu'à condition qu'il fonctionne comme « signe », ou encore, en tant que thème dont nous pouvons parler. Or, cette citation montre également que la relation du langage entre moi et autrui n'est rien d'autre que la condition nécessaire pour que le donné puisse apparaître comme signe. C'est en ce sens seulement que le langage est, au fond, la condition ultime de l'objectivité de l'objet comme tel.

Et pourtant, lorsque le donné apparaît en tant que signe, il ne s'agit pas d'un signe qui, indépendamment des interlocuteurs, se place dans le système des signes préétabli en soi, mais d'un signe *émis par quelqu'un*, c'est-à-dire d'un signe « signalant un paroleur ». Le signe manifeste « le signifiant, l'émetteur du signe »⁵⁶, sans quoi le rapport entre le signe et le signifié se répéterait à l'infini. Le signe émis par la parole signale l'émetteur du signe, et ceci, non pas de la même manière que le signe renvoie à son signifié. En effet, le rapport du signe et du signifié ne porte que sur l'objet qu'il désigne, tandis que le signifiant qui émet le signe se retire de la dimension de l'objet, tout en assistant au signe qu'il délivre. La présence du signifiant, qui consiste à « porter secours au signe émis »⁵⁷, se distingue ainsi de la manifestation du phénomène comme signe. Malgré l'assistance qu'il apporte au signe émis, le signifiant se dérobe ainsi à l'enchaînement indéfini du renvoi du signe au signifié, et c'est cette place exceptionnelle du signifiant qui lui permet d'orienter le sens du signe. La relation du langage m'invite ainsi à entrer dans le monde *sensé* en un double sens (avoir le *sens* et être *orienté*), où l'objet devient un thème commun dont, moi et autrui, nous pouvons parler.

2) *Le communicable*

La deuxième remarque consiste à affirmer que l'objectivité n'est pas constituée pour supprimer la différence des termes associés dans le langage. En pro-posant le monde, le discours se tient « entre deux points qui ne constituent pas de système, de cosmos, de totalité ». Il s'agit pour nous de clarifier l'idée que, dans le langage, l'écart entre les interlocuteurs s'accuse plutôt que de s'effacer. Levinas précise à cet égard que :

⁵⁶ TI, 97.

⁵⁷ TI, 92.

« Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs, la révélation de l'Autre à moi. Autrement dit, le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, où doit seulement se constituer le plan commun. Il se place dans cette transcendance »⁵⁸.

Selon cet extrait, le langage suppose la séparation entre les interlocuteurs, c'est-à-dire le manque de la « communauté » entre eux. Ce qui revient à énoncer que le langage ne saurait commencer sans la distance creusée par la séparation entre les interlocuteurs. Dès lors s'élève la question de savoir quel est le plan commun que le langage peut constituer. Face à cette question, Levinas fait remarquer clairement que le langage « jette les bases d'une possession en commun »⁵⁹ du monde qu'il propose et thématise : « Parler, précise-t-il, c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs »⁶⁰. En tant que proposé et thématisé, le monde n'est plus ce qu'il est dans la jouissance où tout est à ma disposition, pour devenir « le communicable »⁶¹. Le langage ainsi permet l'« entrée des choses dans un éther nouveau »⁶², où je peux les mettre dans une autre perspective que la mienne, de telle sorte qu'elles deviennent communicables. Le plan commun établi par le langage porte ainsi sur ce qui est proposé et thématisé par celui-ci. Le langage établit ainsi une *communauté* entre les interlocuteurs au niveau du monde des choses, tout en maintenant la *séparation* entre eux.

Nous avons jusqu'ici essayé d'éclaircir en quel sens le rapport entre moi et autrui est la base de la constitution de l'objectivité. La relation duelle du langage permet au moi de recevoir le phénomène, foncièrement équivoque en lui-même, comme ce qui est *donné* et *enseigné* par autrui, c'est-à-dire en tant qu'*objet thématisé*. L'objectivité première renvoie à l'événement de l'objectivation du phénomène, où celui-ci se pose devant moi en tant qu'ob-jet. À cette objectivation correspond ma *générosité* envers

⁵⁸ TI, 70-71.

⁵⁹ TI, 74.

⁶⁰ TI, 74.

⁶¹ TI, 74.

⁶² TI, 189.

autrui, consistant à *modifier* mon rapport au monde sous la forme de la *dépossession* de celui-ci.

Dès lors, comment se fait-il que l'objectivité au sens d'être valable *pour tous* se constitue à partir du rapport duel entre moi et autrui ?

4. L'objectivité et le tiers comme l'humanité tout entière

1) Autrui et les autres

Il nous semble que Levinas prétend que l'élucidation de la constitution de l'objectivité dans la relation *duelle* entre moi et autrui résoudrait *du même coup* le problème de l'objectivité entendu comme valable *pour tous*. La démarche lévinassienne de la troisième partie de *Totalité et infini* en témoigne : à savoir qu'avant de mettre en scène la pluralité des autres dans le chapitre intitulé « Autrui et les Autres », Levinas soutient déjà que « [l]e mot qui désigne les choses atteste leur partage entre moi et les autres »⁶³. Le fait que le philosophe prenne en considération la pluralité des autres avant la thématization de la problématique du tiers nous paraît d'autant plus curieux que, juste après ce passage, il fait remarquer que le partage des choses au moyen de la désignation consiste à les faire entrer « dans la sphère de l'autre »⁶⁴. Tout porte à croire que l'auteur de *Totalité et infini* passe indûment sous silence la différence entre autrui au singulier et les autres au pluriel.

Mais il n'est pas gratuit ni arbitraire que Levinas ne se pose pas dans *Totalité et infini* le problème du *passage* de l'objectivité entre *deux personnes* à celle valable *pour tous*. En effet, d'après lui, l'objectivité instaurée dans la relation *duelle* implique d'ores et déjà l'objectivité *pour tous*. S'il en est ainsi, l'objectivité ne se constitue pas *d'abord* dans la relation entre moi et autrui pour *ensuite* élargir sa portée de validité au fur et à mesure de l'entrée des autres personnes dans cette relation. Pourquoi et comment se fait-il que les deux objectivités se confondent l'une avec l'autre ? Selon nous, c'est la notion de *tiers* dans *Totalité et infini* qui nous permet d'y répondre : elle fait le pont entre la singularité d'autrui et la pluralité des autres, si bien que l'objectivité pour deux équivaut à celle pour tous. C'est sous cet angle que nous allons interpréter le chapitre

⁶³ TI, 230. Nous soulignons.

⁶⁴ TI, 230. Nous soulignons.

consacré au tiers dans *Totalité et infini*.

2) *L'assistance du tiers à la présence d'autrui*

Tout au début de ce chapitre, Levinas fait remarquer que l'expression d'autrui ne me donne pas seulement le phénomène comme *donné*, mais qu'elle m'amène *au-dessus du donné* :

« La présentation du visage – l'expression – ne dévoile pas un monde intérieur, préalablement fermé, ajoutant ainsi une nouvelle région à comprendre ou à prendre. Elle m'appelle, au contraire, au-dessus du donné que la parole met déjà en commun entre nous »⁶⁵.

Nous avons vu que c'est grâce à l'« expression » d'autrui que le phénomène se met « en commun entre nous » à titre de donné. Mais si le donné se tenait strictement « entre nous », il ne déboucherait pas sur l'objectivité pour tous, puisque « nous » sommes séparés des autres. Et pourtant, d'après cette citation, la « présentation du visage » comme l'« expression » « m'appelle [...] au-dessus du donné ». Quel est l'appel à l'au-dessus du donné, qui résonne dans l'expression d'autrui ? Quelques lignes plus loin, Levinas précise à ce propos que :

« Tout ce qui se passe ici "entre nous" regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public, même si je m'en sépare en recherchant avec l'interlocuteur la complicité d'une relation privée et une clandestinité »⁶⁶.

Si la présentation du visage m'appelle au-dessus du donné, c'est, selon cet extrait, que le visage « se place en plein jour de l'ordre public ». Autant dire que « tout le monde » assiste à tout ce qui se passe « entre nous », même si je ne fais face effectivement qu'à une seule autre personne. Ce que Levinas dénomme le *tiers*, est exactement le « tout le monde » qui assiste à la présence d'autrui. Dans *Totalité et infini*, le tiers signifie ainsi

⁶⁵ TI, 233. Nous soulignons.

⁶⁶ TI, 234.

plus qu'une troisième personne, et ce, à la différence d'*Autrement qu'être* où ce terme veut dire « autre que prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre »⁶⁷. On peut aller plus loin et dire que, en un certain sens, le tiers est conçu comme plus abstrait qu'une troisième personne, au point de renvoyer à l'ensemble des autres hommes, c'est-à-dire à l'*humanité*. En effet, Levinas écrit ceci :

« Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice. Non pas qu'il ait visage d'abord et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice. L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité »⁶⁸.

Que le rapport entre moi et autrui implique en lui-même l'ordre public, s'exprime ici par la formule, selon laquelle le « tiers me regarde dans les yeux d'autrui ». Dès lors que le regard du tiers est *co-présent* au regard d'autrui qui me vise, il n'y a, a priori, aucune place pour parler d'un passage ou d'un élargissement du rapport duel au rapport pluriel. Il serait donc erroné d'énoncer que le tiers se présente par l'intermédiaire du regard d'autrui, comme si ce regard jouait un rôle d'image, de signe ou de symbole, consistant à renvoyer à autre chose qu'à soi. Dire que le tiers assiste à la présence d'autrui, revient à formuler qu'il intervient dans la relation entre moi et autrui sans aucune médiation. En somme, en tant que « figure transcendantale », le tiers est constitutif de la présence d'autrui comme tel⁶⁹.

3) Le tiers comme l'humanité

Une fois ceci établi, la citation ci-dessus affirme clairement que le tiers équivaut à l'« humanité ». Quelques lignes plus loin, Levinas relève en effet que le visage d'autrui

⁶⁷ AE, 245. Sur la distinction conceptuelle du tiers entre les deux ouvrages majeurs de Levinas, voir : Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.237-242.

⁶⁸ TI, 234.

⁶⁹ László Tengelyi, « La figure transcendantale du Tiers », in László Tengelyi, *L'expérience retrouvée : Essais philosophiques I*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.197). Selon le même point de vue, Alexander Schnell fait remarquer que, chez Husserl, la constitution du monde objectif auquel correspond la communauté des « monades » relève des *degrés supérieurs* de l'analyse intentionnelle, tandis que Levinas fait valoir le rapport *sans médiation aucune* entre le moi, autrui indissociable avec le tiers et le monde (Alexander Schnell, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, op. cit., p.87) .

« atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent »⁷⁰. Que le concept de tiers fasse corps avec l'humanité tout entière peut sans doute expliquer la raison pour laquelle, à notre connaissance, Levinas emploie le terme « tiers » toujours au singulier dans *Totalité et infini*. Ce concept ne permet pas de distinguer *un tiers des tiers*, dans la mesure où il ne fait qu'un avec « toute l'humanité qui nous regarde »⁷¹. En tout état de cause, le tiers en tant qu'humanité ne cesse d'être présent – voire, de me *hanter*⁷² – dans le visage d'autrui, si bien que le donné que je reçois de l'expression d'autrui ne saurait rester « entre nous ». La présentation du visage implique ainsi en elle-même un appel qui m'oblige à tenir compte de l'humanité tout entière.

Afin d'examiner de plus près le statut du tiers en tant qu'humanité, il faudrait prendre garde à ne pas le confondre hâtivement avec les « hommes » qui se juxtaposent dans le monde, ni avec le concept d'« homme ».

Si l'« humanité tout entière » ne se réduit pas à l'ensemble des hommes habitant dans le monde, c'est qu'elle ne relève en aucune façon du registre de ce qui est intramondain. Il nous semble qu'ici comme ailleurs, Levinas se tient, tout du moins formellement, près de Husserl⁷³. Chez ce dernier, le terme « homme » est entendu comme « *une existence réciproque de l'un pour l'autre* », de telle manière que l'« homme » s'oppose à l'ego transcendantal où se constitue seulement la signification de l'existence réciproque. L'« homme » n'est, pour le phénoménologue allemand, qu'un résultat de ce qu'il appelle l'« assimilation objectivante (*objektivierende Gleichstellung*) », c'est-à-dire de l'œuvre de l'ego transcendantal, consistant à « place[r] mon être et celui de tous les autres sur le même plan ». Par conséquent, ce n'est que dans l'analyse

⁷⁰ TI, 235.

⁷¹ TI, 234.

⁷² Nous nous proposons d'employer ici le verbe « hanter », parce que le tiers annonce sa présence, même s'il n'y a pas d'autres personnes dans une relation actuelle entre moi et autrui. Dans son commentaire éclairant sur la description de la justice dans *Autrement qu'être* (AE, 245-253), Gérard Bensussan fait l'usage de l'expression très suggestive de « spectralité des tiers » (Gérard Bensussan, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008, p.35), destinée à désigner non seulement la pluralité *des tiers*, mais aussi « quelque chose comme une très inquiétante étrangeté, peut-être une menace, qui tient à ce que, dans l'absence même de tout visage, les tiers exigent une comparaison » (*ibid.*, p.35). Abstraction faite de la différence du concept de justice entre les deux œuvres majeures de Levinas, la spectralité des tiers vaut non seulement pour *Autrement qu'être*, mais aussi pour *Totalité et infini*, dans la mesure où, dans l'un comme dans l'autre, les tiers me concernent à titre d'humanité tout entière même leur absence empirique dans le duo éthique entre moi et autrui.

⁷³ Cf. CM, 157-158 ; tr. fr., 209-210.

des *degrés supérieurs* que l'homme intramondain prend sens. *Mutatis mutandis*, il en est de même chez Levinas. Si le tiers n'est pas identifié à l'ensemble des hommes dans le monde, c'est parce qu'il est constitutif de la présence même d'autrui, cette dernière se distinguant radicalement de ce qui apparaît dans le monde. Aussi l'humanité en tant qu'équivalent du tiers ne doit-elle pas être confondue avec l'ensemble des hommes habitant dans le monde. Bien au contraire, étant donné que la présence du tiers fait corps avec celle d'autrui, la relation entre moi et le tiers doit être qualifiée d'asymétrique, tout comme l'est celle entre moi et autrui. Ainsi, le tiers *consacre* le dénivellement de la transcendance de l'Autre par rapport au Même, au lieu de l'annuler.

L'humanité en question ne s'identifie pas non plus au concept d'« homme ». Il n'est pas question de subsumer les individus sous un concept commun. S'il en était ainsi, autrui auquel je fais face ne serait qu'une espèce du genre, de sorte qu'il se présenterait à moi, non pas à partir de lui-même, mais par l'intermédiaire de l'unité du concept. Levinas relève à cet égard que l'humanité qui s'exprime dans les yeux d'autrui s'oppose radicalement à « la conception de l'humanité unie par la ressemblance »⁷⁴.

Ce qu'entend Levinas par l'humanité, c'est « le fait originel de la fraternité »⁷⁵, *qui n'est mis à jour qu'à partir de la relation du face-à-face entre moi et autrui*. En ce sens, la dimension communautaire désignée par le terme « humanité » ou « fraternité » est tributaire du duo éthique, de sorte qu'elle ne se réduit pas à une communauté historiquement donnée à l'intérieur de laquelle l'on rencontrerait les autres. Nous y reviendrons plus tard. Mais il ne serait pas exact d'insister uniquement sur la dépendance du tiers par rapport à la relation duelle entre moi et autrui. L'assistance du tiers joue à son tour le rôle non moins important de m'interdire de rester dans l'intimité d'entre-nous, c'est-à-dire d'en exclure d'autres personnes éventuellement à venir. L'assistance du tiers à la présence d'autrui fait en sorte que je accueille, non seulement autrui, mais aussi d'autres personnes, qu'elles soient à présent là ou non. En d'autres termes, c'est grâce à l'assistance du tiers que je apprend à *dire « vous » aux autres qui me concerneraient*⁷⁶. Conceptuellement distingué d'une troisième personne pure et

⁷⁴ TI, 236.

⁷⁵ TI, 235.

⁷⁶ Nous faisons allusion à une expression attribuée à Franz Rosenzweig, dont Levinas fait état dans son commentaire sur ce penseur allemand. À propos de la conception rosenzweigienne de la communauté comme le Royaume de Dieu, Levinas écrit ceci : « On pourrait dire que la

simple, le tiers constitue la condition nécessaire pour que je puisse restituer un visage aux autres. Dès lors, il ne serait sans doute pas inexact de dire que l'humanité du tiers fonctionne tout à la fois comme le principe de *singularisation* des autres, grâce auquel ceux-ci pourraient se présenter à moi dans leur singularité propre à chacun et comme le principe de *justice*, consistant à *orienter* la façon dont je me rapporte à autrui, en m'incitant à prendre en considération d'autres personnes qui peuvent me concerner.

Faisons brièvement le point. Nous en sommes arrivé à comprendre que la présentation du visage d'autrui à moi implique déjà en elle-même la dimension communautaire du tiers qui y assiste à titre d'humanité entière. Levinas appelle la communauté instaurée à partir du rapport entre moi et autrui « communauté humaine »⁷⁷ ou « communauté fraternelle »⁷⁸. Elle n'annule pas, mais exige le pluralisme non-numérique consistant à maintenir l'asymétrie fondamentale qui préside à la relation entre moi, autrui et les autres. La communauté humaine est donc *essentiellement* marquée et orientée par la *courbure* de l'asymétrie entre moi et autrui, c'est-à-dire par mon « orientation inévitable vers "Autrui" »⁷⁹. Si Levinas n'a pas besoin de parler du passage de l'objectivité pour deux à celle valable pour tous, c'est du fait que le rapport duel entre moi et autrui fait corps avec la communauté humaine à laquelle appartiennent d'autres personnes. Il affirme donc que, « [c]onnaître objectivement », c'est « constituer ma pensée de telle manière qu'elle contienne déjà une référence à la pensée des autres », si bien que « [c]e que je communique [...] se constitue d'ores et déjà en fonction des autres »⁸⁰.

Il convient de préciser davantage comment l'objectivité valable pour tous se constitue à partir de la relation du face-à-face. Il importe ici d'insister préalablement sur

dimension de l'avenir indique, pour lui [Rosenzweig], une relation avec la rédemption ou avec l'Eternité. L'Eternité, à son tour, n'est pas la disparition du "singulier" dans son idée générale, mais la possibilité pour toute la créature de dire "nous", ou, plus exactement, comme Rosenzweig l'exprime, c'est "le fait que le *Moi* apprend à dire *toi* à un *lui*" » (Emmanuel Levinas, « "Entre deux mondes" (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig) » (Conférence prononcée le 27 septembre 1959 au 2^{ème} Colloque des Intellectuels Juifs de langue française), in *La Conscience Juive : Données et débats*, Paris, PUF, 1963, repris, sous le titre de « "Entre deux mondes" (La voie de Franz Rosenzweig) », in DL, pp.287-288).

⁷⁷ TI, 235.

⁷⁸ TI, 236.

⁷⁹ TI, 237.

⁸⁰ TI, 231.

le caractère *ouvert* de ce que Levinas qualifie de « communauté humaine », dont découlerait corrélativement le caractère essentiellement *inachevé* du monde objectif, qui fait en sorte que l'objectivité ne soit pas constituée une fois pour toutes, mais qu'elle ait besoin d'être *continuellement renouvelée*. Pour le montrer, il importe de faire ressortir la signification temporelle de la distance, creusée par la présence d'autrui, entre moi et le monde.

5. L'inachèvement du monde

1) *La distance et l'objectivation*

Nous avons vu précédemment que le rapport du langage met en cause ma possession exclusive du monde, pour creuser la *distance* entre moi et le monde. Cette dernière a été entendue comme la condition première de l'objectivité, en ce sens qu'elle me permet seulement de regarder le monde à distance, indépendamment de mon point de vue égoïste.

Or, ladite distance ne se réduit pas à l'intervalle spatial dans l'espace éclairé conforme à la vision⁸¹. La vision réunit en effet ses extrémités par le biais de l'espace même qui les sépare, tandis que la distance nécessaire à l'objectivité consiste à faire apparaître l'extériorité du monde à partir de celle d'autrui. Ainsi, « la "distance" à l'égard de l'objet dépasse [...] sa signification spatiale »⁸².

Afin de décrire plus rigoureusement la distance en question, citons le passage suivant :

« L'objectivation se produit dans l'œuvre même du langage où le sujet se détache des choses possédées comme s'il survolait sa propre existence, comme s'il en était détaché, comme si l'existence qu'il existe ne lui était pas encore complètement arrivée. Distance plus radicale que toute distance au monde »⁸³.

Quelques observations découlent de cette citation.

⁸¹ Cf. TI, 206-209.

⁸² TI, 230.

⁸³ TI, 230.

a) La distance à soi

Premièrement, Levinas fait ressortir le lien entre l'objectivation et la distance prise à soi-même. La révélation de l'extériorité d'autrui ne crée pas seulement la distance envers le monde, elle me met à l'écart par rapport à moi-même. Autrement dit, le détachement des choses et du monde exclusivement possédés par le moi jouissant ne manque pas d'arracher le moi à lui-même. Le moi se détache de lui-même, « comme s'il survolait sa propre existence, comme s'il en était détaché ». Nous avons déjà laissé entendre ce détachement du moi à l'égard de lui-même lorsque nous avons examiné l'épreuve de la mise en question de ma spontanéité naïve par la présence enseignante d'autrui. Bien loin d'être une réflexion psychologique sur soi, cette épreuve de la mise en question consiste ainsi à me mettre en mesure de prendre conscience de ma propre naïveté comme façon d'être dans le monde de la jouissance et, par-là, de sortir du statut phénoménal de mon existence. Ainsi, l'entrée dans le rapport éthique avec autrui me permet de prendre conscience que mon existence ou ma « dernière réalité »⁸⁴ ne m'est *pas encore* arrivée.

b) La distance du temps

Deuxièmement, la dernière phrase de cette citation affirme que la distance à l'égard de soi-même est une distance « plus radicale que toute distance au monde ». D'où vient cette radicalité de la distance creusée à l'intérieur de mon être ? Poursuivons la lecture du texte de Levinas. Juste après cet extrait, il écrit ceci :

« Pour que la distance objective se creuse, il faut que tout en étant dans l'être, le sujet n'y soit pas encore ; que dans un certain sens il ne soit pas encore né – qu'il ne soit pas dans la nature. Si le sujet capable d'objectivité n'est pas encore complètement, ce "pas encore", cet état de puissance par rapport à l'acte, ne désigne pas un moins que l'être, mais le temps »⁸⁵.

La radicalité de la distance prise par rapport à mon propre être ne tient pas seulement à

⁸⁴ TI, 194.

⁸⁵ TI, 230.

ce que cette distance se produit à l'intérieur de mon être, tandis que la « distance objective », c'est-à-dire la distance dérivée de l'objectivation, s'oriente vers le monde extérieur. Le détachement du sujet de sa propre existence renvoie à la distance *du temps*, qui fait en sorte que, tout en étant dans l'être, le sujet « n'y soit pas encore né ». Autrement dit, aux antipodes de la « nature » inerte qui ne peut être née qu'une fois pour toutes, le sujet n'a pas, dans un certain sens, de date *définitive* de naissance. Que le sujet ne soit pas encore né signifie exactement que le *temps* lui est ouvert sous les espèces du « pas-encore ». Et cette notion de temps en tant que « pas-encore » est une condition nécessaire pour que le sujet se constitue en tant qu'être « capable d'objectivité ».

c) La temporalité du sujet

Troisièmement, le sujet capable d'objectivité renvoie à la temporalité même du sujet, de même que la distance objective, à la distance du temps. À cet égard, Levinas relève effectivement que :

« La conscience de l'objet –la thématization – repose sur la distance à l'égard de soi qui ne peut être que temps ; ou si l'on préfère il repose sur la conscience de soi à condition qu'on reconnaisse comme "temps" la "distance de soi à soi", dans la conscience de soi »⁸⁶.

Il conviendrait de faire remarquer ici que le caractère temporel du sujet ne revient pas à tenir celui-ci pour origine du temps, comme si le temps relevait du pouvoir de la constitution du sujet. Le pas-encore du temps n'est pas mesuré non plus à l'être, comme s'il était « un moins que l'être » au sens d'une puissance attendant son actualisation. Si le temps désigne un pas-encore en dehors du registre du pouvoir du sujet et de l'être, ce n'est que dans la mesure où il s'ouvre dans et par la relation même avec l'Autre : « Seulement, écrit Levinas, le temps ne peut désigner un "pas encore" qui ne soit pas cependant un "moindre être" [...] que comme inépuisable futur de l'infini, c'est-à-dire comme ce qui se produit dans la relation même du langage »⁸⁷. Ainsi, le caractère

⁸⁶ TI, 230-231.

⁸⁷ TI, 231.

temporellement in-définitif du sujet repose en dernier lieu sur « ce qui se produit dans la relation même du langage », c'est-à-dire sur la relation avec autrui. Et ce, parce qu'autrui, en tant qu'infini, ne cesse d'échapper aussi bien à la réminiscence qu'à l'anticipation – elles sont la forme temporelle de la récupération d'autrui au présent – pour faire surgir l'« inépuisable futur » du temps. On pourrait dire que le sujet capable d'objectivité se qualifie de temporel, uniquement dans la mesure où il s'expose au temps ouvert par l'accueil d'autrui, et non projeté par le pouvoir du sujet tout seul.

2) La temporalité de la constitution de l'objectivité

Le lien entre l'objectivité et le sujet temporel nous permet de mettre en relief la temporalité qui préside à la constitution même de l'objectivité ; et ceci concerne aussi bien la relation interpersonnelle constituant l'objectivité que le monde constitué comme valable pour tous.

S'agissant du côté du constituant, le sujet temporel capable d'objectivité fait apparaître le caractère temporellement ouvert de ce que Levinas a appelé la communauté « humaine » ou « fraternelle ». Comme nous l'avons vu plus haut, la communauté humaine se noue autour de la co-présence d'autrui et du tiers. En tant qu'équivalent de l'humanité tout entière, le tiers m'interdit de rester dans une intimité d'entre-nous. Ce qui revient à dire que l'assistance du tiers dans la présence d'autrui me permet d'accueillir éventuellement d'autres personnes dans la relation que j'entretiens avec autrui, qu'elles y soient actuellement présentes ou non. Si Levinas affirme que le pas-encore de la distance temporelle à l'égard de soi-même se fait jour dans ma relation avec autrui (et *le tiers* en tant qu'humanité toute entière), c'est du fait que celle-ci me fait confronter à l'ouverture temporelle de la communauté humaine, dont l'essence consiste à *se renouveler continuellement en fonction de l'entrée d'autres personnes dans la relation du duo éthique*⁸⁸. À partir de là on voit que le caractère foncièrement

⁸⁸ Husserl ne manque pas de faire également valoir le caractère ouvert du monde objectif et sa signification temporelle : « Le monde possède l'existence grâce à la vérification concordante de la constitution aperceptive, une fois formée, qui s'effectue dans et par la marche progressive et cohérente (ce qui implique des "corrections" constantes qui rétablissent la cohérence) de notre expérience variée » (CM, 154 ; tr. fr., 203. Nous soulignons). De sorte que la constitution du monde objectif implique les « horizons ouverts et indéterminés », où « chaque homme est pour chaque autre un être physique, psycho-physique et psychique formant un monde ouvert et infini où l'on peut accéder, mais où généralement on ne pénètre pas » (CM, 158-159 ; tr. fr., 211).

inépuisable du temps du sujet se renforce précisément par le concept de tiers : il découle, non seulement de l'infinité même d'autrui, mais aussi de l'ouverture de la communauté humaine formée par la co-présence du tiers dans ma relation avec autrui. La communauté constituant le monde objectif n'est donc nullement une communauté particulière historiquement donnée qui aurait d'autres communautés à son côté⁸⁹, mais une communauté temporellement ouverte aux autres⁹⁰.

Toutefois Levinas se démarque de Husserl, en ceci que, chez le philosophe allemand, le caractère ouvert du monde objectif ne se trouve que dans les horizons pré-esquissés et idéalement cohérents, de sorte que, bien qu'il implique des « corrections », le processus de la constitution de l'objectivité n'est rien d'autre que celui de la réduction de l'Autre au Même. En revanche, pour Levinas, la constitution de l'objectivité ne se confond pas avec l'unification des autres pour établir une communauté englobante, mais consiste bien au contraire à rendre justice aux autres en tant qu'autres.

⁸⁹ Mais Levinas n'écrit-il pas, objectera-t-on, que la communauté humaine ou fraternelle se dit aussi comme la « communauté du père » (TI, 236) dans laquelle réside le sens du « monothéisme » (TI, 236) ? Dès lors, devrait-on aller plus loin et dire que la communauté dont parle Levinas se cantonne, au fond, à la communauté religieuse, voire, à la communauté dérivée du monothéisme juif, encore que le terme « juif » et ses corollaires n'apparaissent jamais dans *Totalité et infini* ? Il est vrai que la restauration et la revivification des communautés juives en France étaient l'une des tâches urgentes s'imposant à Levinas, qui occupait le poste de sixième directeur de l'École Normale Israélite Orientale depuis sa réouverture en novembre 1946. Mais nous ne souscrivons pas à cette objection, parce que celle-ci néglige deux sortes d'*universalités* que vise la pensée lévinassienne. D'un côté, elle aurait pour conséquence d'anéantir indûment la distinction, établie par Levinas, entre ses textes dits « philosophiques » et ses textes qualifiés de « confessionnels », de sorte qu'elle risquerait de dévaloriser l'universalité de son discours philosophique. Même si le terme « monothéisme » intervient dans *Totalité et infini*, cela signifie, non point que Levinas s'autorise à l'autorité religieuse pour justifier son discours philosophique, mais, à l'inverse, qu'il ne fait que suggérer une possibilité de redéfinir le sens du monothéisme à partir de celui-ci. De l'autre, cette objection méconnaît la portée universelle du judaïsme tel que Levinas l'interprète. C'est-à-dire que, pour notre philosophe, le judaïsme ne se réduit pas à une religion positive parmi d'autres, mais qu'il est avant tout comme catégorie, ou si l'on veut, existentiel, qui constituerait précisément l'être humain. C'est ce dont témoignent les *Carnets de captivité* de Levinas, où l'on peut trouver les expressions telles que « Partir du Dasein ou partir du J. », « J. comme catégorie » (Œuvres 1, 75). En outre, on peut faire également état de l'article paru en 1947 sous le titre de « Etre juif », où l'auteur se donne pour tâche de caractériser la signification ontologique de l'existence juive dans le monde (cf. Emmanuel Levinas, « Etre juif », in *Confluences*, n°15-17, 1947, repris in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, pp.99-106).

⁹⁰ Sans entrer dans le détail de la discussion, nous nous contentons de faire remarquer que le caractère temporellement ouvert de la communauté se renforce davantage par la notion de « fécondité », dans la mesure où cette notion consiste à décrire la relation avec l'*enfant* en tant qu'étant à *venir*. Concernant ce point, nous nous permettons de renvoyer à l'étude suivante : Jean-Luc Thaysse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp.138-142.

3) *L'inachèvement du monde*

Dès lors que le monde objectif a pour corrélat la communauté humaine qui le constitue, le caractère temporellement ouvert de celle-ci laisse corrélativement *inachevé* le monde objectif. À cet égard Levinas fait remarquer ceci :

« Le monde précisément comme proposé, comme expression, a un sens, mais n'est jamais, pour cette raison même, en original. Pour une signification, se donner *leibhaft*, épuiser son être dans une apparition exhaustive, est une absurdité »⁹¹.

Selon cette citation, le fait que le monde doive sa signification à la proposition et la thématization par autrui, signifie qu'il n'est jamais « en original ». En d'autres termes, le sens du monde n'est pas épuisé « dans une apparition exhaustive ». Mais cette « non-originalité »⁹² du monde sensé ne réside aucunement dans le fait que, indissociable du signe, le sens implique « un renvoi à une réalité qu'il imite, qu'il récupère ou qu'il symbolise »⁹³, de sorte que l'« origine » du sens du monde resterait éloignée à cause du jeu perpétuel du renvoi du signe au signifié. Si le monde sensé est par essence non-original, c'est précisément parce qu'il s'instaure par la communauté temporellement ouverte entre moi et les autres. Le monde ne s'achève jamais dans la mesure où les autres viendront y participer. On en vient à comprendre que l'objectivité du monde pour tous ne se constitue pas une fois pour toutes, mais qu'elle demeure essentiellement inachevée en raison de la temporalité de la communauté humaine qui la constitue.

Récapitulation

Nous avons jusqu'ici essayé de mettre en lumière la constitution de l'objectivité à partir de la relation entre moi et autrui. En guise de conclusion, nous allons brièvement récapituler les acquis essentiels de ce chapitre.

⁹¹ TI, 97. Nous soulignons.

⁹² TI, 97.

⁹³ TI, 97.

Après avoir montré la proximité formelle entre Levinas et Husserl en matière de conception de l'objectivité, nous avons tout d'abord établi que la signification première de l'objectivité renvoie à l'œuvre de l'objectivation, qui provient de la mise en question de ma possession du monde dans la jouissance par la présence d'autrui. Et c'est grâce à l'instauration de la distance entre le moi et le monde que le phénomène se transforme en objet donné, dont nous pouvons parler.

Ensuite, nous avons examiné la manière dont l'objectivité valable pour tous peut s'établir à partir du duo éthique dans notre cadre interprétatif du concept de tiers. Irréductible à une troisième personne et aux autres habitants du monde, le tiers se définit comme l'humanité tout entière. Il consiste à m'interdire de rester dans une intimité fermée avec autrui et à m'appeler à accueillir d'autres personnes éventuellement à venir dans la relation que j'entretiens avec autrui. En assistant à la présence d'autrui devant moi, l'humanité que présente le tiers laisse épanouir la communauté humaine ou fraternelle au cœur même de l'asymétrie ineffaçable entre moi et autrui. L'objectivité au sens d'être *valable* pour tous se trouve ainsi traduite comme l'objectivité au sens d'être *juste* pour tous.

Enfin, nous avons essayé de faire ressortir le caractère temporellement ouvert de la communauté humaine et l'impossibilité de l'achèvement du monde qui en dérive. Le sujet capable d'objectivité ne dispose pas de sa date définitive de naissance, précisément parce qu'il est engagé dans le temps inépuisable, lequel renvoie aussi bien à l'infinité d'autrui qu'à celle de la communauté humaine. Corrélativement, le monde ne s'achève jamais comme un fait définitif, parce qu'il est constitué par cette communauté temporellement ouverte.

Notre lecture permet de jeter une nouvelle lumière sur le concept d'enseignement dans *Totalité et infini*.

Premièrement, on en vient à comprendre que l'enseignement ne se cantonne plus à une relation à deux. Le tiers qui me regarde dans les yeux d'autrui me permet de m'apercevoir qu'il n'y a pas une seule autre personne dont je serais obligé de répondre et, de la sorte, d'*apprendre* à dire « vous » aux autres qui me concerneraient éventuellement. Dès lors, il serait peut-être autorisé d'en conclure la *pluralité des maîtres*.

Deuxièmement, chez Levinas, l'enseignement ne passe aucunement sous silence le rapport que j'entretiens avec le monde et les choses. Bien au contraire, c'est grâce à l'enseignement que les choses deviennent *autre chose que ce qu'elles sont pour moi*, parce qu'il consiste à mettre en cause la possession exclusive du monde dans la jouissance. En ce sens, l'enseignement crée la distance nécessaire à l'objectivation du monde, de sorte qu'il est en mesure de me motiver à la recherche de la connaissance théorique et objective. Ainsi, l'élucidation du problème de la constitution de l'objectivité nous a révélé les éléments essentiels de la notion d'enseignement, qui étaient dissimulés dans nos précédentes études.

Troisième partie

Le concept d'enseignement au regard d'*Autrement qu'être*

Chapitre 8

D'un livre à l'autre :

Quelques repères de lecture d'*Autrement qu'être*

Introduction

À travers les deux parties précédentes de notre thèse, nous avons examiné la genèse et le développement du concept d'enseignement dans la philosophie de Levinas. Il nous reste à savoir ce qu'il en est de la pensée lévinassienne sur l'enseignement dans sa philosophie postérieure à *Totalité et infini*, plus précisément, dans *Autrement qu'être*.

Toutefois, cette tâche qui s'impose à nous s'avère des plus difficiles, dès lors que, comme nous l'avons indiqué dans l'Introduction de notre thèse, Levinas ne recourt plus, tout du moins textuellement, aux termes issus du champ lexical de l'enseignement. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient donc de jeter un coup d'œil sur le parcours de Levinas après 1961.

Il est courant et commode de considérer qu'*Autrement qu'être* marque le deuxième moment culminant de la carrière philosophique de Levinas. On sait bel et bien que de nombreuses recherches avaient déjà été consacrées au problème du « passage » entre ces deux œuvres principales du philosophe. Ce qui saute tout d'abord aux yeux des lecteurs de l'ouvrage datant de 1974, ce sont des déplacements conceptuels qui semblent le séparer radicalement du livre de 1961. Le changement le plus important pour notre propos réside en ceci que, tout du moins textuellement, le concept d'enseignement et la figure d'autrui en tant que maître disparaissent dans *Autrement qu'être*. Concernant la caractérisation du rapport entre moi et autrui, l'enseignement est substitué par des termes plus « violents » en quelque sorte, tels que « substitution », « obsession », « blessure », « persécution » et « offense ». S'agissant de la figure d'autrui, la description concrète et riche des différentes modalités du rapport à autrui s'appauvrit

et ne constitue plus, tout du moins en apparence, le fil conducteur de la pensée de Levinas¹. Ce qui vient faire office de figure du maître, est celle du « prochain » – terme que Levinas aurait évité d'utiliser à l'époque de *Totalité et infini*². On dirait qu'autrui m'obsède en tant que prochain, me persécute et m'offense, plutôt que de m'enseigner des choses. La relation entre le maître et l'élève est ainsi remplacée par celle entre « persécuteur » et « persécuté », entre « offenseur » et « otage ». Tout se passe comme si Levinas abandonnait sa pensée sur l'enseignement au profit de la radicalisation de sa conception de l'éthique, qui s'achemine vers l'extrême passivité du Même par rapport à l'Autre.

On a tendance à expliquer la disparition du concept d'enseignement en fonction de cette radicalisation de l'éthique lévinassienne. Par exemple, Joëlle Hansel fait remarquer que la subjectivité, formulée dans *Autrement qu'être* comme « l'Autre dans le Même »³, est si *radicalement passive* qu'elle est « affectée jusqu'en ses tréfonds par une idée de l'infini qui ne vient plus de l'extérieur – du maître, mais qui constitue sa structure même »⁴. Dans la même ligne d'interprétation, Henrik Vase Frandsen va encore plus loin et avance que « [l]'enseignement se transmue en élection an-anarchique et le *Je* qui aurait appris quelque chose devient le *Je* comme otage de l'autre ». Il en conclut que, « [d]'une certaine façon, il n'y a – dans *Autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence* – plus rien à apprendre »⁵. Ces deux remarques ont ceci en commun qu'elles considèrent toutes deux que la distance nécessaire pour la réception de l'enseignement se trouve effacée à cause de la radicalisation de la conception de la subjectivité, ce qui conduirait Levinas à renoncer, dans *Autrement qu'être*, au recours au concept d'enseignement et à ses corollaires.

À cela on peut ajouter un autre élément : à savoir, le problème du langage « ontologique », auquel, selon l'aveu du philosophe lui-même, *Totalité et infini* a eu recours. Comme nous l'avons vu précédemment⁶, le langage ontologique a été employé, afin de décrire éidétiquement la relation entre moi et autrui et, par-là, de mettre en

¹ Cf. François-David, Sebbah, *Levinas*, Paris, Perrin, 2010, p.79.

² Nous en expliquerons la raison par la suite.

³ AE, 46.

⁴ Joëlle Hansel, « Éthique et enseignement : la figure du maître dans *Totalité et infini* », *art. cit.*, p.169. Nous soulignons.

⁵ Henrik Vase Frandsen, « L'enseignement et le soi », *art. cit.*, p.307. Nous soulignons.

⁶ Voir le troisième chapitre de notre thèse.

lumière l'événement ultime de l'être qui se produit dans cette relation même. Pour en citer quelques exemples, des termes tels que « mouvement », « espace », « orientation », « courbure » et « asymétrie », n'appartiennent évidemment pas à un vocabulaire éthique ; ils se caractérisent bien plutôt comme ontologiques⁷. Or les termes relatifs à l'enseignement sont censés relever de la pensée reposant sur le langage ontologique ; car, loin d'être des exemples purement et simplement empiriques, ils consistent, on l'a vu, à désigner l'« essence » de la « présence » enseignante d'autrui et celle de la relation avec celui-ci ; et ceci, en ce sens qu'autrui ne saurait se présenter qu'en tant que maître.

En revanche, *Autrement qu'être* entreprend, dira-t-on, de passer à l'« autre de l'être », à l'« autrement qu'être », ou encore, à l'« au-delà de l'essence ». Tout au début de l'« argument » (au sens de « l'argument » d'une pièce de théâtre) de cette œuvre, Levinas écrit ceci : « Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être – pour *esse* -, pour l'essence, de passer à l'autre de l'être »⁸. Dans cet ouvrage, l'« essence » signifie avant tout « l'événement d'être », « l'esse » distingué de l'*ens*, l'« être » différent de l'« étant », et non pas ce qui constitue la nature d'un étant au sens d'« éidos »⁹. Du point de vue de la tentative de passer au-delà de l'« essence », il semble que la description du rapport *essentiel* entre moi et autrui demeure prise au piège de l'ontologie, d'où la nécessité de chercher un nouveau langage, qui conviendrait à la pensée visant l'au-delà de l'être. Il en résulterait que la disparition des termes concernant l'enseignement proviendrait, non seulement de la radicalisation de l'éthique levinassienne, mais aussi de l'abdication du langage ontologique.

Si le passage de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* est interprété en tant qu'une modification, voire, un abandon, de la position philosophique établie dans *Totalité et infini*, en bonne logique, il serait vain de chercher à découvrir une pensée sur l'enseignement dans *Autrement qu'être*. Procéder de la sorte s'avérerait même arbitraire, parce qu'une telle tentative ne ferait que projeter indûment l'ombre de *Totalité et infini* sur *Autrement qu'être* sans porter la moindre attention à la différence entre ces deux ouvrages.

Ainsi, on a tendance à souligner exclusivement la rupture entre les deux et, par-là,

⁷ László Tengelyi, *L'Expérience de la singularité*, op. cit., p.192.

⁸ AE, 13.

⁹ AE, Note préliminaire, p.9.

à caractériser le passage en question comme « tournant (*Kehre*) »¹⁰ de la pensée philosophique de Levinas. Mais on est en droit, tout de même, de mettre en cause la légitimité de cette grille de lecture au sujet du « passage » d'un livre à l'autre. En effet, il est tout à fait probable que la tentative d'aller au-delà de l'être ou de passer à l'autre de l'être ait déjà été mise en chantier dans la première moitié des années 60¹¹. Prenons pour exemple la notion de « trace », l'un des éléments clefs de la philosophie tardive de Levinas. Elle a été présentée et développée dans « La trace de l'autre » (paru en 1963)¹² et « La signification et le sens » (publié en 1964)¹³. D'après une note ajoutée à « La signification et le sens », les idées exposées dans cet article ont fait l'objet de conférences prononcées au Collège philosophique en 1961, 1962, 1963 et, au mois de janvier 1963, à la Faculté Universitaire Saint-Louis de Bruxelles¹⁴. Et la partie finale de ce même article, précisément intitulée « La trace »¹⁵, a d'abord fait l'objet d'un exposé oral présenté le 12 mai 1963, et qui fut ensuite publié sous le titre de « La trace de l'autre ».

Par ailleurs, il serait intéressant de faire remarquer ici que, comme nous l'avons passé en revue, le mot « trace » intervient déjà dans *Totalité et infini*, lorsque l'auteur thématise la créaturalité de l'être-humain¹⁶. Il écrit en effet que « la création laisse à la

¹⁰ À notre connaissance, ce terme, bien sûr emprunté aux études heideggeriennes, remonte à l'étude classique de Stephan Strasser : Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit : Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, Abschnitt C, I. Kapitel « Die Kehre in Denken von Levinas », pp. 219-251. Strasser qualifie le « tournant » levinassien de dépassement de l'opposition entre la métaphysique et l'ontologie fondamentale en vertu du refus de toute doctrine ontologique (*ibid.*, p.223). Dans son étude portant sur le concept de « sacrifice » dans la philosophie levinassienne, David Brezis, quant à lui, essaie de démontrer le « tournant sacrificiel » de Levinas. Ce tournant consiste, d'après lui, dans « le glissement conceptuel de l'emprisonnement tragique dans l'Être à l'assujettissement éthique à l'Autre » (David Brezis, *Levinas et le tournant sacrificiel*, *op. cit.*, p.35).

¹¹ Concernant ce point, nous nous référons à l'examen philologique effectué par Toshihiro Fujioka, *Emmanuel Levinas et l'éthique du "lieu"*, *op. cit.*, pp.223-225.

¹² Emmanuel Levinas, « La trace de l'autre », in *Tijdschrift voor Filosofie*, n°25, septembre 1963, repris in EDE, pp.261-282.

¹³ Emmanuel Levinas, « La signification et le sens », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°2, avril 1964, repris in HAH, pp.15-70.

¹⁴ HAH, 117, note 1. Selon l'« Appendice II » des *Œuvres 2*, les titres et les dates des conférences de Levinas prononcées au Collège philosophique sont les suivants : « La Signification », 28 février 1961 ; « La Métaphore », 26 février 1962 ; « La Trace », 20 mai 1963.

¹⁵ HAH, pp.62-70. Notons au passage que les termes tels qu'« au-delà de l'être », « illéité », « signifiante », apparaissent également dans cette partie.

¹⁶ Voir le sixième chapitre de notre thèse.

créature une trace de dépendance »¹⁷. Cette expression « trace de dépendance » renvoie à une autre formule que Levinas avait utilisée dans la conférence « Les Enseignements », à savoir, le « passé absolu »¹⁸ de la création. Tout se passe comme si le philosophe parvenait à décrire la relation avec autrui en se référant aux catégories auparavant employées pour analyser le statut de la créaturalité de l'être humain. En tout état de cause, le moins que l'on puisse dire, c'est que le germe de la recherche de l'au-delà de l'être se trouvait déjà dans les conférences prononcées juste après la parution de *Totalité et infini*.

Bien plus, la conception d'*Autrement qu'être* s'est forgée plut tôt qu'on ne le pense. Portons une attention particulière sur le chapitre IV de cette œuvre, intitulé « La substitution », qui constitue, de l'aveu de l'auteur lui-même, le noyau de l'œuvre datant de 1974¹⁹. Les principaux éléments de ce chapitre ont en premier lieu été présentés sous le même titre à la Faculté Universitaire de Saint-Louis à Bruxelles le 30 novembre 1967. Ensuite, le manuscrit de cette leçon orale a été publié en 1968 avec des modifications et des précisions²⁰. Notons au passage que la leçon « La substitution » faisait suite à la conférence prononcée au même endroit, la veille, sous le titre de « La Proximité ». Les deux conférences – « La Proximité » et « La substitution » avaient été annoncées sous le titre général de « Au-delà de l'Essence ». Or, dans la note préliminaire d'*Autrement qu'être*, l'auteur nous avertit qu'il ne s'agit pas là d'un recueil d'articles précédemment publiés. Après avoir donné l'information bibliographique des extraits de ce livre, il précise ceci : « Ce livre n'est cependant pas un recueil d'articles. Bâti autour du chapitre IV qui en fut la pièce centrale, il précéda, dans sa première rédaction, les textes publiés. Ceux-ci étaient détachés de l'ensemble après avoir subi, chaque fois, une mise au point qui devait les rendre relativement autonomes »²¹. Dès lors, il ne serait pas pertinent de dire qu'*Autrement qu'être* s'apparente à un amalgame de textes rédigés indépendamment les uns des autres. Bien au contraire, il se peut que ses grandes lignes aient déjà été esquissées au moment de la publication de l'article « La substitution » en

¹⁷ TI, 108.

¹⁸ Œuvres 2, 185.

¹⁹ AE, 156 note 1.

²⁰ Emmanuel Levinas, « La substitution », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 66, août 1968, pp.487-508.

²¹ AE, Note préliminaire, 10.

1968.

Nous ne verserons plus dans la micrologie philologique à propos du cheminement de la pensée lévinassienne après la parution de *Totalité et infini*. À partir de ce qui précède, il suffit de dégager, premièrement, que le passage d'un livre à l'autre s'est effectué, non pas soudainement, mais graduellement et, deuxièmement, que le premier pas vers la philosophie d'*Autrement qu'être* a probablement été franchi juste après la publication de *Totalité et infini*. En partant de cette perspective, nous essayerons de mettre en relief l'approfondissement de la méditation lévinassienne, en donnant davantage de poids à la continuité plutôt qu'à la discontinuité, entre ces deux ouvrages²². Cependant, cela ne revient pas à anéantir illégitimement toutes les différences entre ces deux livres. Ce qui compte pour nous, c'est de faire apparaître tout à la fois les points communs et les différences entre ces deux grandes œuvres du philosophe.

Afin de mener à bien la tâche qui s'impose à nous, nous nous attacherons, dans le présent chapitre, à examiner trois points centraux d'*Autrement qu'être* : à savoir, la figure du « prochain », la conception de la subjectivité comme l'« Autre dans le Même », et la notion de « langage éthique ». Ce choix s'avère d'autant moins arbitraire que c'est en s'appuyant sur ces trois concepts que l'on confirme le plus souvent la radicalisation de la conception lévinassienne de l'éthique. Au lieu d'en conclure hâtivement à la rupture de la philosophie de Levinas, notre lecture s'efforcera de mettre à jour des différences d'accentuation entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Le présent chapitre n'interroge donc pas directement ce qu'il en serait du concept d'enseignement au regard du livre de 1974 ; il sert bien plutôt de base aux développements de notre travail ultérieur.

²² Silvano Petrosino va plus loin et avance que *Totalité et infini* « épuise parfaitement ce qu'il y a d'essentiel à dire » (Silvano Petrosino, « D'un livre à l'autre : *Totalité et infini* – *Autrement qu'être* », in *Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Paris, Verdier, 1984, p.197). De ce point de vue, Petrosino avance une thèse, selon laquelle *Autrement qu'être* peut être considéré comme un « supplément d'enquête » requis par l'écriture même de *Totalité et infini* : « [...] l'écriture de *Totalité et infini*, écrit-il, porte en elle-même l'exigence d'un supplément d'enquête. [...] Le supplément ici ne complète pas mais secourt, vient au secours de ce qu'on peut appeler pour le moment le langage, le langage de *Totalité et infini* » (*ibid.*, p.197).

1. Autrui comme « prochain »

Dans *Autrement qu'être*, Levinas substitue, on l'a vu, la figure du prochain à celle du maître ; et ceci, en fonction du fait que la relation entre moi et autrui est analysée du point de vue de la « proximité », terme qui renferme, bien entendu, une affinité étymologique avec celui de « prochain ». Or, le changement terminologique à propos de la figure d'autrui s'avère d'autant plus intéressant que Levinas refusait autrefois le mot « prochain » pour, au moins, les deux raisons suivantes : d'abord, ce mot ne manque pas d'évoquer la tradition biblique, tandis que le philosophe prend bien soin de ne pas donner la fausse impression qu'il se réclame de l'autorité de la Bible pour la justification de son discours philosophique²³ ; ensuite, le terme « prochain » lui semblait suggérer une *communauté de voisinage*, ou encore, une *complicité* entre deux personnes. Dans un débat faisant suite à la conférence « Transcendance et hauteur », Levinas insiste, en réalité, sur la nécessité d'« écarter le mot *prochain* et le mot *semblable*, qui consacrent entre moi et l'autre tant de choses communes »²⁴. Pour l'auteur de *Totalité et infini*, la relation avec autrui en tant que tel n'est rien d'autre que celle avec « le très lointain », c'est-à-dire avec une personne « avec qui, initialement, je n'ai rien de commun »²⁵.

Des questions ne peuvent manquer de se soulever ici, à savoir : pourquoi Levinas parvient-il à employer le terme qu'il a évité auparavant ? Peut-on aller plus loin et dire qu'autrui en tant que prochain est, pour ainsi dire, « trop proche » pour m'enseigner quelque chose ? Il faut se garder d'aller trop vite en besogne en négligeant de se demander ce que veulent dire le « prochain » et la « proximité ». En anticipant, nous dirons que les enjeux de ces concepts consistent précisément à mettre en cause une opposition pure et simple entre la *distance* et la *proximité*.

²³ Selon le témoignage de Mikaël Levinas, Gabriel Marcel – rapporteur de la soutenance de la thèse de Levinas – avait lancé la question suivante : « Pourquoi dites-vous toujours autrui alors que vous savez qu'en fin de compte, le terme existe dans la tradition biblique, le prochain ? ». Ce à quoi Levinas avait répondu qu'il avait évité ce terme éloigner l'autorité biblique dans son discours philosophique (Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace, op. cit.*, p.272). On peut effectivement trouver sous la plume de Marcel : « Pourquoi ne parlez-vous pas plutôt du prochain ? Sauf erreur de ma part, il me semble que ce terme n'apparaît nulle part et pourtant il est appelé par le contexte. Je pense à vrai dire qu'il n'y a pas là une simple omission et que vous avez eu un motif précis pour ne pas employer ce mot, mais lequel ! » (Gabriel Marcel, « Rapport de Gabriel Marcel », *art. cit.*, p.59.)

²⁴ Emmanuel Levinas, « Transcendance et hauteur », *art. cit.*, in LC, p.109.

²⁵ LC, 109.

Or, si Levinas en vient à se référer aux termes « prochain » et « proximité », ce n'est nullement pour décrire la relation entre moi et autrui du point de vue du voisinage, de la ressemblance, ou encore, de la communauté préalable. Selon nous, le changement terminologique provient de la différence d'accentuation portant sur la façon *temporelle* dont autrui me concerne. Dans une note de bas de page de l'article intitulé « Énigme et phénomène », Levinas écrit à cet égard que :

« Nous refusions autrefois ce terme qui nous semblait suggérer la communauté du voisinage, alors que nous en retenons maintenant la brusquerie du dérangement qui est le fait du prochain en tant qu'il est le premier venu »²⁶.

Au moins deux remarques découlent de cette citation : il s'agit, premièrement, de la détermination du prochain comme « premier venu » et, deuxièmement, de la « brusquerie du dérangement » causé par celui-ci.

1) Le prochain comme « premier venu »

Tout d'abord, énoncer que le prochain est le « premier venu », consiste à dire que quiconque me concerne pour la première fois est susceptible d'être appelé « prochain ». La proximité du prochain n'est donc pas mesurée à la place qu'il occupe dans mes réseaux sociaux préalablement établis, comme si le concept de prochain se confondait avec « mes proches » au sens habituel du terme. Dans *Autrement qu'être*, Levinas précise ce point :

« S'absolvant de toute essence, de tout genre, de toute ressemblance, le prochain, *premier venu*, me concerne pour la première fois (fût-il vieille connaissance, vieil ami, vieil amour, impliqué depuis longtemps dans le tissu de mes relations sociales), dans une contingence excluant l'a priori. Ne venant confirmer aucun signalement à l'avance délivré – en dehors de tout – a priori – le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans *apparaître* [...] »²⁷

²⁶ Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène », *art. cit.*, in EDE, p.288 note 2.

²⁷ AE, 137-138. Dans l'article intitulé « La proximité », qui sert de base au chapitre 3 d'*Autrement qu'être*, Levinas déclare ceci : « [...] – hors l'a priori – [...] » au lieu de « [...] en

Comme l'écrit nettement Levinas, le prochain me concerne « pour la première fois » à titre de « *premier venu* », *même si* je le connais depuis longtemps. Le rapport au prochain s'établit sans aucun « signalement » préalable, qui me permettrait de le comprendre en tant que ceci ou cela. En effet, il me vient en « s'absolvant de toute essence, de tout genre, de toute ressemblance ». Il s'avère qu'on ne saurait déterminer par avance qui est le prochain. La détermination du prochain en tant que « premier venu » fait apparaître le moment de l'*ab-solution* d'autrui dans ma relation avec lui, moment que Levinas n'a cessé de souligner depuis *Totalité et infini*. Nous reviendrons sur ce point, afin de mettre en lumière la *temporalité* de cette ab-solution d'autrui, que Levinas analyse en termes de « diachronie » dans sa philosophie tardive.

Ceci dit, il résulte de ce qui précède que la modalité propre à la venue du prochain est qualifiée de « contingence excluant l'a priori » : « Le prochain, écrit Levinas, me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé »²⁸. On doit prendre garde à ne pas confondre la contingence de la venue du prochain avec l'accident empirique, qui *aurait pu aussi ne pas se produire*. Par exemple, un chauffeur aurait pu éviter l'accident de la route s'il avait fait davantage attention aux piétons. C'est pour cela qu'il est capable de regretter ce qu'il a causé. Ainsi l'accident purement et simplement empirique renvoie à la liberté du sujet qui serait capable aussi bien de le causer que de l'éviter. En revanche, le fait que le prochain me concerne *ne saurait ne pas être contingent*. On peut affirmer, en osant prendre le risque de l'oxymore, la modalité de l'approche du prochain est *nécessairement contingente* ; contingente, parce que la venue d'autrui est, de par sa nature même, imprévisible, dès lors qu'il me vient en s'absolvant de tout contexte, de tout indice, de toute anticipation et de toute présupposition. Toutefois, une telle contingence se produit nécessairement, parce que, comme on l'a vu dans la deuxième partie²⁹, la relation avec autrui n'est rien d'autre que le fait le plus évident que je ne saurais nier, et ce, au point que même le refus de la communication avec lui devient inévitablement une *réponse* qui lui est adressée³⁰. À ce

dehors de tout – a priori [...] » (Emmanuel Levinas, « La proximité », in *Archives de Philosophie*, n°34, octobre 1971, p.378. Nous soulignons).

²⁸ AE, 138.

²⁹ Voir le cinquième chapitre de notre thèse.

³⁰ Dans *Autrement qu'être*, Levinas précise ce point par un autre biais : à savoir que la *nécessité*

titre, ce qu'entend Levinas par la contingence sans l'a priori de la venue du prochain, n'est pas une situation dans laquelle un inconnu m'interpelle dans la rue de manière inattendue, ni celle où je rencontre par hasard mon vieil ami. Il s'agit bien plutôt de la *façon* dont autrui me concerne indéniablement sans aucun signalement.

2) *Le dérangement temporel de la diachronie*

Venons-en à présent au deuxième point : à savoir à la « brusquerie du dérangement » causé par le prochain. Levinas a justifié l'usage du terme « prochain », en tant que celui-ci nous laisse entendre « la brusquerie du dérangement ». Le dérangement par le prochain n'est pas tout simplement assimilé à ce qui provoque en moi un effet psychologique tels que la surprise, l'étonnement ou la stupéfaction ; et ceci, dans la mesure où l'effet psychologique est susceptible d'être apaisé au fil du temps. Le dérangement en question ne se réduit pas non plus à une manière inattendue dont le prochain me rend visite. Dans ce cas-là, on pourrait surmonter sans peine l'imprévisibilité de la venue du prochain en prenant rendez-vous avec lui. En somme, dans un cas comme dans l'autre, le dérangement fait appel à l'établissement – ou au rétablissement – de l'ordre.

En revanche, l'interruption de l'ordre causée par le prochain demeure, d'après Levinas, irrécupérable par un nouvel ordre. Dès lors, comment le dérangement absolu par le prochain peut-il se produire ? Levinas répond à cette question, en analysant la modalité *temporelle* de la venue du prochain, qu'il dénomme « diachronie »³¹. Cette dernière se détermine en tant que refus de la conjonction, du rassemblement au présent, ou encore, de la synchronisation avec le « temps commun des horloges qui rend

de mon exposition à autrui ne saurait s'identifier à une *contrainte* par la force mécanique ou logique, consistant à supprimer le statut de « moi », tout comme le « doigt [...] pris dans un engrenage » (AE, 214). Il écrit, en faisant état de la définition aristotélicienne de la nécessité comme « ce qui ne peut être autrement » : « La contrainte [imposée par autrui] qui ne suppose pas la volonté – ni même le noyau d'être dont la volonté sort (ou qu'elle fait éclater) [...] – vient prendre place entre la nécessité de "ce qui ne peut être autrement" (Aristote, *Métaph.* E) de ce qu'on appellera aujourd'hui nécessité eidétique et la contrainte imposée à une volonté par la situation où elle se trouve ou par d'autres volontés et désirs ou par les volontés et les désirs des autres » (AE, 191-192). En ce qui concerne l'impossibilité de se dérober à autrui et son irréductibilité au déterminisme mécanique, voir aussi : Emmanuel Levinas, « Humanisme et an-archie », *art. cit.*, in HAH, pp.84-87.

³¹ EDE, 285.

possible les rendez-vous »³². Si le prochain me dérange, non pas éphémèrement, mais absolument, c'est qu'il interrompt l'ordre du temps récupérable par la mémoire et la réminiscence. Cela revient à dire que le prochain me dérange selon le temps diachronique qui se refuse à être englobé dans le temps commun pour tout le monde. Ainsi, le caractère absolu du dérangement du prochain renvoie à l'irréversibilité de la diachronie du temps.

Il faut toutefois se garder de méconnaître le fait que la diachronie du temps soit la caractérisation *générale* du temps, comme si l'on pouvait la reconnaître en dehors de ma relation avec le prochain. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la temporalité de la diachronie *se concrétise* sous les espèces du rapport entre moi et autrui³³ : « Ni conjoncture, écrit Levinas, dans l'être, ni reflet de cette conjoncture, dans l'unité de l'aperception transcendante – la proximité, de Moi à l'Autre, est en deux temps ; en cela transcendance »³⁴. La relation entre moi et le prochain, que Levinas appelle la « proximité », s'ouvre ainsi en tant que division du temps en deux.

Or cette division du temps ne veut pas dire qu'il existe deux temps indifférents l'un par rapport à l'autre comme deux lignes en parallèle. Elle désigne bien plutôt la *manière* dont le prochain me concerne, tout en maintenant la distance temporelle par rapport à moi. À cet égard, Levinas énonce, dans « Énigme et phénomène », que :

« [...] le dérangement dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions. Il s'insinue – se retire avant d'entrer »³⁵.

Pour employer les termes auxquels Levinas a recours dans *Autrement qu'être*, le prochain me concerne « à mon insu »³⁶, tel que s'il était « comme un voleur »³⁷. Dans

³² AE, 142.

³³ Cf. AE, 158-159 : « *Anarchiquement* la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité. Concrètement, à cette description correspond ma relation avec le prochain [...] » (Nous soulignons. La mise en italique figure dans le texte cité).

³⁴ AE, 135.

³⁵ EDE, 290.

³⁶ AE, 234.

³⁷ AE, 232.

Totalité et infini, Levinas a qualifié la relation entre moi et autrui, on l'a vu, de « relation sans relation »³⁸, au sens où autrui se détache du rapport avec moi tout en y entrant. Dans le même sillage, notre philosophe en vient à faire ressortir le déphasage *temporel* de cette ab-solution d'autrui, consistant à « se retire[r] avant d'entrer ». La subtilité de la venue d'autrui ne contredit pas la brusquerie de son dérangement. C'est parce que le prochain « s'insinue » en moi qu'il me dérange ab-solument. La diachronie en tant que modalité temporelle de la venue d'autrui n'indique pas seulement la scission du temps, mais aussi le pur *passage* d'autrui, sur lequel je suis inévitablement *en retard*. Dès lors, la proximité du prochain ne se confond pas avec un intervalle spatial, c'est-à-dire avec un « intervalle, se rétrécissant entre deux points ou deux secteurs de l'espace, dont la contiguïté et même la coïncidence marquerait la limite »³⁹. Le sens primordial de la proximité est de l'ordre du temps, en tant qu'elle ouvre la distance diachronique du « passé de laps gratuit »⁴⁰.

Mais, si la proximité est, à proprement parler, l'ouverture de la *distance*, on ne manque pas de se demander pourquoi Levinas envisage d'analyser le rapport entre moi et autrui en termes de *proximité*, et non de *distance*. Afin de répondre à cette question, il faudrait prendre en considération une autre signification du concept de proximité : à savoir qu'elle signifie, non seulement l'*ouverture de la distance* se produisant en tant que temps diachronique, mais aussi la *suppression de la distance* conçue à l'instar de la conscience intentionnelle. Prendre conscience de quelque chose, équivaut à établir l'« égalité de la conscience épousant son objet visible ou concevable »⁴¹. L'objet se tient dans une série indéfinie d'aspects, « qui déborde chacun d'entre eux, sans détruire l'adéquation de la prise de conscience »⁴². Si la proximité du prochain supprime la distance établie par la conscience, c'est parce qu'elle n'entre pas dans le cadre de la corrélation adéquate de la conscience intentionnelle, dans la mesure où elle ouvre la distance temporelle de la diachronie irrattrapable par cette même conscience.

Aussi la proximité du prochain ne relève-t-elle pas du registre de la constitution de la conscience. Plus précisément, elle n'est pas « expérience de la proximité », ni «

³⁸ TI, 79.

³⁹ AE, 129.

⁴⁰ AE, 25-26.

⁴¹ AE, 140.

⁴² AE, 140.

savoir que le sujet a de l'objet », pas plus qu'elle n'est la « représentation du voisinage spatial », qu'elle soit constituée par le sujet représentant ou constatée objectivement par un tiers⁴³. Elle ne se fait même pas de telle sorte que deux termes, posés indépendamment l'un de l'autre, se rapproche mutuellement, car cela présupposerait la simultanéité des deux termes, de sorte qu'ils se situeraient sur le même plan. De même que la notion de « révélation » dans *Totalité et infini*, la proximité a ceci de particulier qu'elle se fait, non à partir du Même, mais à partir de l'Autre qui m'approche.

Dans *Autrement qu'être*, l'auteur parvient à décrire la modalité propre à la proximité en termes d'« obsession » par l'Autre. Ce concept d'obsession désigne la non-réciprocité de l'« affection par l'autre »⁴⁴. L'affection de l'obsession est, de par la nature même de l'obsession, à *sens unique*, précisément parce que, « de l'obsession qu'il [le sujet] pourrait exercer sur celui qui l'obsède, il est encore obsédé »⁴⁵. À ce titre, l'obsession sous-entend l'exposition à l'Autre, au sens où je ne saurais exercer aucune initiative par rapport au fait que je suis obsédé. Qui plus est, elle fait apparaître le caractère continuellement in-quiétant de la proximité. C'est-à-dire que, bien loin d'être un état statique, la proximité se fait dans l'approche incessante du prochain, comme si celui-ci restait *toujours insuffisamment proche*. En soulignant le caractère in-quiétant de la proximité, opposé à la stabilité d'un état psychologique, Levinas fait remarquer ceci : « La proximité n'est pas un état, un repos, mais, précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu du repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu, toujours par conséquent insuffisamment proximité, comme une étreinte »⁴⁶. La proximité du prochain se produit ainsi comme le « jamais assez proche » sous les espèces de l'obsession. Formuler que la proximité ne saurait être assez proche, revient à dire qu'elle ne cesse d'impliquer en elle la distance ineffaçable. Bref, l'approche d'autrui fait corps avec son éloignement incessant.

À travers tout cela, on s'aperçoit que la proximité du prochain *supprime* la distance de la conscience intentionnelle, tout en *ouvrant* la distance temporelle de la diachronie. C'est exactement une opposition pure et simple de la proximité et de la

⁴³ AE, 123.

⁴⁴ AE, 134.

⁴⁵ AE, 134.

⁴⁶ AE, 131.

distance que le concept lévinassien de proximité met en cause.

3) *La présence et le retrait – La trace d'autrui*

Le concept de « trace », l'une des notions clés de la philosophie tardive de Levinas, nous permet de mieux comprendre le déphasage diachronique se produisant dans l'approche d'autrui. Pour aller d'emblée à l'essentiel, il convient d'insister avant tout sur le fait que ce concept de trace ne désigne pas la « négation de la présence », ni « sa pure latence »⁴⁷ ; mais il renvoie bien plutôt à l'entrelacement extra-ordinaire de la « présence énorme » et du « retrait de cette présence »⁴⁸. En d'autres termes, il s'agit de la « forme ambiguë d'une suprême présence assistant à son apparoir [...], mais déjà défaillance de toute présence »⁴⁹. Le concept de trace échappe ainsi à la dichotomie pure et simple entre dévoilement et dissimulation, entre manifestation et occultation, ou encore, entre présence et absence. Il est précisément une troisième voie exclue de cette dichotomie, consistant à exprimer la manière singulière dont autrui *se présente* ou *signifie par son retrait même de cette présence*.

Examinons de plus près le concept de trace tel que Levinas le définit dans l'article « La trace de l'autre ». Avant d'introduire ce concept, Levinas caractérise la singularité de l'« épiphanie »⁵⁰ d'autrui en tant que visage, et ce, en contraste avec le phénomène de l'étant intramondain. La différence entre ces deux modes de présentations réside en ceci qu'autrui nous vient d'« au-delà »⁵¹ du monde, tandis que l'étant intramondain apparaît depuis l'horizon du monde, pour se revêtir d'un sens historique et culturel. Or, énoncer qu'autrui nous vient d'au-delà du monde, cela ne revient pas à dire qu'il nous vient d'abord d'au-delà du monde pour ensuite être intégré à l'horizon du monde. Tout en entrant dans le monde, autrui « se *dévê*[t] de la forme qui cependant le manifeste »⁵², si bien que la « *visitation* »⁵³ d'autrui ne cesse de résister à être figée comme un

⁴⁷ AE, 143.

⁴⁸ AE, 143.

⁴⁹ AE, 145. Nous soulignons.

⁵⁰ EDE, 270.

⁵¹ EDE, 275 : « *L'au-delà* [dont vient le visage] est précisément au-delà du "monde", c'est-à-dire au-delà de tout dévoilement, comme l'Un de la première hypothèse du Parménide, transcendant toute connaissance fût-elle symbolique ou signifiée ».

⁵² EDE, 271.

⁵³ EDE, 271.

élément constitutif du monde. Il s'avère qu'autrui ne nous vient pas seulement d'au-delà du monde, mais, bien que paradoxalement, qu'il *se retire* déjà du monde au sein même de sa visitation dans le monde.

Le dégagement d'autrui du monde, a été désigné dans *Totalité et infini* par le terme « nudité » du visage, mot qui désigne la manière dont autrui s'exprime à partir de lui-même en dehors de tout contexte. Dans la même ligne d'idée, Levinas dit, dans l'article datant de 1963, que, « [d]ans le concret du monde, le visage est abstrait ou nu »⁵⁴. La différence entre ces deux descriptions de la manifestation d'autrui, réside en ceci que, dans « La trace de l'autre », le philosophe en vient à porter une attention plus particulière et plus méticuleuse au moment d'ab-solution ou d'ab-straction au sein de la révélation d'autrui : « La nudité du visage, écrit Levinas, est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement au sein de sa production même »⁵⁵. Le caractère foncièrement abstrait du visage d'autrui n'a rien à voir avec le caractère abstrait d'une « donnée sensible brute des empiristes », ni avec l'abstraction, entendue comme « processus logique partant de la substance des êtres allant du particulier au général »⁵⁶. Il atteste la manière singulière de la visitation d'autrui dans le monde, consistant à se détacher déjà du monde au moment même de la réalisation de cette visitation.

Le concept de trace met ainsi en scène l'ab-straction ou l'ab-solution d'autrui du monde. Mais cela ne signifie pas que la trace joue le rôle du signe, consistant à *indiquer* l'« ailleurs » ou l'« au-delà », dont autrui vient et d'où déjà il se retire. Dans la relation entre le signe et le signifié, ces deux termes se trouvent au fond sur le même terrain. Par exemple, ce qu'on appelle la « trace du gibier » reflète l'activité et la marche de la bête que le chasseur veut attraper⁵⁷. Dans ce cas-là, la « trace » se rapporte au signe indiquant la présence passée de la bête. Dans la relation entre le signe et le signifié, celui-ci est certes absent, mais cette absence est encore mesurée en fonction de la présence, de sorte que la relation entre le signe et le signifié ne prend pas la juste mesure du retrait absolu d'autrui du monde. Le visage d'autrui n'est pas *indiqué* par la trace ; il

⁵⁴ EDE, 271.

⁵⁵ EDE, 271. Nous soulignons.

⁵⁶ EDE, 275-276.

⁵⁷ Cf., EDE, 278.

signifie dans la « trace de l’Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle « profond jadis, jadis jamais assez »⁵⁸. L’absence exceptionnelle de la trace d’autrui, irréductible à la négation pure et simple de la présence, fait par là-même résonner la temporalité de la diachronie en tant que refus de la synchronisation, de la récupération dans un présent. L’absolution d’autrui exprimée par le concept de « trace » conduit notre philosophe à changer, on le sait, le pronom désignant autrui : celui-ci n’est plus qualifié de « Vous », mais d’« Il »⁵⁹. Levinas précise à cet égard que :

« Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c’est le profil du "Il". L’au-delà dont vient le visage est la troisième personne. Le pronom *Il*, en exprime exactement l’inexprimable irréversibilité, c’est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolu, transcendance dans un passé ab-solu. L’*illéité* de la troisième personne est la condition de l’irréversibilité »⁶⁰.

4) *Le visage d’autrui et sa non-phénoménalité*

En reprenant le concept de trace présenté dans l’article de 1963, *Autrement qu’être* fait valoir la « non-phénoménalité »⁶¹ du visage d’autrui. On peut constater sans peine que, dans cet ouvrage, la description du visage va à l’encontre, textuellement du moins, de celle présente dans *Totalité et infini*. En effet, dans le livre datant de 1961, Levinas définit le visage comme la « manière dont se présente l’Autre, dépassant l’idée de l’Autre en moi »⁶². Dans l’ouvrage de 1974, le visage porte également sur la « façon »⁶³ dont autrui me concerne, mais Levinas le définit à nouveau comme tranchant sur la

⁵⁸ EDE, 277. Il convient de rappeler ici que Levinas a déjà fait état de cette expression de Valéry à l’occasion de la conférence au Collège philosophique, prononcée en 1950 sous le titre de « Les Enseignements » (cf. le sixième chapitre de notre thèse).

⁵⁹ En se référant au travail d’Émile Benveniste, Stéphane Mosès relève, à propos de la signification linguistique du pronom à la troisième personne « Il/Elle », que : « La solidarité linguistique entre le Je et le Tu n’est pas contingente, elle marque au contraire l’essence même de toute énonciation. Les pronoms *Il/Elle* ne renvoient pas, quant à eux, à la présence – fût-elle lointaine – d’une "troisième personne", mais au contraire à son absence radicale » (Stéphane Mosès, « Autour de la question du tiers », *art. cit.*, p.237. Nous soulignons).

⁶⁰ EDE, 277-278.

⁶¹ AE, 142.

⁶² TI, 43. Le soulignement est de nous et la mise en italique est du texte original.

⁶³ AE, 141 : « Dans la proximité s’entend un commandement venu comme d’un passé

phénoménalité : « Il [le visage du prochain] échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparence, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que "moins" que le phénomène »⁶⁴. On est tenté d'opposer ces deux œuvres majeures de Levinas en matière de description du visage d'autrui, en affirmant que, dans *Totalité et infini*, le visage est déterminé du point de vue de la *présence*, alors que, dans *Autrement qu'être*, il se dégage du registre de la présence pour se déplacer vers la « présence qui est déjà le passé d'elle-même ».

Une telle opposition n'est cependant pas soutenable, précisément dans la mesure où elle présuppose tout simplement que la présence est la négation de l'absence. Il n'en est rien aussi bien dans *Totalité et infini* que dans *Autrement qu'être*. Comme on l'a vu, la notion de trace est irréductible à la dichotomie de la présence et de l'absence ; elle signifie l'enchevêtrement des ces deux dernières, au sens où autrui *se présente par son retrait même*. De même, il ne serait pas exact de dire que, dans *Totalité et infini*, la détermination de visage demeure encore prise au piège de ce qu'on pourrait appeler la primauté « métaphysique » de la présence. En examinant la place exceptionnelle d'autrui en tant qu'émetteur du signe, nous avons élucidé que la présence d'autrui n'est pas de l'ordre de celle de l'étant phénoménal⁶⁵. Autrui n'a pas de place dans le monde phénoménal, de sorte que, du point de vue de l'ordre du phénomène, elle marque une certaine absence. Dans un ouvrage comme dans l'autre, le visage désigne la manière singulière dont autrui marque sa présence par son absolution, son l'abstraction ou son retrait de la présence. On peut constater, non pas la rupture, mais la différence d'accentuation de ces deux œuvres majeures de Levinas. *Autrement qu'être* se réclame de nouveaux concepts tels que la « proximité », la « trace » ou la « diachronie », afin de décrire plus rigoureusement et plus exhaustivement le moment du retrait d'autrui dans

immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette "*façon*" du prochain est visage ».

⁶⁴ AE, 142.

⁶⁵ Voir le septième chapitre de notre thèse. Il est à noter que, dans l'article « La trace d'autre », Levinas ne manque pas d'insister sur cette place exceptionnelle qu'occupe, dans la structure du signe, celui qui délivre le signe : « En plus de ce que le signe signifie, il est le passage de celui qui a délivré le signe. La signifiante de trace double la signification du signe émis en vue de la communication. Le signe se tient dans cette trace » (EDE, 279). Par conséquent, « tout signe est, dans ce sens, trace » (EDE. 279).

le monde, tout en s'inscrivant dans le même sillage que *Totalité et infini*.

2. La subjectivité « structurée » comme « l'Autre dans le Même »

Nous passons dès maintenant au deuxième point qu'il convient d'éclaircir dans ce chapitre : à savoir, la conception de la subjectivité dans *Autrement qu'être*. Celle-ci se détermine en fonction de la proximité du prochain que nous venons d'examiner. À cet égard, Levinas avance clairement que c'est la « proximité, comme le "de plus en plus proche" », qui « se fait sujet »⁶⁶. Afin de comprendre cette définition de la subjectivité à partir de la proximité, nous proposons de prendre pour fil conducteur la formule bien connue de la « structure » de la subjectivité dans *Autrement qu'être* : il s'agit de l'expression « l'Autre dans le Même » : « La subjectivité, écrit Levinas, est structurée comme *l'autre dans le Même*, mais selon un mode différent de celui de la conscience »⁶⁷. Quelques lignes plus loin, il répète la même formule : « La subjectivité c'est l'Autre-dans-le-Même, selon un mode qui diffère aussi de celui de la présence des interlocuteurs, l'un à l'autre, dans un dialogue où ils sont en paix et en accord l'un avec l'autre. L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre »⁶⁸.

En ce qui concerne cette conception lévinassienne de la subjectivité, Jacques Rolland fait remarquer que, d'une part, *Autrement qu'être* hérite de l'idée fondamentale de *Totalité et infini*, selon laquelle la relation avec autrui ne peut s'ouvrir qu'à partir de la subjectivité. Mais, il y ajoute que, de l'autre, dans le livre datant de 1961, la subjectivité se constitue d'emblée comme le Même, c'est-à-dire en tant que terme qui demeure absolument au point de départ de la relation⁶⁹, tandis que, dans l'ouvrage de 1974, elle est conçue comme le Même *toujours et déjà pénétré* par l'Autre⁷⁰. En poussant cette interprétation jusqu'au bout, David Brezis va plus loin et soutient que la *pénétration* du Même par l'Autre se confond, au fond, avec la « participation » du

⁶⁶ AE, 131.

⁶⁷ AE, 46. Nous soulignons. La mise en italique figure dans le texte cité.

⁶⁸ AE, 46-47.

⁶⁹ Cf. TI, 25.

⁷⁰ Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement : Lecture d'Emmanuel Lévinas, op. cit.*, p.97.

Même à l'Autre, ou encore, avec l'« identification » du premier au second⁷¹. Dès lors, la formulation de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même » signifierait l'impossibilité pour le Même de prendre de la distance par rapport à l'Autre ou, ce qui revient au même, l'exposition sans réserve du Même à l'Autre. On en conclurait que, dans *Autrement qu'être*, l'extériorité de l'Autre serait, pour ainsi dire, structurellement « intériorisée » dans le Même.

Cependant, une série de questions ne manque pas d'être soulevées ici : à savoir que, si le Même est *d'ores et déjà* pénétré par l'Autre, comment peut-on concilier cette conception de la subjectivité avec la détermination du prochain comme le « premier venu » qui me concerne *sans l'a priori et en dehors de tout signalement* ? Si le terme « structure » ne manque pas d'évoquer la stabilité d'un état et la généralité de la relation des termes constitutifs de cette structure, ce mot n'est-il pas contradictoire avec l'incessante in-quiétude de la proximité où se fait le sujet ? Que veut dire, d'ailleurs, le terme « Autre » figurant dans la formule en question ?

1) La « structure » de la subjectivité

Afin de répondre à ces questions, il convient tout d'abord de porter une attention particulière sur le terme « structure » dans *Autrement qu'être*, car ce que Levinas entend par-là n'est pas sans présenter d'ambiguïtés. D'un côté, comme l'on l'a vu, c'est Levinas lui-même qui affirme que la subjectivité est « structurée » comme « l'Autre dans le Même ». Mais, d'un autre côté, il affirme exactement le contraire :

« "Jamais assez proche", la proximité ne se fige pas en structure sinon, quand représentée dans l'exigence de justice, réversible, elle retombe en simple relation »⁷².

Si la proximité se figeait en « structure », elle serait susceptible d'être vue par le sujet du point de vue panoramique, de sorte que, en un sens, le sujet ne serait plus « proche » du prochain. Vue de l'extérieur, la proximité se réduirait à une « simple relation », à ce que Levinas a appelé, dans *Totalité et infini*, la « relation formelle », dont les termes

⁷¹ David Brezis, *Levinas et le tournant sacrificiel*, op. cit., pp.89-97.

⁷² AE, 131. Nous soulignons.

peuvent être lus indifféremment de gauche à droite et de droite à gauche⁷³. Dans ce cas-là, le mot « structure » se confondrait avec la disposition des relations formelles et réversibles, si bien qu'il ne serait pas à même d'exprimer la proximité du prochain.

En outre, il nous semble que le mot « structure » s'avère d'autant moins pertinent qu'il nous suggère un *fondement*, ou encore, une *condition* préalable du sujet. Mais on aurait évidemment tort de dire que c'est parce que le sujet se structure de fond en comble comme éthique qu'il est capable de répondre à tel ou tel prochain qui viendrait à moi le premier, car une telle interprétation présuppose au fond que le prochain ne soit qu'une espèce du genre de l'Autre en général, et ce, au détriment de la singularité de chaque prochain. De plus, *Autrement qu'être* essaie d'ailleurs de se dégager de l'idée même de « fondement » ou de « condition » en ce qui concerne la conception de la subjectivité. En faisant allusion à la pensée « structuraliste » consistant à insister sur le « caractère conditionné de l'humain »⁷⁴, Levinas se demande effectivement si, en un certain sens, rien au monde n'est « moins conditionné que l'homme, jusqu'à l'absence en lui de l'ultime sécurité qu'offrirait un fondement »⁷⁵. Il en ressort que, même si Levinas souligne la pénétration du Même par l'Autre dans sa conception de la subjectivité, ce n'est en aucune façon dans le but de présenter une condition de la possibilité de l'éthique pour celle-ci. En effet, Levinas nous met en garde contre d'éventuels malentendus à cet égard, en avançant que l'expression « l'Autre dans le Même » ne doit pas être prise pour « "fondement transcendantal" de l'"expérience éthique" »⁷⁶, pas plus que le prochain ne serait un exemple de l'Autre.

2) *La proximité se fait sujet*

Rien ne semble jusqu'ici justifier l'utilisation lévinassienne du terme « structure ». Il convient de rappeler à présent que Levinas propose de décrire la subjectivation du sujet en fonction de la proximité du prochain. C'est-à-dire que le sujet n'existe pas comme tel tout d'abord, pour ensuite s'engager dans une relation avec autrui. En ce qui concerne le surgissement du sujet dans la proximité, Levinas précise ceci :

⁷³ Cf. TI, 24.

⁷⁴ AE, 98.

⁷⁵ AE, 98.

⁷⁶ AE, 232.

« La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais où je suis plus – ou moins qu'un terme. Ce surplus ou ce défaut – me rejette hors l'objectivité de la relation »⁷⁷.

On peut reconnaître sans difficulté que cet extrait relève d'une conception strictement non-substantialiste du sujet chez Levinas. Si la proximité se fait sujet, c'est du fait que, d'après lui, le sujet est lui-même tout à la fois « le rapport et le terme de ce rapport »⁷⁸, si bien qu'il est « plus – ou moins – qu'un terme ». Plus qu'un terme, parce que c'est le sujet qui *supporte* la relation, en ce sens qu'aucun rapport avec le prochain ne serait possible sans le sujet répondant de celui-ci. Dans cette mesure, le sujet ne se confond pas complètement avec la proximité dans laquelle il est impliqué. Mais il est en même temps moins qu'un terme, parce qu'il ne *constitue* pas cette relation de proximité, comme s'il était « appel[é] de vocation première, au rôle et à la place de la conscience transcendante indéclinable »⁷⁹. En somme, le surgissement du sujet dans la proximité fait paradoxalement corps avec la « déposition »⁸⁰ du sujet doté du pouvoir d'assumer l'Autre.

À partir de là on prend conscience que la subjectivité en question ne se réduit pas à « un entrecroisement quelconque de ces relations qui compterait par son "essence universelle" »⁸¹. Si la subjectivité ne se fige pas en structure ou en essence universelles, la formule « l'Autre dans le Même » ne désigne point la caractérisation essentielle de la subjectivité, ni le constat « objectif », détaché de la proximité du prochain qui m'approche. Énoncer que l'Autre « est » dans le Même, cela revient à ramener la subjectivité au plan de l'« essence », dont, pour autant, Levinas s'efforce de la dégager.

Si, dans *Autrement qu'être*, la subjectivité est à saisir en termes de subjectivation dans la proximité du prochain, comment peut-on interpréter la formule « l'Autre dans le Même »? Que veut dire le « dans » de cette formule ? Pour anticiper, nous dirons que

⁷⁷ AE, 131. Nous soulignons.

⁷⁸ AE, 136.

⁷⁹ AE, 135.

⁸⁰ AE, 127 : « L'identité [...] se fait non pas par confirmation de soi, mais, signification de l'un-pour-l'autre, par déposition de soi, déposition qu'est l'incarnation du sujet [...] » (Nous soulignons).

⁸¹ AE, 136.

ces questions nous conduiront à élucider ce qu'il est de la *séparation* du Même et de l'Autre dans la conception lévinassienne de la subjectivité. En d'autres termes, il s'agira de s'enquérir de la possibilité de la *distance* du Même par rapport à l'Autre.

3) *La jouissance*

a) La jouissance comme condition de la vulnérabilité

Afin de répondre aux questions que nous venons de poser, il convient de tirer au clair la place qu'occupe la notion de *jouissance* dans la théorie de la sensibilité d'*Autrement qu'être*. Nombreux sont ceux qui reconnaissent que c'est de la refonte du concept de sensibilité que dérive ce qu'on pourrait nommer la radicalisation de la conception de l'éthique dans l'ouvrage datant de 1974. La sensibilité se redéfinit en termes de passivité extrême, et ce, de sorte que l'intrusion de l'Autre dans le Même et l'exposition sans réserve de celui-ci à celui-là se produisent en elle.

Levinas éclaire la différence de la conception de la sensibilité entre ses deux œuvres principales, en affirmant que « le sensible a été interprété dans le sens de la consommation et de la jouissance »⁸². Comme nous l'avons observé dans la deuxième partie de notre thèse, la sensibilité a été analysée, dans *Totalité et infini*, du point de vue de la jouissance où s'accomplit la *séparation* du Même de l'Autre, c'est-à-dire la position du moi en tant qu'égoïsme. Ainsi la sensibilité n'était pas considérée comme voie d'accès à l'Autre. La révélation de l'Autre fait bien plutôt corps avec son déchirement de la sensibilité.

Toutefois, comme le remarquent avec perspicacité certains commentateurs de Levinas⁸³, il n'est pas exact de dire que, dans sa conception de la sensibilité, Levinas parvient à renoncer à la notion de jouissance. Dans le chapitre III d'*Autrement qu'être*, intitulé « Sensibilité et proximité »⁸⁴, Levinas déclare ceci sans ambages :

« Quant à la signification propre du sensible, elle doit se décrire en termes de la

⁸² AE, 120.

⁸³ László Tengelyi, *L'Expérience de la singularité*, op. cit., pp.278-280 ; Flora Bastiani, *La conversion éthique : Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 2012, p.203.

⁸⁴ L'extrait du paragraphe final de ce chapitre a été publié en 1971 sous le titre « La proximité » : Emmanuel Levinas, « La proximité », in *Archives de la Philosophie*, n°34, octobre 1971, pp.373-391.

jouissance et de blessure – qui sont [...] les termes de la proximité »⁸⁵.

La « signification propre du sensible » est à chercher dans la proximité. Ce qui compte ici, c'est que, prise dans son sens large, la proximité porte à la fois sur la « jouissance » et sur la « blessure », censées être *neutres* par rapport à l'éthique. S'inscrivant dans la même lignée que *Totalité et infini*, Levinas commence en effet son analyse de la sensibilité par l'élucidation de la sensation en tant que telle, c'est-à-dire de la sensation irréductible à l'étoffe de la connaissance, et ce, en prenant pour exemple la « sensation thermique, gustative ou olfactive »⁸⁶. Une telle stratégie découle de l'idée fondamentale du philosophe, selon laquelle « [l]a situation éthique [...] ne se comprend pas à partir de l'éthique »⁸⁷. Dès lors, on pourrait dire que ce n'est qu'au bout de l'approfondissement de la réflexion sur la sensibilité en général qu'intervient la proximité « éthique » du prochain.

De surcroît, la « jouissance » et la « blessure », entendues comme deux termes constitutifs du sens propre du sensible, ne sont pas deux possibilités qui se juxtaposeraient l'une à côté de l'autre, ni qui s'opposeraient mutuellement. En effet, Levinas souligne à plusieurs reprises que la jouissance comme le pour-soi ou la complaisance en soi, est la *condition* de la vulnérabilité. Dans le court paragraphe consacré à la notion de jouissance, il écrit explicitement ceci :

« La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même, exempte de tensions dialectiques, est la condition du pour-l'autre de la sensibilité et de sa vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui »⁸⁸.

Que la vulnérabilité « suppose la jouissance »⁸⁹ ne signifie cependant pas que la possibilité de la douleur, de la souffrance et de la blessure, exige logiquement ou dialectiquement celle de leur absence, c'est-à-dire celle de la complaisance de la

⁸⁵ AE, 102.

⁸⁶ AE, 105.

⁸⁷ AE, 191.

⁸⁸ AE, 119. Nous soulignons. Quelques lignes plus loin, il affirme également que la « sensibilité ne peut être vulnérabilité [...] que parce qu'elle est jouissance » (AE, 119. Nous soulignons).

⁸⁹ AE, 104.

jouissance, comme si la douleur n'était qu'un mode déficient de la jouissance. Si la vulnérabilité, en tant qu'« exposition à Autrui », repose sur la jouissance « autrement que comme son antithèse »⁹⁰, quel serait alors le rapport entre elles deux? Notre réponse à cette question consiste à dire que la jouissance n'est rien d'autre que la condition de la possibilité *intrinsèque* de la souffrance et de la blessure. Dans ce qui suit, nous développerons cette réponse, en retraçant les traits généraux du concept de jouissance, tel que Levinas le présente dans *Autrement qu'être*.

b) La jouissance comme exposition sans défense

Comme nous l'avons dit plus haut, la jouissance se caractérise avant tout comme étant irréductible à la connaissance. La raison en est que cette dernière s'appuie sur la distance entre le sujet connaissant et l'objet connu, tandis que, dans la jouissance, le moi se rapporte à ce dont il jouit sans distance. La suppression de la distance dans la jouissance est mise en lumière, dans *Autrement qu'être*, par l'expression « morsure sur... », distinguée de la « prise en mains »⁹¹. Jouir du pain, c'est en manger. Et manger du pain, c'est « [m]ordre sur le pain »⁹². Jouir, c'est donc « sauter précisément par-dessus les images, les aspects, les reflets ou les silhouettes, les fantômes, les fantasmes, les pelures des choses qui suffisent à la conscience de... »⁹³. Ce « saut » par-dessus tout ce qui fait obstacle à la jouissance consiste à « dévore[r] la distance plus radicalement qu'elle ne se supprime entre sujet et objet »⁹⁴.

Jusqu'ici, il nous semble que Levinas se cantonne à reprendre des caractéristiques essentielles du concept de la jouissance telles qu'elles avaient été présentées dans *Totalité et infini*. Cependant, on ne doit pas perdre de vue la différence du point d'accentuation. Il est vrai que, dans le livre datant de 1961, Levinas a pris en compte l'instabilité de la jouissance, résultant du « format mythique de l'élément »⁹⁵. Ce qui faisait problème dans cet ouvrage, c'était de savoir comment surmonter cette instabilité inhérente à la jouissance. En partant de ce point de vue, le Levinas de *Totalité et infini* a

⁹⁰ AE, 104.

⁹¹ AE, 117-118.

⁹² AE, 118.

⁹³ AE, 117.

⁹⁴ AE, 117.

⁹⁵ TI, 149.

souligné l'œuvre d'assimilation ou d'identification, effectuée par le moi jouissant. Or, il est vrai que la jouissance, en tant que « mordre sur... », est aussi susceptible d'être considérée comme un acte assimilateur. Et pourtant, dans *Autrement qu'être*, l'enjeu du concept de jouissance consiste à montrer que la morsure *sans distance* se confond avec l'exposition *sans défense* à ce dont on jouit, c'est-à-dire à la « matière » de la jouissance. En effet, si la morsure du pain consiste à effacer la distance par rapport à celui-ci, cela signifie que cet acte va de pair avec l'abandon de la maîtrise sur le pain, du pouvoir de le constituer en tant qu'« objet » à manger. Dans la jouissance, le pain se met à exister tel qu'il est, et, corrélativement, celui qui en jouit s'expose à la possibilité d'être *contrarié par l'« objet » de la jouissance*. En appelant « matérialisation »⁹⁶ ce processus du « devenir-autonome » de l'« objet » de la jouissance, Levinas précise ce point :

« La saveur en tant qu'elle comble une faim, la saveur en tant qu'assouvissement, est rupture de la forme du phénomène qui s'en va amorphe en "matière première". La matière mène son train, "fait son métier de matière", "matérialise" dans l'assouvissement remplissant une vacuité avant de se mettre sous une forme et de s'offrir au savoir de cette matérialité et à sa possession – en guise de biens »⁹⁷.

La jouissance comprend ainsi en elle-même ce qui peut la contrarier⁹⁸. Ce qui revient à dire qu'elle s'expose sans cesse à l'« imminence de la douleur »⁹⁹, expression au sujet de laquelle Levinas fait remarquer qu'elle ne renvoie pas à « une pure possibilité dans la neutralité »¹⁰⁰. Il ne s'agit pas d'un état neutre dans la jouissance, où la douleur pourrait

⁹⁶ AE, 120.

⁹⁷ AE, 117.

⁹⁸ C'est sous cet angle-là que Levinas redéfinit la vie comme « malgré soi » (AE, 86-90). Il s'agit, non pas de l'opposition entre la vie et ce qui la contrarie, mais de l'intériorisation de l'adversité – « le malgré » – dans la vie elle-même : « Le malgré soi marque cette vie dans son vivre même. La vie est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement » (AE, 86). Comme nous l'avons vu, dans *Totalité et infini*, Levinas a également conçu la vie à partir de la sensibilité de la jouissance. Mais le poids a été moins mis sur l'indépendance de la vie que sur l'adversité de la vie.

⁹⁹ AE, 93. Nous soulignons.

¹⁰⁰ AE, 93.

s'actualiser ou non. L'imminence de la douleur « pointe »¹⁰¹ *au sein même* de la jouissance comme telle, précisément dans la mesure où celle-ci est une manière dont le moi jouissant s'expose sans défense à la matière de la jouissance. En ce sens, la vulnérabilité, en tant qu'exposition sans réserve à l'Autre, n'est rien d'autre qu'une possibilité inhérente à la jouissance.

c) La jouissance comme singularisation de la sensibilité

Il existe une autre raison pour laquelle la vulnérabilité *suppose* la jouissance : elle réside en ceci que c'est à partir de la jouissance que la douleur, la souffrance et la blessure se singularisent en moi. À cet égard, Levinas relève que la vulnérabilité ne se réduit pas à une « passivité d'inertie » persistant dans un état, ni à une « susceptibilité de subir la cause » qui fera sortir de cet état inerte¹⁰². L'irréductibilité de la vulnérabilité à une passivité, disons, « mécanique », s'appuie sur la *singularisation de la sensibilité depuis la jouissance*¹⁰³. À ce propos, Levinas fait remarquer ceci :

« Sans l'égoïsme se complaisant en lui-même la souffrance n'aurait pas de sens [...]. La jouissance et la singularisation de la sensibilité en un moi enlèvent à la passivité suprême de la sensibilité – à sa vulnérabilité – à son exposition à l'autre – l'anonymat de la passivité insignifiante de l'inertie [...] »¹⁰⁴.

Comme on l'a vu, *Totalité et infini* a déjà mis en valeur la jouissance comme le « principe d'individuation »¹⁰⁵. Dans la même ligne d'idée, Levinas détermine la jouissance comme le principe de « singularisation de la sensibilité en un moi ». Levinas reprend ce point, en énonçant que la saveur est « la "façon" dont le sujet sensible se fait

¹⁰¹ AE, 93.

¹⁰² AE, 120.

¹⁰³ Comme nous le verrons plus tard, la singularisation de la sensibilité depuis la jouissance constitue intrinsèquement le moment de la dé-position du sujet sensible, si bien qu'elle ne s'identifie pas complètement à ce que l'on appelle communément l'individuation. En ce qui concerne la problématique de l'individuation dans la philosophie de Levinas, nous nous permettons de renvoyer la remarquable étude de Rodolphe Calin : Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, pp.85-122.

¹⁰⁴ AE. 118-119.

¹⁰⁵ TI, 157. Sur ce point, voir le cinquième chapitre de notre thèse.

volume »¹⁰⁶. Ainsi, la jouissance est comprise, non seulement comme l'exposition sans réserve à sa matière, mais aussi comme l'«événement où le phénomène spatial de la morsure se fait l'identification appelée moi, où il se fait moi de par la vie qui vit de sa vie même dans un *frueri vivendi* »¹⁰⁷. Si la vulnérabilité suppose la jouissance, c'est du fait que celle-ci permet à la sensibilité de s'arracher à l'« anonymat de la souffrance insignifiante de l'inerte ».

d) La possibilité du « donner »

La singularisation de la sensibilité à travers la jouissance s'avère d'autant plus décisive pour la relation *éthique* avec le prochain qu'elle conditionne la possibilité même du *donner*. Levinas affirme en effet que

« Celle-ci [l'exposition à Autrui] n'a de sens que comme un "prendre soin du besoin de l'autre", de ses malheurs et de ses fautes, c'est-à-dire comme un donner. 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 en soi de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche. Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier »¹⁰⁸.

Le sens de l'exposition à autrui consiste à « prendre soin » de son « besoin », de ses « malheurs » et de ses « fautes ». Mais ce qu'on pourrait appeler « souci éthique » par rapport à autrui ne se confond pas, d'après Levinas, avec les « sentiments élevés dans "les belles lettres" »¹⁰⁹, tels que la pitié, l'empathie, l'affection ou la générosité envers autrui. Selon la citation, mon « souci éthique » doit s'accomplir sous la forme du « donner », et ce, non pas en tant que « don du cœur »¹¹⁰, ni comme don volontaire selon la bonne intention, mais comme don du « pain » à sa bouche « *malgré* soi ». Or, le pain à la bouche, n'est pas n'importe quel pain qu'on est sur le point de manger, mais il s'agit du pain dans lequel *je* suis en train de mordre, le pain dont *je* suis en train de jouir.

¹⁰⁶ AE, 118.

¹⁰⁷ AE, 118.

¹⁰⁸ AE, 119.

¹⁰⁹ AE, 105.

¹¹⁰ AE, 120.

La morsure ne se réduit pas à un acte consistant à se nourrir pour maintenir la vie, mais, comme on l'a vu tout à l'heure, elle n'est rien d'autre que le processus de la formation de l'identité depuis la singularisation de la sensibilité. Dès lors, on pourrait énoncer que l'arrachement du pain à ma bouche équivaut à mon arrachement à moi-même, c'est-à-dire à donner ce qui est en quelque sorte constitutif de mon existence elle-même. Donner, c'est donc « se donner en donnant »¹¹¹, l'« arracher à soi *malgré* soi ». Pour que je puisse donner en me donnant, il faut que le noyau du Moi « se noyaute » préalablement dans la jouissance¹¹². C'est pour cette que la relation éthique avec le prochain repose sur le « sujet qui mange ».

Nous avons essayé jusqu'ici d'examiner le concept de jouissance dans *Autrement qu'être*. De ce qui précède, nous pourrions tirer au moins trois conséquences portant sur la formulation de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même ».

Dans un premier temps, le concept de jouissance nous a permis de dévoiler un autre type de subjectivation, à savoir la subjectivation à travers la morsure dans la « matière » de la jouissance. Selon nous, il convient d'interpréter avant tout la formule « l'Autre dans le Même » dans ce concept de jouissance. En tant que « moment inéluctable de la sensibilité »¹¹³, la jouissance joue, d'une part, un rôle de singularisation de la sensibilité. Mais, de l'autre, c'est dans la mesure où le sans-distance de la jouissance signifie *en même temps* le sans-défense de la sensibilité singularisée à travers elle, que le sujet sensible ne cesse de s'exposer à la possibilité d'être contrarié par ce dont il jouit, et ce, au cœur même de la jouissance. Si la subjectivité est « structurée » comme « l'Autre dans le Même », c'est parce qu'elle est à tout moment susceptible d'être affectée par l'« Autre », non pas de l'extérieur, mais de l'intérieur du Même.

Dans un second temps, la formule « l'Autre dans le Même » n'exclut pas la complaisance du Même dans la jouissance. Certes, l'intériorité du Même n'est pas la fermeture complète par rapport à l'Autre, parce qu'elle ne se constitue que par la jouissance toujours susceptible d'être déchirée par l'Autre. Mais cela ne revient pas au

¹¹¹ AE, 116.

¹¹² Cf. AE, 105 : « [...] la jouissance où se noyaute le noyau du Moi ».

¹¹³ AE, 116.

même d'être potentiellement blessé par l'Autre, et d'être blessé tout le temps par lui. Autrement dit, l'exposition sans réserve à l'Autre, telle qu'elle est décrite à partir du concept de jouissance, ne signifie pas forcément la *mise en échec perpétuelle* de celle-ci. La complaisance du Même s'avère d'autant plus importante pour l'*éthique* de Levinas que c'est seulement grâce à elle que s'ouvrent à la fois la singularisation de ma sensibilité et la possibilité du don.

Dans un troisième temps, le bénéfice d'une telle lecture consiste à clarifier que l'« Autre » apparaissant dans la formule « l'Autre dans le Même » ne signifie pas nécessairement Autrui en tant que prochain. Dès lors, il ne serait pas pertinent de dire que le Même se constitue d'emblée par la responsabilité envers l'Autre, comme si « l'Autre dans le Même » désignait un « sujet transcendantal » de l'« expérience éthique ». Bien plutôt, la subjectivité surgissant dans la proximité du prochain repose sur la structure générale de la subjectivité sensible comme « l'Autre dans le Même » : « c'est, dit Levinas, dans la mesure où la sensibilité se complaît en elle-même – "s'enroule sur soi" [,] "est moi" – que dans sa bienveillance pour l'autre, elle reste *pour l'autre, malgré soi, non-acte, signification pour l'autre et non pas pour soi* »¹¹⁴.

En ce qui concerne la relation entre ces deux types de subjectivations, Levinas la précise en termes de « trope »¹¹⁵ du pour-l'autre. Le « pour l'autre » de la subjectivité repose tout d'abord sur l'exposition à l'Autre dans la sensibilité. Et c'est dans l'approche du prochain qu'il se retourne en « pour l'autre » éthique. Levinas remarque à cet égard que :

« La proximité de l'autre, c'est l'immédiat épanchement pour l'autre de l'immédiateté de la jouissance – l'immédiateté de la saveur – [...] altérée par l'immédiat du contact »¹¹⁶.

¹¹⁴ AE, 127. Nous soulignons. Dans l'édition du Livre de Poche, il manque une virgule entre « "s'enroule sur soi" » et « est moi ». Nous suivons ici l'édition de la *Phänomenologica* pour l'intelligibilité du texte cité.

¹¹⁵ « L'animation, le pneuma même du psychisme, l'altérité dans l'identité, est l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant "pour l'autre" : la possibilité du donner. La dualité non assemblable des éléments de ce trope est la dia-chronie de l'un-pour-l'autre [...] » (AE, 111. Nous soulignons) ; « Le remords est le trope du "sens littéral" de la sensibilité ; dans sa passivité s'efface la distinction entre "être accusé" et "s'accuser" » (AE, 199, Nous soulignons).

¹¹⁶ AE, 120.

Il convient de faire remarquer ici que l'*altération* du sens de l'exposition immédiate à l'Autre ne se fait pas de soi, comme si mon exposition à Autrui en tant que prochain se situait sur la même ligne que celle à l'Autre de la « matière » de la jouissance. En effet, s'il en était ainsi, on passerait sous silence, à tort, la différence indéracinable entre l'altérité d'autrui et celle d'un objet de la jouissance, différence cruciale pour la philosophie de Levinas¹¹⁷. Le « trope » du sens ne se révèle comme tel que lorsque le prochain m'approche en tant que premier venu. Dès lors, il est question de savoir comment la formule « l'Autre dans le Même » serait réinterprétée si Autrui en tant que prochain prenait place de « l'Autre » dans ladite formule.

4) « *L'Autre dans le Même* » comme *inspiration*

Lorsque l'on essaie d'interpréter la formule « l'Autre dans le Même » dans la situation éthique de la proximité du prochain, on doit prendre garde à ne pas prendre cette formule pour intériorisation pure et simple de l'Autre dans le Même. Dans ce cas-là, en effet, l'approche du prochain dans la proximité risquerait de se confondre en dernière instance avec la spécification de l'Autre *en général*. Cette formule n'indique pas non plus la présence latente du prochain en moi. Si la proximité du prochain n'était que l'actualisation d'une relation préétablie, celui-ci ne saurait me concerner comme le premier venu, en m'affectant pour la première fois en dehors de l'a priori et du signalement. Dans un cas comme dans l'autre, les deux interprétations ont tort de considérer le « dans » de « l'Autre dans le Même » comme un état statique ou constatif.

Bien au contraire, Levinas se réfère à la formule « l'Autre dans le Même » afin d'exprimer le mouvement d'intrusion de l'Autre *dans* le Même. Un tel mouvement est désigné par des termes tels qu'« in-quiétude » et « in-spiration » :

« L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre »¹¹⁸.

¹¹⁷ Dans *Autrement qu'être*, Levinas reprend effectivement la thèse décisive qu'il avait avancée dans *Totalité et infini* : « l'autre, absolument autre, c'est autrui » (AE, 198).

¹¹⁸ AE, 47. Nous soulignons.

« La subjectivité comme l'*autre dans le même* – comme inspiration [...] »¹¹⁹.

Ce qu'entend le philosophe par « inquiétude », c'est, non pas un état d'âme, dont la quiétude se trouve ébranlée par l'Autre, mais l'intrusion ou le glissement – comme « un voleur » – de l'Autre dans le Même à son insu, et ce, pour déranger le Même tout en s'ab-solvant de son intériorité, c'est-à-dire pour le bousculer par la trace même du passage que l'Autre a laissé dans le Même. S'agissant de l'« inspiration », elle désigne également le mouvement où l'Autre *entre dans* le Même tout en conservant son « incognito »¹²⁰. Elle ne s'identifie pas à une magie esthétique, conduisant à détruire la personnalité d'une personne inspirée. Tout au contraire, l'inspiration consiste à entrer dans mon intériorité du Même pour m'inciter à être le sujet répondant du prochain qui m'approche. Ainsi, placée dans la situation éthique où le prochain m'approche, la subjectivité, en tant que « l'Autre dans le Même », se trouve interprétée comme intrusion diachronique du prochain, avec laquelle je ne saurais être contemporain. Si la subjectivité est « structurée » comme « l'Autre dans le Même », cela signifie, non pas l'inclusion statique de l'Autre dans le Même, mais le caractère *nécessairement* diachronique de l'approche du prochain, qui se passe sous la forme de l'inquiétude ou de l'inspiration du tréfonds de la sensibilité. La « structure » de « l'Autre dans le Même » est ainsi entendue comme la structuration diachronique de l'approche du prochain et du retard inévitable du sujet sur celui-ci¹²¹.

Faisons brièvement le point. Jusqu'ici nous avons essayé de clarifier la signification de la formulation de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même », à travers l'examen de la théorie de la subjectivation dans *Autrement qu'être*. Du point de

¹¹⁹ AE, 176. Nous soulignons. La mise en italique figure dans le texte originel.

¹²⁰ Emmanuel Levinas, « Énigme et phénomène », *art. cit.*, in EDE, p.291.

¹²¹ Il est à noter ici que l'on relève également l'entrée diachronique de l'Autre dans le Même dans la réinterprétation de l'idée de l'infini chez Descartes du point de vue de l'« inspiration » et du « témoignage » dans *Autrement qu'être* (cf. AE, 220-238. Il s'agit du deuxième paragraphe du Chapitre V, intitulé « La gloire de l'Infini »). En s'inscrivant dans le même sillage que *Totalité et infini* qui a montré que l'infini n'est pas dissociable de son idée *en moi*, Levinas soutient que l'« infini n'a [...] de gloire que par la subjectivité [...] » (AE, 231. Nous soulignons). Mais il en vient à insister sur le passage diachronique de l'infini qui anime le sujet tout en s'en retirant, passage conceptualisé par le terme « inspiration ». Corrélativement, le philosophe souligne que la révélation de l'infini va de pair avec ma reprise de ce qui s'est passé en moi sous la forme du « témoignage ».

vue strictement non-substantialiste, Levinas situe l'événement du devenir-sujet dans son rapport à l'Autre. Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que la relation avec l'Autre ne s'identifie pas directement à celle avec autrui en tant que prochain. Pour le montrer, nous avons soigneusement différencié les deux types de subjectivations : à savoir, celle à partir de la sensibilité dans la jouissance et celle dans l'approche du prochain. Concernant la relation de ces deux sortes de subjectivations, nous avons également élucidé le fait que la première subjectivation constitue précisément la condition de la seconde, dans la mesure où elle permet la singularisation de la sensibilité en moi. Une telle singularisation de la sensibilité n'atteste cependant pas d'emblée l'exposition incessante à Autrui. Bien plutôt, dans *Autrement qu'être*, la théorie de la jouissance nous a permis de voir l'*ambiguïté* foncière et insurmontable de la sensibilité, dérivée de l'indissociabilité de celle-ci et de la jouissance. D'une part, la sensibilité constitue le noyau du Même en tant qu'exposition sans distance et sans défense à l'Autre. Mais, de l'autre, elle implique en elle la possibilité, pour le Même, de « s'affirmer animale dans son conatus et sa joie »¹²². En bref, la sensibilité est le lieu *et* de la dé-position *et* de la fermeture du Même¹²³.

À travers tout cela, on s'aperçoit que la conception lévinassienne de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même » n'envisage pas d'exprimer ce qu'on pourrait appeler la « subjectivité éthique », consistant à être impliquée toujours et déjà dans la relation avec autrui, au point qu'elle ne serait en mesure de ne prendre aucune distance par rapport à celui-ci. En d'autres termes, l'« obsession » par autrui en tant que prochain *n'est pas le premier mot* de la conception lévinassienne de la subjectivité dans

¹²² AE, 127.

¹²³ L'ambiguïté de la sensibilité renvoie sans doute à celle de la corporéité du sujet incarné, que Levinas décrit de la manière suivante : « La subjectivité de la sensibilité, comme incarnation, est un abandon sans retour, la maternité [sic.] corps souffrant pour l'autre, corps comme passivité et renoncement, pur subir. Il y a là certes une ambiguïté insurmontable : le moi incarné – le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer animale dans son conatus et sa joie. [...] Mais cette ambiguïté est la condition de la vulnérabilité même, c'est-à-dire de la sensibilité comme signification : c'est dans la mesure où la sensibilité se complaît en elle-même – "s'enroule sur soi" "est moi" – que dans sa bienveillance pour l'autre, elle reste *pour l'autre, malgré soi*, non-acte, signification *pour l'autre* et non pas *pour soi* » (AE, 127. Nous soulignons). Une telle ambiguïté s'avère importante et cruciale pour la possibilité du Bien et du Mal dans l'éthique lévinassienne (cf. Emmanuel Levinas, « Humanisme et an-archie », *art. cit.*, in HAH, p.89). Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à l'article suivant : Matthieu Dubost, « Le langage incarné selon Emmanuel Levinas », in Cristian Ciocan (éd.), *Studia Phaenomenologica : Emmanuel Levinas 100*, Bucarest, Zeta Books, 2007, pp.185-207.

Autrement qu'être, au sens où celle-ci ne se constitue pas d'emblée comme sujet obsédé par autrui¹²⁴. Selon nous, la subjectivité présentée dans cet ouvrage n'est pas si éloignée de celle de *Totalité et infini*. En effet, la subjectivité présentée en 1961 est *moins fermée* qu'on ne le croit. C'est ce que nous avons montré dans notre cadre d'interprétation de l'inscription de la métaphysique dans le corps humain dressé de bas vers le haut et du statut de la créaturalité dans *Totalité et infini*. De même, la subjectivité est présentée en 1974 d'une façon *moins éthique* qu'on ne le croit, dès lors que Levinas ne dévalorise jamais le rôle fondamental de la jouissance en tant que moment inéluctable de la sensibilité. Dans *Autrement qu'être*, l'auteur essaie de jeter une nouvelle lumière sur la précarité inhérente à la jouissance. Si la subjectivité d'*Autrement qu'être* peut ainsi se rapprocher de celle de *Totalité et infini*, il serait sans doute trop hâtif d'opposer l'une à l'autre, pour en conclure qu'elle ne soit pas susceptible d'être enseigné en raison de la raison de l'absence de la distance du Même par rapport à l'Autre.

3. Le « langage éthique »

Nous en venons au dernier point à traiter dans ce chapitre : il s'agit du problème du « langage éthique ». On a tendance à opposer le langage éthique d'*Autrement qu'être* à un autre langage auquel Levinas a eu recours dans *Totalité et infini*, c'est-à-dire au langage « ontologique ». Cette opposition est basée sur l'interprétation plus ou moins partagée, selon laquelle le langage de 1961 s'avère juste insuffisant, dans la mesure où, en tant qu'« encore ontologique », il ne serait pas en mesure de réussir la tentative de passer à l'autrement qu'être. Cependant, même s'il est vrai que Levinas prête une attention plus particulière au problème de la langue dans *Autrement qu'être*, cela ne

¹²⁴ Il convient de noter que François-David Sebbah fait pour sa part remarquer que l'« apologie de la persécution » dans *Autrement qu'être* n'est pas non plus « le dernier mot » de la pensée lévinassienne (François-David Sebbah, *Levinas, op. cit.*, p.82). À cet égard, il précise ceci : « S'exposer, dit-il, à l'insoutenable de l'éthique de la persécution invite déjà à s'écarter de cet excès inassumable, à se faire sujet en lui étant infidèle, mais pas n'importe comment – en conservant sa trace ou son écho. A l'obsession de l'autre, je ne peux échapper *définitivement*, je ne le *dois* pas – telle sera notre fidélité – ; mais à l'obsession de l'autre je ne peux pas non plus me plier *définitivement* – telle sera notre infidélité – mais cette infidélité est déjà fidélité, si Levinas est celui qui a aussi pensé que l'interruption du Même par l'Autre était *déjà* autant sa libération et son engendrement qu'une terrifiante assignation » (*ibid.*, p.83. Nous soulignons. Les mises en italique émanent du texte cité). Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.

justifie pas nécessairement ce qu'on appelle le « tournant » de sa pensée philosophique. Nous en expliquerons la raison, du point de vue aussi bien de *Totalité et infini* que d'*Autrement qu'être*.

1) Le langage ontologique dans *Totalité et infini*

Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre thèse¹²⁵, *Totalité et infini* recourt au langage ontologique afin d'éviter le psychologisme empirique. On doit se garder de perdre de vue le fait que le projet général de l'œuvre de 1961 a consisté à mettre en relief l'« événement ultime de l'être ». Pour ce faire, Levinas entreprend de délier la question même de l'être du registre de la compréhension de l'être, c'est-à-dire d'interroger l'être autrement que l'ontologie. Ainsi, le langage ontologique de *Totalité et infini* est à comprendre à partir, non seulement de la stratégie discursive consistant à ne pas tomber dans le psychologisme empirique, mais aussi de ce projet philosophique qu'assume Levinas dans l'œuvre de 1961.

Qui plus est, ce que Levinas appellera plus tard l'« autre de l'être » ou l'« au-delà de l'être » est déjà entré en ligne de compte dans sa pensée présentée dans *Totalité et infini*. C'est ce dont témoignera plus tard le philosophe lui-même : « Dans *Totalité et infini*, le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique. Mais en réalité c'est déjà une recherche de ce que j'appelle "au-delà" de l'être, le déchirement de cette égalité à soi qui est toujours l'être – le Sein – quelles que soient les tentatives de le séparer du présent »¹²⁶. En effet, comme nous l'avons évoqué plus haut, on peut constater qu'à la fin de l'ouvrage de 1961, Levinas fait usage de l'expression « au-delà de l'être »¹²⁷, ce qui signifie précisément que la recherche sur l'événement ultime de l'être va de pair – bien que paradoxalement – avec la tentative du dépassement de l'être. Tout se passe comme si notre philosophe prévoyait déjà ce qu'il avancera plus tard dans *Autrement qu'être*, en disant qu'« il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être »¹²⁸.

¹²⁵ Cf. le troisième chapitre de notre thèse.

¹²⁶ Emmanuel Levinas, « Questions et réponses », in *Nouveau Commerce*, n°36-37, printemps 1977, repris in DQVI, p.133. Nous soulignons.

¹²⁷ TI, 336.

¹²⁸ AE, 33. Nous soulignons.

2) *Le langage éthique et la rupture de la description phénoménologique*

Or, le Levinas d'*Autrement qu'être* parvient à faire valoir plus manifestement son projet d'aller au-delà de l'être. Mais il en vient en même temps, et il faut insister sur ce point, à avoir une conscience plus aiguë du « destin sans issue » inhérent au langage, « où l'être enferme aussitôt l'énoncé de l'*autre* de l'être »¹²⁹. Dès lors, ce serait trop nous avancer que de croire que le nouveau langage, que Levinas qualifie de « langage éthique », permet d'échapper à ce destin et de réaliser avec bonheur le passage à l'*autre* de l'être.

Afin de mieux comprendre le rôle assigné au langage éthique, il convient de s'attarder sur la lecture des phrases suivantes :

« Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption – ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu'*être* et *au-delà* de l'être, tourne en langage éthique »¹³⁰.

Quelques remarques peuvent découler de cet extrait, consistant à mettre au point le « paradoxe où entre la description phénoménologique ».

En premier lieu, Levinas caractérise la relation entre le langage éthique et la description phénoménologique, non pas en tant qu'*opposition* pure et simple, mais en quelque sorte comme *collaboration*, au sens où la phénoménologie « a recours » au langage éthique. Ce qui vient le premier à la pensée, c'est toujours ce qui se manifeste, ce qui apparaît, ou encore, ce qui se dévoile par la lumière. Ce fait est précisément attesté par la structure même d'*Autrement qu'être*, dont l'« Exposition » commence par les « réflexions sur la vérité, sur le temps et sur l'être dans l'amphibologie de l'être et de

¹²⁹ AE, 16.

¹³⁰ AE, 150 note 1.

l'étant, portée par le Dit »¹³¹. L'interrogation sur la relation avec autrui en tant que prochain n'y fait pas exception. C'est-à-dire que la description ne saurait viser directement cette relation elle-même, mais qu'elle part du « dévoilement du prochain » et de « son apparaître ».

En second lieu, la citation précise également la raison pour laquelle la description phénoménologique se réclame du langage éthique : à savoir, c'est pour « marquer sa propre interruption ». Se déroulant sur le plan de la manifestation, la description phénoménologique bute contre ce qui s'en retire, plus précisément, contre ce qui se manifeste par le retrait même du registre de la manifestation. C'est ce qui se passe lorsqu'elle « lit » la « trace » du visage d'autrui dans son « apparaître » ou son « dévoilement ». La description entre ainsi dans le « paradoxe », que Levinas précise de la manière suivante :

« La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce retournement. Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage »¹³².

Le paradoxe en question consiste en ceci que, dans la description de l'approche du prochain, la phénoménologie se heurte à un moment donné à ce qui ne relève plus du registre du phénomène. Et c'est précisément afin de *mieux* poursuivre cette brusque intervention – ce « retournement de la thématization en an-archie » – se produisant au cœur même de la description, que celle-ci fait appel au langage éthique. Il en résulte que la description ne s'oppose pas au langage éthique, pas plus que celui-ci n'est plaqué sur celle-là. Levinas a déjà pris conscience de ce paradoxe dans l'article paru en 1964 : « [...] si [...] la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'*apparaître* et du *se dissimuler*, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiante [de la trace] à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt

¹³¹ AE, 37.

¹³² AE, 192.

»¹³³.

Il convient de rappeler ici la phrase de Levinas dans la longue citation précédente : « Une description qui ne connaît au départ qu'*être* et *au-delà* de l'être, tourne en langage éthique ». Ce qui revient à dire que l'on n'aurait pas besoin du langage éthique pour connaître seulement « l'être et l'au-delà de l'être », dès lors que la description phénoménologique est à même de les prendre en considération. Si cette description n'est pas définitive, c'est parce que le passage à l'au-delà de l'être *se concrétise* mieux *sous les espèces* de la relation éthique entre moi et autrui¹³⁴. En ce sens, la signification de l'au-delà de l'être demeurerait abstraite et vague à défaut de cette relation¹³⁵.

En troisième et dernier lieu, le langage éthique ne saurait quant à lui ne pas être affecté par le retournement de l'« an-archie » en « thématization », c'est-à-dire par l'inscription à *l'inverse* de ce qui se soustrait au phénomène dans le registre de l'apparaître, et ce, dès qu'il est *dit*. De sorte que le langage éthique doit lui-même être de nouveau animé par l'*éthique du langage*, qui consisterait à « se dédire »¹³⁶ contre le retournement nécessaire du *Dire* en *Dit*. La réflexion d'*Autrement qu'être* se déploie ainsi dans l'alternance – « [p]ar-delà le dévoilement et l'exhibition du connu »¹³⁷ – du phénomène et de sa défection, ou encore, de l'exposition et du retrait de cette exposition.

¹³³ Emmanuel Levinas, « La signification et le sens », *art. cit.*, in HAH, p.65. Nous soulignons. La mise en italique appartient au texte cité.

¹³⁴ À notre avis, Levinas ne rejette pas la méthode de la concrétisation dans *Autrement qu'être*. Certes, le terme « concrétisation » n'y apparaît pas textuellement, mais est implicitement remplacé par des expressions telles qu'« en guise de... » et « sous les espèces de... ». Nous en citons quelques exemples. Pour ce qui est de « en guise de... » : « Cet arrachement à soi, au sein de son unité, cette absolue non-coïncidence, cette dia-chronie de l'instant signifient en guise de l'un – pénétré-par-l'autre » (AE, 85. Nous soulignons) ; « Mais cette impossibilité d'être ensemble est la trace de la diachronie de l'un-pour-l'autre : de la séparation en guise d'intériorité et du pour-l'autre en guise de responsabilité » (AE, 127. Nous soulignons). En ce qui concerne « sous les espèces de... » : « Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est même pour l'autre, même par l'autre » (AE, 111. Nous soulignons) ; « [...] passivité de l'être pour l'autre qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange » (AE, 116. Nous soulignons).

¹³⁵ Dans le prochain chapitre, nous aurons l'occasion de préciser ce point, en examinant le concept de « désintéressement ».

¹³⁶ AE, 19.

¹³⁷ AE, 143.

À travers tout cela, on se rend compte qu'il serait erroné d'énoncer que le langage éthique d'*Autrement qu'être* se passe de la description phénoménologique, consistant à se dérouler sur le plan de la manifestation. Globalement, les deux ouvrages majeurs de Levinas ont ceci en commun qu'ils prennent la juste mesure de la nécessité de comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. Ici comme ailleurs, la différence réside dans le point d'accentuation : à savoir que le livre de 1961 se focalise sur l'élucidation de l'événement ultime de l'être à partir de la relation entre moi et autrui – relation qui ne relève pas du registre de l'être –, tandis que celui de 1974 s'attache à approfondir la signification même de la *rupture de l'être* par l'éthique.

Récapitulation

Nous avons essayé jusqu'ici de remettre en question la grille de lecture plus ou moins partagée dans les recherches levinassiennes, consistant à insister sur la rupture entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Selon cette interprétation, on serait porté à en inférer que ce philosophe se serait vu contraint à renoncer au concept d'enseignement en faveur de la radicalisation de sa conception de l'éthique.

En revanche, nous nous sommes efforcé de faire apparaître tout à la fois une certaine continuité et les différences d'accentuation entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Pour ce faire, nous avons posé les trois jalons suivants : à savoir, la figure du prochain, la conception de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même » et le langage éthique. S'agissant de la figure du prochain, il s'avère inexact de dire qu'en tant que prochain, autrui soit pour ainsi dire « trop proche » pour m'enseigner quelque chose, comme s'il perdait une distance nécessaire à l'enseignement. Ce que nous avons montré, c'est que le prochain ouvre la distance dans son approche même, si bien qu'il est à même d'assumer le rôle consistant à faire intervenir une certaine rupture en moi. Il en est de même en ce qui concerne la conception de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même ». Il ne serait plus pertinent de dire que le sujet ne cesse de s'exposer à autrui, de sorte qu'il n'ait aucune distance nécessaire pour la réception de l'enseignement. C'est dans la mesure où la complaisance en soi du moi jouissant est assurée malgré son exposition sans distance et sans défense à l'« objet » de la jouissance qu'il lui est possible d'être mis en question par ce qui se refuse à être approprié par le Même.

Face à la disparition textuelle de l'enseignement, on doit donc se garder d'aller vite en besogne, en en concluant que le prochain ne pourrait m'enseigner quelque chose ou, ce qui revient au même, que le sujet « structuré » comme « l'Autre dans le Même » n'aurait rien à apprendre du prochain. La véritable question qui mérite d'être posée, consiste à savoir comment le concept d'enseignement est susceptible d'être *redéfini* au regard d'*Autrement qu'être*.

Afin de répondre à cette question, nous verrons, dans le prochain chapitre, le fait que Levinas reprend effectivement certaines idées qui étaient censées relever du concept d'enseignement dans *Totalité et infini*.

Chapitre 9

L'an-archie de la question et la « naissance latente » de l'enseignement

Introduction

Comme nous l'avons annoncé à la fin du chapitre précédent, Levinas reprend, bien que laconiquement, certaines idées fondamentales qu'il avait auparavant présentées en termes d'*enseignement*. Plus précisément, il s'agit de la notion de « mise en question »¹, de celle de « critique »², du caractère « contre nature »³ de la production de la pensée ainsi que de la description d'autrui comme de celui « à qui s'adresse la demande de la question »⁴. Dans ce dernier chapitre de notre thèse, nous tâcherons de clarifier comment ces idées portant sur le concept d'enseignement se trouvent reconsidérées et redéfinies dans la philosophie d'*Autrement qu'être*.

Pour ce faire, nous nous focaliserons principalement sur la lecture des deux premiers paragraphes du chapitre II du livre de 1974 : à savoir, le paragraphe 1 « Le questionnement et l'allégeance à Autrui » et le paragraphe 2 « Le questionnement et l'être ; temps et réminiscence »⁵. Comme le suggèrent nettement les titres de ces paragraphes, l'« Exposé » d'*Autrement qu'être*, faisant suite à l'« Argument », commence par la réflexion portant sur le *questionnement*, plus précisément, sur sa *naissance*. Or, ce problème n'est pas inédit dans la pensée lévinassienne. Il convient de rappeler ici que, dans *Totalité et infini*, Levinas a déjà avancé à que l'éveil de la

¹ AE, 146, 162.

² AE, 46, 147, 194.

³ AE, 75.

⁴ AE, 46.

⁵ Nous devons beaucoup ici aux remarquables études suivantes, consacrées à la lecture détaillée des deux chapitres mentionnés : Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.293-303 ; Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, pp.15-21.

question en moi ne s'explique pas nécessairement par l'étonnement, mais qu'elle renvoie à l'épreuve de l'enseignement, c'est-à-dire à celle consistant à *être mis en question* dans la relation avec autrui⁶. À ce titre, la lecture détaillée de ces deux paragraphes nous permettra de mener à bien la tâche qui s'impose à nous dans le présent chapitre de cette thèse.

Dans les pages qui suivent, nous commencerons tout d'abord par constater que, dans *Autrement qu'être*, la réflexion sur la naissance de la question s'inscrit dans le sillage de l'incessant dialogue de Levinas avec Heidegger. Il est vrai que, tout du moins textuellement, la confrontation entre ces deux philosophes est moins accusée dans *Autrement qu'être* que dans *Totalité et infini*. La possibilité de la question, notamment celle de la question de l'être, constitue, comme l'on l'a vu, l'un des points cardinaux de la critique lévinassienne adressée au philosophe allemand. C'est précisément dans cette ligne de pensée que se situent les deux paragraphes dont nous allons traiter. Ensuite, nous essayerons d'établir que les enjeux de la réflexion sur la naissance de la question se nouent autour de la problématique concernant ce que Levinas appelle « la question de la Question », plus précisément, la question venant d'en deçà de l'intelligibilité de l'être. Et puis, nous tendrons à montrer que la naissance de la question renvoie à l'épreuve de la mise en question par autrui, en examinant la notion de « désintéressement ». En prenant en considération les acquis essentiels des recherches présentées dans cette partie, nous tenterons, enfin, de mettre en lumière la « naissance latente » de l'enseignement au regard de la pensée philosophique d'*Autrement qu'être*.

1. La question de la Question

1) La question quoi ? et la question qui ? – le caractère ontologique de la question

Tout au début du chapitre II d'*Autrement qu'être*, Levinas se pose une série de questions à propos de la tâche de la recherche philosophique :

« Le philosophe, écrit Levinas, cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais

⁶ Cf. le cinquième chapitre de notre thèse.

qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité ? Et qui regarde ? »⁷.

En qualifiant l'essence de l'activité du « philosophe » de quête de la « vérité », Levinas affirme le primat de la vérité de l'« exhibition de l'être » par rapport à la vérité de l'« énoncé » ou du « jugement ». Ce faisant, il se demande *ce qui* « se montre, sous le nom d'être, dans la vérité » et *qui* le « regarde ». Le moins que l'on puisse dire pour le moment, c'est que la réflexion sur la naissance du questionnement porte, non pas sur la question *en général*, mais, avant tout, sur celle de l'être ainsi que sur sa primauté par rapport à d'autres questions.

Observons de plus près la primauté de la question de l'être. En s'appuyant sur la distinction habituelle entre la question *quoi ?* et la question *qui ?*, Levinas essaie de montrer que les deux sortes de questions reposent, au fond, sur la question de l'être.

En ce qui concerne la question *quoi ?*, elle peut s'énoncer de diverses manières : *quoi ?*, *qu'est-ce ?*, *qu'est-ce qu'est ?* Et on y répond, en disant « *c'est...* ». Cette forme ordinaire de question et de réponse atteste que « [l]e *quoi ?* est déjà tout enveloppé d'être » et qu'il « n'a d'yeux pour l'être où déjà il s'enfonce »⁸. Si cette question renvoie à un étant, elle cherche à savoir ce qu'il *est*. Si elle vise l'être lui-même distingué de l'étant, il en est de même, parce qu'elle consiste à se demander ce que l'être *est*. À partir de là on voit que « [l]a question – serait-elle "qu'est-ce qu'être ?" – interroge [...] par rapport à l'être, par rapport à ce qui est précisément en question »⁹.

De la même manière, on peut constater que la réponse à cette question se fait également dans le registre de l'être, étant donné qu'elle prend la forme de « *c'est...* ». Il en découle que, « [s]i la question *quoi ?*, dans son adhérence à l'être, est à l'origine de toute pensée », « toute recherche et toute philosophie remontent à l'ontologie, à l'intellection de l'être de l'étant, à l'intellection de l'essence »¹⁰.

On aboutira à la même conclusion dans le cas de la question *qui ?*. Par exemple, on répond à la question « qui est-il ? », en disant qu'« il *est* professeur » ou qu'« il *est* d'origine française ». La question *qui ?* tend le plus souvent à « découvrir la situation du

⁷ AE, 43.

⁸ AE, 44.

⁹ AE, 44.

¹⁰ AE, 44.

sujet – dans une conjonction d'être et de choses »¹¹, de sorte qu'elle s'interroge également sur l'être. Rien ne change, si l'on répond sous une forme plus simple, en disant par exemple : « c'est moi » ou « moi ». Cette réponse monosyllabique veut en effet dire : « moi qui suis étudiant » ou « moi qui vous est connu ». Ce qui ne saurait signifier autre chose que ceci : la réponse à la question *qui ?* se fait en termes de *quoi ?*. S'il en va ainsi, la question *qui ?* cède le pas, au fond, à la question *quoi ?*, et leur différence s'abolit face à la « suprématie logique du *quoi ?* dans le Dit »¹². Celle-ci renvoie, à son tour, à l'« ontologie » en tant qu'« intellection de l'être de l'étant ». Levinas en conclut que, « de tous les côtés, s'affirmerait le privilège de la question quoi ? ou le caractère ontologique du Problème »¹³.

2) La « question de la Question »

S'agissant du « caractère ontologique du Problème », il nous semble que Levinas reprend tacitement la conception heideggerienne de « la primauté ontologique de la question de l'être (der ontologische Vorrang der Seinsfrage) »¹⁴. Rappelons ici que c'est autour de cette primauté que Levinas s'est posé en 1951 une question décisive pour son parcours ultérieur, c'est-à-dire celle consistant à savoir si « l'ontologie » s'avère « fondamentale » ou non. Comme nous l'avons vu précédemment¹⁵, les enjeux de la critique lévinassienne envers le caractère « fondamental » de l'« ontologie » chez Heidegger ont porté sur l'absence de l'orientation directrice, grâce à laquelle la recherche du sens de l'être pourrait seulement commencer. Et c'est dans ce contexte que Levinas a fait valoir la nécessité d'entrer dans la relation de l'enseignement pour poser la question de l'être, c'est-à-dire celle de l'apprendre par-delà le comprendre.

S'inscrivant dans la même ligne de pensée, Levinas relève, dans *Autrement qu'être*, que, si tout questionnement s'appuie sur l'ontologie, « [l]'être ne serait pas seulement le plus problématique », mais « il serait le plus intelligible »¹⁶. Il convient de souligner avec force que, en retraçant implicitement la discussion de *Sein und Zeit*,

¹¹ AE, 49.

¹² AE, 49.

¹³ AE, 49.

¹⁴ SZ, §3.

¹⁵ Cf. le deuxième chapitre de notre thèse.

¹⁶ AE, 44.

Levinas effectue un déplacement non-négligeable concernant l'intelligibilité de l'être, en mettant moins de poids sur le caractère « le plus problématique » de l'être que sur celui « le plus intelligible ».

D'après Heidegger, le fait que l'être soit le plus intelligible ou le plus « évident (selbstverständlich) »¹⁷ n'est que l'un des préjugés qui nous conduisent à nous montrer indifférents au questionnement de l'être. En effet, même si nous existons toujours et déjà dans la compréhension de l'être, cela ne revient pas à dire que nous savons explicitement ce qu'il en est de l'être. Bien au contraire, le sens de ce dernier demeure le plus souvent dans l'obscurité. Il s'avère que l'être n'est pas tout simplement le plus évident, mais qu'il est le plus problématique. Selon ce philosophe allemand, tout cela atteste de la nécessité de répéter la question de l'être en élaborant une manière permettant d'y accéder correctement.

En revanche, ce qui compte pour Levinas, c'est de savoir pourquoi, d'ailleurs, il peut y avoir une question dans l'être, si celui-ci est considéré comme le plus intelligible et le plus évident. D'un certain point de vue, on dirait bien plutôt que ce qui est le plus intelligible et le plus évident *nous empêcherait de nous interroger sur lui*. Dès lors, on ne manque pas de se demander comment il se fait que l'être fasse l'objet de la question :

« Et cependant, écrit Levinas, cette intelligibilité se fait question. Que l'intelligibilité se fasse question – étonne. Voilà un problème préliminaire à la question *qui ? et quoi ? Pourquoi il y a question dans l'exhibition [de l'être] ?* »¹⁸.

Dans cet extrait, Levinas met le doigt sur un « problème » qui s'impose en deçà de la question *qui ? et quoi ?*, c'est-à-dire de toute question se posant à l'intérieur de l'horizon de l'être. En quoi ce problème préliminaire à toute question consiste-t-il ?

Il faut admettre tout d'abord que, même si l'être est considéré comme le plus évident et le plus intelligible, cela ne signifie pas nécessairement qu'aucune question ne puisse émerger sur le plan de l'être. En effet, on peut expliquer la nécessité de la question, en prenant en compte le fait que la manifestation de l'être peut être apparente ou partielle. Afin d'effectuer le passage de l'apparence à la réalité vraie ou celui de la

¹⁷ SZ, p.4.

¹⁸ AE, 44. Nous soulignons.

manifestation partielle à celle totale, on doit d'abord se poser la question pour ensuite y trouver une réponse à travers la recherche, guidée par l'idéal du dévoilement exhaustif de l'être. Cette explication de la naissance de la question repose ainsi sur le déploiement de la manifestation de l'être.

Or, ce qui pose problème pour notre philosophe, est le fait même que ce qui est le plus intelligible devient question. Si ce problème est pris comme préliminaire à toute question, c'est du fait qu'il vise précisément l'en-deçà de la manifestation de l'être en tant que terrain de toute question. Par conséquent, ce que Levinas appelle le « problème préliminaire à la question *qui ?* et *quoi ?* » mérite d'être qualifié de « question de la Question », considérée comme « plus radicale » que la « Question » en général reposant sur l'intelligibilité de l'être. À partir de là on remarque que l'émergence de la question de la Question se réfère déjà à l'en-deçà de l'être qui se manifeste.

2. Le temps comme présent et l'« essence » comme intéressement

On est tout de même en droit de se demander ici s'il est véritablement possible de parler de la question préliminaire à toute question. Levinas n'hésite pas à admettre le caractère primordial de celle-ci, en affirmant que la « manifestation de l'être – l'apparaître – est certes événement premier »¹⁹. Si tout commence par l'« apparaître » de l'être, la tentative lévinassienne de saisir la naissance de la question en deçà de la manifestation de l'être devrait être destinée à échouer. Avant d'examiner la manière dont Levinas en viendra à sortir de cette impasse, en se demandant si « *la primauté même du premier est dans la présence du présent* »²⁰, il convient de s'attarder sur la solidarité entre la manifestation de l'être et le temps du présent. Notre objectif est en effet de montrer que le caractère ontologique de la question ne se réduit pas à un truisme, selon lequel il faudrait au préalable comprendre l'être pour pouvoir s'interroger sur tel ou tel étant – que ce soit le *qui* ou le *quoi* –, mais qu'il procède précisément de l'œuvre même de l'être que Levinas appelle l'« essence »²¹.

¹⁹ AE, 45.

²⁰ AE, 45.

²¹ En ce qui concerne la définition bien connue du terme « essence » dans *Autrement qu'être*, voir la Note préliminaire : « [...] le terme *essence* [...] exprime l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. [...] On évitera

1) La primauté de la manifestation de l'être

On a vu plus haut que la primauté de la manifestation de l'être anéantit, en fin de compte, la distinction entre la question *qui ?* et la question *quoi ?*. L'effacement de la distinction entre les deux sortes de questions ne tient pas seulement à ce que toute question suppose au préalable l'intelligibilité de l'être, mais aussi à ce que l'être qui apparaît et celui qui le regarde sont tous deux englobés dans le déploiement même de la manifestation de l'être. En d'autres termes, celui qui accueille la manifestation de l'être « ne saurait se placer en dehors de l'être qui se manifeste »²², si bien que sont intégrés à l'œuvre de l'être, non seulement ce qui se manifeste par cette œuvre (*quoi*), mais aussi celui qui y assiste en regardant (*qui*). Dans ce qui suit, nous essayerons de montrer plus en détail le processus d'anéantissement de celui qui regarde dans l'œuvre même de l'être.

La manifestation de l'être n'est pas nécessairement toujours vraie, ni totale. Pour distinguer le vrai du faux ou le partiel du total dans la manifestation, il faudrait un terme capable d'observer le déploiement de l'être qui se manifeste en y assistant. Ce terme peut être qualifié sous différents noms, tels que « spectateur », « subjectivité » ou « âme »²³. Ce qui assume le rôle de juger de la vérité de la manifestation a ceci de particulier qu'il s'extrait lui-même de l'exposition de l'être, afin de vérifier si ce qui s'y montre est vrai ou faux, apparent ou réel. Toutefois, si ce retrait de la manifestation de l'être faisait une exception absolue, on ne parviendrait jamais à la vérité de la manifestation de l'être. C'est parce que, dans ce cas-là, l'apparoir de l'être laisserait en lui-même une partie cachée et masquée, si bien qu'il demeurerait incomplet. Il s'ensuit que la place exceptionnelle de l'observateur de la manifestation de l'être doit être supprimée pour être intégrée à l'œuvre même de l'être qui se manifeste. À cet égard, Levinas précise ceci :

« Il faut donc, pour que la vérité se fasse, que, d'une façon ou d'une autre, cette

soigneusement d'user du terme d'*essence* et de ses dérivés dans leur emploi traditionnel. Pour *essence*, *essentiel*, *essentiellement*, on dira *eidos*, *eidétique*, *eidétiquement* ou *nature*, *quiddité*, *fondamental*, etc. » (AE, 9).

²² AE, 49.

²³ AE, 50.

ex-ception de l'intériorité se récupère – que l'ex-ception rentre dans la règle – que dans l'être exposé se retrouve le sujet du savoir et que la pulsation et la respiration de l'"âme" appartienne ou retourne au tout de l'être »²⁴.

Ainsi, le surgissement d'une subjectivité, d'une âme, ou encore, d'un *qui*, « demeure corrélatif de l'être, c'est-à-dire simultanément et un avec lui »²⁵. Si la manifestation de l'être peut se passer, au fond, d'un spectateur qui le regarde, il s'avère que l'exposition de l'être ne se fait pas par rapport à quelqu'un, mais, à vrai dire, que l'être se manifeste à *lui-même*. Le *qui* et le *quoi* sont dès lors deux moments de l'auto-déploiement de la manifestation de l'être, lequel ne laisse rien en dehors de lui en tant que « Même retrouvant le Même »²⁶.

2) La manifestation, le temps et la vérité comme retrouvailles

En ce qui concerne l'auto-déploiement de la manifestation de l'être, Levinas en fait émerger la signification *temporelle*. La manifestation de l'être à lui-même ne se réduit pas à une tautologie, consistant à dire que l'être est l'être. Si on y regarde de plus près, l'être ne se manifeste qu'à travers la séparation de lui-même. D'après Levinas, cet écart de l'être à lui-même se produit en tant que *temps* :

« [...] 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 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! »²⁷

D'après cette citation, la manifestation de l'être à lui-même ne s'accomplit pas comme « fulguration » où s'effectuerait la présence totale et instantanée de l'être à lui-même. En effet, la manifestation exige un « déphasage » de l'être à lui-même, c'est-à-dire un écart de l'identique par rapport à lui-même, faute de quoi rien ne saurait se montrer. Levinas nomme « temps » ce déphasage inséré au sein même de l'être. Le déphasage du temps

²⁴ AE, 50.

²⁵ AE, 51.

²⁶ AE, 51.

²⁷ AE, 51. Nous soulignons.

n'indique pas le progrès graduel dans lequel la manifestation s'approche pas à pas de la totalité de l'être. Il constitue la condition même de la manifestation, consistant à se produire sous la forme de « se montrer à... ». On pourrait dire que l'être est déjà pénétré par le déphasage du temps précisément dans la mesure où il se montre à lui-même.

Et pourtant, le temps, en tant qu'écart du Même par rapport au Même, ne marque qu'une rupture éphémère, car, si la distance creusée comme le temps était irrécupérable, on ne parviendrait jamais à surmonter le dualisme de l'être apparent et de l'être vrai, si bien que la manifestation de l'être demeurerait fatalement imparfaite. Le temps se constitue de telle façon que *l'éloignement de l'être de lui-même et la récupération de cet éloignement vont ensemble*. Juste après les phrases que nous venons de citer ci-dessus, Levinas précise à cet égard que :

« 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 [...] et retrouvailles de la vérité ; entre ce qui se manifeste et la visée qu'il comble – monstration. Le Même comme cette visée et le Même en tant que dé-couvert, et rien que découvert et revenant au même – vérité »²⁸.

Selon ce passage, le déphasage du temps fait appel à la récupération de ce déphasage. Il s'avère que le passage du temps n'annonce pas la pure perte, mais, bien au contraire, que le temps n'est rien d'autre que l'alternance incessante de la détente et de la tension, ou encore, du relâchement et du ressaisissement. En ce sens, « rien n'est perdu » dans le temps. Du point de vue de cette conception du temps, la vérité de l'exposition de l'être se voit déterminée comme « retrouvailles », au sens où ce qui tombe dans le passé se retrouve en étant ramené au présent : « La vérité, écrit Levinas, est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'aperception »²⁹.

Il importe de prendre ici conscience que le temps se constitue fondamentalement autour de la primauté du *présent*. Celui-ci est à saisir en fonction de l'alternance du temps où son éloignement fait corps avec sa récupération. À savoir que le présent se

²⁸ AE, 51. Nous soulignons. La mise en italique est tirée du texte cité.

²⁹ AE, 51.

défini, non pas comme ce qui ne cesse de s'éloigner purement et simplement, mais précisément en tant que « re-présentation », c'est-à-dire comme « recommencement du présent qui dans sa "première fois" est pour la deuxième fois »³⁰. Dans la mesure où il est structuré comme « re-présentation », le temps se constitue essentiellement en tant que « réminiscence »³¹, dont découle la primauté de la manifestation de l'être et du temps du présent. Le temps du présent, en tant que re-présentation, semble ainsi constituer l'horizon ultime à partir duquel seulement sont rendues possibles toute manifestation, toute question et toute recherche.

3) *L'essence comme intéressement*

Selon Levinas, la constitution du temps en tant qu'alternance entre la détente et la tension, la perte et les retrouvailles, renvoie à l'œuvre même de l'être, qu'il nomme « essence » : « L'essence de l'être, écrit-il, est temporalisation du temps – diastase de l'identique et son ressaisissement ou réminiscence [...] »³². Au lieu de désigner un contenu nommable, qu'il s'agisse de chose, d'événement ou d'action, l'essence s'effectue sous la forme de la « "modification" sans altération ni transition », de la « mobilité de l'immobile », de la « multiplication de l'identique » ou de la « diastase du ponctuel »³³. La manière dont l'essence « mène son train d'être » est déterminée par le concept d'« intéressement ». À cet égard, Levinas précise ceci :

« L'essence s'exerce [...] comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. *Esse est interesse*. L'essence est intéressement »³⁴.

³⁰ AE, 51.

³¹ AE, 51.

³² AE, 53.

³³ AE, 53. À l'égard de la « mobilité de l'immobile », Gérard Bensussan fait remarquer les deux choses suivantes. En premier lieu, cette expression lévinassienne fait allusion à la modification continue de l'impression originaire ou de la proto-impression (*Urimpression*), dont parle Husserl dans les *Leçons sur une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour », *art. cit.*, pp.294-295). En effet, cette œuvre de Husserl fait l'objet du commentaire critique de Levinas (AE, 57-59). En second lieu, Bensussan fait le rapprochement stimulant entre cette lecture lévinassienne de Husserl et la critique schellingienne à l'égard du faux mouvement de la dialectique spéculative dans l'idéalisme hégélien (Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour », *art. cit.*, pp.296-301).

³⁴ AE, 15.

En tant qu'intér-esse-ment, l'essence consiste avant tout à persister dans son être, en comblant tout intervalle ou toute rupture, qui viendraient déranger son exercice même. En bref, elle est le *rassemblement* ou l'*arrangement* par excellence³⁵. Pour le dire à partir d'un autre point de vue, en tant qu'intér-esse-ment, l'œuvre de l'être nous fait entrevoir l'*immanence* même de l'être. Cette dernière ne se définit pas en fonction d'une extériorité, dès lors que l'essence ne laisse rien à son extérieur. En ce sens, l'intériorité de l'être peut être qualifiée d'absolue. Concernant l'intériorité absolue de l'être, Levinas retient notre attention sur l'œuvre originelle de l'essence, consistant à dissiper l'opacité : « L'essence de l'être est dispersion de l'opacité ; non seulement parce qu'il faudrait avoir compris, au préalable, cet "étirement" de l'être pour que la vérité puisse se faire sur les choses, sur les événements et les actes qui *sont* ; mais parce que cet étirement est la dispersion originelle de l'opacité »³⁶.

3. L'« avant le questionnement »

À travers tout cela, nous sommes parvenu à voir que le caractère ontologique de la « Question » émane de l'œuvre même de l'essence en tant qu'intér-esse-ment. Compte tenu de l'intériorité absolue de l'être, on est tenté d'en conclure que la question préliminaire à toute question, c'est-à-dire la « question de la Question », est inconcevable. Cependant, la primauté de la manifestation de l'être et du temps du présent conduit Levinas, bien plutôt, à penser la naissance de la question en deçà même du registre du commencement dans le présent, c'est-à-dire du commencement se produisant en guise de re-commencement. À cet égard, Levinas fait remarquer dans une note de bas de page que :

« Les questions préalables ou préliminaires ne sont certes pas les premières que l'on pose : les hommes agissent, parlent – ils pensent même – sans se soucier de principes, alors que le préliminaire, le pré-originnaire, l'en deçà, cela n'équivaut même pas à un commencement, n'a pas le statut du principe, mais vient de la

³⁵ Cf., François-David Sebbah, « Décrire l'être comme guerre », *art. cit.*, pp.147-148.

³⁶ AE, 54.

dimension de l'anarchique, à distinguer de l'éternel »³⁷.

D'après cette citation, la réflexion sur la « question de la Question », renvoie à « la dimension de l'anarchique » ou à l'« *avant le questionnement* », de sorte que la question en deçà de toute question, n'a même pas, bien que paradoxalement, le « statut du principe », ni celui du commencement, ni celui de l'origine. Cela signifie précisément que la question *se passe d'ores et déjà en moi*, sans que je puisse l'assumer comme si j'assistais à sa naissance. Sans être elle-même un autre commencement ni une autre origine en deçà de l'origine, la « question de la Question » m'a surpris d'une manière « pré-originelle » ou « an-archique », si bien qu'elle ne relève plus de l'initiative du sujet, capable de se poser des questions à partir de lui-même.

Des questions ne manquent pas d'émerger ici : quelle est la relation entre la dimension de l'anarchique et la manifestation de l'être ? La manifestation de l'être ne l'emporte-t-elle pas toujours sur l'anarchique ? La réponse que Levinas donne à ces questions consiste à trouver un intervalle irrécupérable entre le Même et l'Autre, intervalle qui, à vrai dire, « se reflète »³⁸ dans la monstration elle-même de l'être, sans pour autant être englobée complètement dans celle-ci. Il s'agit, disons-le par avance, de l'intervalle signifiant en tant que « trace », plus précisément, comme « trace de l'autre ». En tout état de cause, l'effort de Levinas consiste à montrer la naissance « pré-originelle » ou « an-archique » de la question, en se focalisant sur la possibilité de lire, dans la « progressivité de la manifestation »³⁹, une distance ineffaçable entre le Même et l'Autre.

Regardons de plus près ce reflet de la distance irrécupérable dans la progressivité de la manifestation. Comme on l'a vu, la totalité de l'être ne se manifeste pas tout d'un coup comme fulguration instantanée. Bien au contraire, la manifestation de l'être implique inévitablement une dissimulation, un déguisement ou une altération. Il s'ensuit que, pour celui qui regarde, l'exposition de l'être ne progresse que pas à pas vers sa totalité, bien qu'elle ne soit assurée qu'idéalement. Cette progressivité de la manifestation suscite sans cesse la séquence des questions, des recherches et des réponses, de telle sorte que l'exposition de l'être « dure, discontinue, de question en

³⁷ AE, 44 note 1.

³⁸ AE, 46. Nous soulignons.

³⁹ AE, 45.

réponse ».⁴⁰

Or, pour que la question et la réponse se répètent continuellement l'une après l'autre, il faut, en bonne logique, que la manifestation ne cesse d'être marquée par une rupture à jamais irrécupérable. Il s'agit là d'une autre sorte de scission que celle qui conditionne la manifestation en tant que telle. En effet, si la manifestation ne reposait que sur l'écart récupérable du Même par rapport au Même, elle viserait à *apaiser des questions au lieu de les susciter continuellement*. Tout au mieux, seul un esprit « capricieux » ou « industriel » est à même de poser de nombreuses questions à l'intérieur même de l'ordre de la monstration de l'être. Mais, d'après Levinas, la progressivité de la manifestation et la séquence des questions et des réponses qui en découle attestent déjà de la distance irréductible entre le Même et l'Autre. Faisant état de la détermination platonicienne de la « pensée » en tant que dialogue intérieur de l'âme, Levinas écrit à ce propos que :

« Le va-et-vient silencieux de la question en réponse, par lequel Platon caractérise la pensée, se réfère déjà à une intrigue où se noue – de l'Autre commandant le Même – le nœud de la subjectivité, même quand , tourné vers l'être en sa manifestation, la pensée *se* sait elle-même. *Se* demander et *s'*interroger, cela ne défait pas la torsion du Même et de l'Autre, en subjectivité, mais y renvoie »⁴¹.

Il convient de rappeler ici que, très tôt, tout du moins dès la conférence de 1948 intitulée « Parole et Silence », Levinas remet inlassablement en cause cette caractérisation platonicienne de la pensée, en y opposant sa propre détermination de la pensée, selon laquelle, penser, c'est « penser à deux »⁴². Une telle définition lévinassienne de la pensée peut se confirmer – bien que sous une forme différente – dans la citation ci-dessus, où l'auteur affirme que le « va-et-vient silencieux de la question en réponse » *se réfère d'ores et déjà* à une « intrigue » où se noue « le nœud de la subjectivité », plus précisément, à une « intrigue dia-chronique [...] entre le Même et l'Autre »⁴³. Comme

⁴⁰ AE, 46.

⁴¹ AE, 46.

⁴² Cf. le premier chapitre de notre thèse.

⁴³ AE, 46.

nous le verrons plus tard, la distance nécessaire à la progressivité de la manifestation et à la perpétuelle naissance de la question renvoie à l'événement de l'approche an-archique et dia-chronique d'autrui en tant que prochain.

Ceci dit, Levinas en vient à avancer que, surpris par l'« avant le questionnement », par le surgissement an-archique de la question, le « sujet » de la question – mieux, la « sujétion » du questionnant à la question – se caractérise comme « être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème »⁴⁴. Autrement dit, celui qui *se* demande et *s'*interroge se pose avant tout dans la « mise en question antérieure au questionnement »⁴⁵. Dans la forme interrogative « *se* demander » ou « *s'*interroger », le « se » ne renvoie pas à la conscience indéclinable de soi ni le sujet au nominatif, il est d'emblée « à l'accusatif »⁴⁶. Le « soi » impliqué dans l'émergence an-archique de la question consacre la « torsion entre le Même et l'Autre » au lieu de la défaire.

4. La mise en question

1) *La mise en question par autrui*

L'analyse de la « question de la Question » débouche ainsi sur l'épreuve de la « mise en question », épreuve que Levinas a fait ressortir dans *Totalité et infini* du point de vue de la conjonction entre l'éthique et l'enseignement⁴⁷. En effet, toute différence mise à part, *Autrement qu'être* s'inscrit dans la même lignée que *Totalité et infini*, en ce qui concerne la détermination essentielle du concept de mise en question. Premièrement, il s'agit de la mise en question de la « spontanéité naïve de l'Ego »⁴⁸, ou encore, de « toute affirmation "pour soi", de tout égoïsme »⁴⁹. Deuxièmement, cette mise en question ne s'effectue que par la relation avec l'Autre, si bien qu'elle ne saurait s'identifier à une réflexion solitaire sur soi.

Concernant le deuxième point, Levinas relève que le rapport à autrui n'est pas « un autre nom pour la conscience naïve, pour l'immédiateté antérieure à la philosophie »⁵⁰ ;

⁴⁴ AE, 84. Nous soulignons.

⁴⁵ AE, 162. Nous soulignons.

⁴⁶ AE, 91.

⁴⁷ Cf. le cinquième chapitre de notre thèse.

⁴⁸ AE, 146.

⁴⁹ AE, 176.

⁵⁰ AE, 146.

mais, bien au contraire, que c'est dans ce rapport que s'effectue la « mise en question la plus radicale qui soit »⁵¹, ou encore, le « criticisme pur »⁵². Si l'on y regarde de plus près, la mise en question de la spontanéité naïve de l'Ego ne se réduit pas à la thématization de sa naïveté par la réflexion pure et simple sur soi, car, en thématizing le soi comme objet de la réflexion, le Moi demeure lui-même intact et protégé à titre d'agent de cette thématization, de sorte qu'il n'est exposé à la critique *qu'en apparence*. Il en est de même, si le Moi essaie de se saisir de nouveau en se réfléchissant, parce que c'est précisément dans la mesure où la réflexion part du Moi que celui-ci ne saurait éviter de tomber dans une régression à l'infini.

Pour insister sur la difficulté indéradicable qu'il y a à sortir de la naïveté, Levinas évoque le caractère conditionné du moi prétendument originaire :

« L'illusion que la subjectivité humaine est capable de faire, serait particulièrement insidieuse. En abordant l'homme, le savant demeure homme malgré toute l'ascèse à laquelle il se soumet en tant que savant. Il risque de prendre ses désirs, à lui-même inconnus, pour des réalités, de se laisser guider par des intérêts qui introduisent une inadmissible tricherie dans le jeu des concepts, malgré le contrôle et la critique que peuvent exercer ses partenaires ou ses coéquipiers et d'exposer, ainsi, une idéologie en guise de science »⁵³.

L'exposition pure et simple du regard de l'autre qui me critique et juge – sous les espèces des « partenaires » ou des « coéquipiers » de la recherche – ne me permet donc pas nécessairement de rompre avec ma spontanéité naïve. Or, dans *Totalité et infini*, Levinas a qualifié d'« éthique » la « mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui »⁵⁴. De même, la « mise en question par l'autre »⁵⁵, dont il est question dans *Autrement qu'être*, s'effectue dans « une situation éthique » où m'est assignée « la

⁵¹ AE, 146-147.

⁵² AE, 147.

⁵³ AE, 97. Ce que Levinas vise ici, c'est entre autres le « structuralisme » (AE, 97). Qui plus est, notre philosophe mentionne l'« hégélianisme » comme le précurseur de la pensée structuraliste, dans la mesure où il anticipe sur « toutes les formes modernes de la méfiance entretenue à l'égard des données immédiates de la conscience » (AE, 96. Nous soulignons).

⁵⁴ TI, 33.

⁵⁵ AE, 176.

responsabilité pour autrui » en tant que « *responsabilité qui ne se justifie par aucun engagement préalable* »⁵⁶.

Toutefois, il faut se garder en même temps de négliger la différence d'accentuation qui distingue ces deux ouvrages majeurs du philosophe. Elle réside en ceci que le livre de 1974 n'aborde plus l'épreuve de la mise en question en termes de « présence d'Autrui ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, autrui en tant que prochain me concerne de manière diachronique, en se présentant par son retrait même de cette présence. Corrélativement, l'assignation de la responsabilité se trouve analysée dans *Autrement qu'être* à partir de la modalité anarchique. C'est-à-dire que la responsabilité m'est imputée sans être justifiée par aucun engagement préalablement pris, comme s'il s'agissait d'« une dette précédant l'emprunt » ou d'« une accusation précédant la faute »⁵⁷. La mise en question par autrui, antérieure à l'interrogation active de ma part, s'effectue ainsi sous les espèces de « l'an-archie de la responsabilité »⁵⁸, qui est « antérieur[e] au dialogue, à l'échange de questions et de réponses »⁵⁹. En somme, l'être-à-la-question avant toute interrogation se produit sous les espèces de l'« exposition en-réponse à... »⁶⁰.

2) La rupture éthique de l'essence – le désintéressement

On aurait évidemment tort de croire que Levinas en appelle, du point de vue téléologique en quelque sorte, à la nécessité d'entrer dans la relation éthique avec autrui, afin d'élucider le surgissement pré-originel ou an-archique de la « question de la Question ». Cela présupposerait en effet la volonté ou l'initiative d'un sujet qui serait en mesure aussi bien de se mettre en rapport à autrui que d'éviter ce rapport, alors qu'autrui, en tant que premier venu, m'approche et me concerne indépendamment de l'engagement actif de ma part. Il s'agit ici de clarifier la superposition de l'interruption de l'essence comme œuvre de l'être et de l'approche diachronique d'autrui. À cet égard, Levinas fait remarquer nettement que « la rupture de l'essence est éthique »⁶¹. Il s'avère

⁵⁶ AE, 162.

⁵⁷ AE, 178.

⁵⁸ AE, 48.

⁵⁹ AE, 176.

⁶⁰ AE, 84. Nous soulignons.

⁶¹ AE, 30.

que le clivage de l'être d'où viendrait seulement la question de la Question, ne se fait pas tout seul, pas plus qu'il n'est tributaire de la volonté du sujet, entreprenant de passer à l'autre de l'être. Bien plutôt, la remontée jusqu'à la question de la Question est, en réalité, d'ores et déjà animée par la mise en question éthique par autrui. Car cette remontée ne s'effectue qu'à partir de la rupture de l'essence, qui, quant à elle, ne se rend possible que sous la forme de l'« intervention éthique de l'essence »⁶².

Afin d'examiner de plus près la rupture « éthique » de l'essence, il convient d'examiner la notion de « désintéressement ». Selon nous, cette dernière détient au moins trois sens, à savoir, le sens « méta-ontologique »⁶³, celui éthique et une signification phénoménologique. Dans ce qui suit, nous nous efforcerons d'élucider leur articulation.

a) Le sens méta-ontologique du désintéressement

Pris en son sens méta-ontologique, le concept de désintéressement signifie la rupture de l'essence en tant que persistance dans l'être, c'est-à-dire l'interruption de l'« intéressement ». Énoncer que le désintéressement interrompt l'œuvre de l'être contre sa force d'arrangement, revient à dire que quelque chose se passe en se refusant à être intégré à cet ordre. Or, comme nous l'avons vu, le dérangement absolu se produit sous la forme de l'approche du prochain. Ce dernier m'approche, s'insinue en moi à mon insu, tel « un voleur », et ce, sans jamais entrer dans le temps commun des horloges. Ainsi, l'approche du prochain dans la proximité va de pair avec l'interruption de l'intéressement où rien ne saurait déranger d'une manière absolue.

b) Le sens éthique du désintéressement

Dès lors que l'interruption de l'essence ne se passe que dans l'approche du

⁶² AE, 76. Il convient de faire remarquer que cette « intervention éthique de l'essence » est l'un des exemples de l'intervention du « langage éthique » dans la description phénoménologique. En effet, la réflexion levinassienne sur la naissance de la question se déploie autour de l'exhibition de l'être qui se montre au nom de la vérité, de sorte qu'elle a recours à la description phénoménologique. Mais celle-ci ne se cantonne pas de bout en bout à la phénoménalité. Comme le montrent les deux premiers paragraphes du chapitre II d'*Autrement qu'être*, l'intervention du langage éthique dans la description phénoménologique s'effectue de telle sorte que, au fur et à mesure de l'approfondissement de la description, celle-ci trouve *après coup* ce qui la soutenait à son insu.

⁶³ AE, 162.

prochain, le concept de désintéressement renferme un sens éthique : à savoir qu'il renvoie également au dépassement de mon égoïsme où tout est exclusivement rapporté à mon « intérêt ». Le dés-intéressement éthique consiste ainsi à me conduire au-delà de la « finalité de l'intéressement de l'homme habitant dans le monde »⁶⁴. La conjonction entre le sens méta-ontologique et celui éthique dans le concept de désintéressement s'avère d'autant plus importante pour la conception de la responsabilité dans *Autrement qu'être*. Cette dernière se définit du point de vue de la « gratuité intégrale »⁶⁵, au sens où la responsabilité envers autrui m'incombe, indépendamment de ce que je lui ai fait. Autrement dit, il s'agit de délivrer la responsabilité de ce que Levinas appelle le « logos de la réponse »⁶⁶, selon lequel je *ne* réponds volontairement ou librement *que* de ce que j'ai fait.

Le logos de la réponse correspond, à son tour, à l'essence – ou au « logos de l'être »⁶⁷, comme le dit Levinas – où règne une « rigoureuse comptabilité » entre ce que j'ai fait selon ma volonté libre et ce dont je réponds. Levinas n'aurait pas nié que la conception de la responsabilité selon le « logos de la réponse » joue un certain rôle dans notre vie réelle. La responsabilité juridique en est un exemple⁶⁸. Ce que Levinas refuse, c'est de penser que la rigoureuse comptabilité explique l'ensemble du phénomène de la responsabilité, « comme si je ne pouvais avoir en charge qu'un monde sorti de mon libre arbitraire »⁶⁹. À ses yeux, penser la responsabilité à partir de l'équilibre entre sa cause et son effet, n'est rien d'autre que « [p]résomptions de philosophes », ou encore, « dérobade d'irresponsables »⁷⁰. Afin de le montrer, notre philosophe évoque l'« événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres »⁷¹. Que je puisse me sentir responsable par rapport aussi bien à ce que je n'ai pas fait qu'à ce que je ne fais pas encore tient à cela même qu'autrui me concerne et m'oblige à répondre de lui en dehors de tout engagement de ma part. Ainsi,

⁶⁴ AE, 151.

⁶⁵ AE, 17.

⁶⁶ AE, 162.

⁶⁷ AE, 107.

⁶⁸ Concernant la différence entre le concept lévinassien et celui juridique de la responsabilité, voir : Agata Zielinski, *Levinas : La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, pp.118-138.

⁶⁹ AE, 194.

⁷⁰ AE, 194.

⁷¹ AE, 24. Nous soulignons.

la responsabilité pour autrui qui m'approche de la manière an-archique, ne commence en aucun cas ni dans mon engagement préalable, ni dans ma décision à prendre.

On en vient à comprendre que, dire que la responsabilité envers le prochain me vient « d'en deçà de ma liberté », c'est affirmer qu'elle émerge « d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence »⁷². Ma responsabilité an-archique assignée par autrui et la rupture de l'essence vont ainsi ensemble. Le désintéressement, en tant qu'interruption de l'intéressement fait corps avec le désintéressement de ma part, consistant à dépasser mon intérêt égoïste pour m'orienter « gratuitement » vers l'autre.

c) Le sens phénoménologique du désintéressement

Dans la mesure où le désintéressement éthique me permet de sortir de mon intérêt égoïste, il implique en lui-même le moment de la mise en question de ma naïveté, c'est-à-dire celui de la *critique* au sens lévinassien du terme. C'est ainsi que se fait jour en quelque sorte la portée phénoménologique du concept de désintéressement : plus précisément, il s'agit du lien entre celui-ci et l'« époché », entendue comme mise hors jeu de toutes les attitudes naturelles que nous prenons vis-à-vis du monde objectif. En effet, Levinas établit, bien que laconiquement, un rapprochement entre le concept de désintéressement et l'époché phénoménologique : « Cet au-delà [l'au-delà de l'essence] se dit – et se traduit dans le discours – par un Dire essoufflé ou retenant son souffle, l'extrême possibilité de l'esprit, son époché même, par laquelle il dit avant de se reposer en son propre thème et de s'y laisser absorber par l'essence »⁷³.

Levinas va plus loin et avance que la mise à distance du moi par rapport à sa naïveté, la libération du moi par rapport au moi-même – se produisant comme « lévitation »⁷⁴, selon l'expression du philosophe – crée un écart nécessaire à la vérité et à

⁷² AE, 24.

⁷³ AE, 30. Nous soulignons. Selon l'aveu de Levinas lui-même, c'est grâce à la remarque faite par Paolo Filiasi Carcano, philosophe italien, à l'occasion du fameux Colloque Castelli, qu'il s'est aperçu de l'affinité entre le désintéressement et l'époché (Emmanuel Levinas, « Idéologie et idéalisme », in *Démythisation et idéologie* (Actes du Colloque organisé par le Centre international d'Études humanistes et par l'Institut d'Études philosophiques de Rome, les 4-9 janvier 1973, à Rome avec les soins d'Enrico Castelli, Paris, Aubier, 1973, repris in DQVI, p.21 note 3).

⁷⁴ Emmanuel Levinas, « Philosophie et positivité », in Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, p.22.

la science objective. Si notre philosophe soutient que le désintéressement permet de « préserve[r] la science de l'idéologie »⁷⁵, c'est parce que le désintéressement en tant que suspension de la naïveté rend possible l'« impartialité »⁷⁶ du moi désintéressé, consistant à se garder de se reposer en son propre thème et de s'y laisser absorber, pour regarder à *distance* son propre état de naïveté et le monde dans lequel il vit.

L'élucidation de la notion de désintéressement nous permet de mieux comprendre ce que signifie l'épreuve de la mise en question par l'Autre. Le désintéressement éthique interrompt l'essence pour m'ouvrir la distance par rapport à l'être, à ma naïveté et au monde dans lequel je me plongeais, écart nécessaire à toute recherche scientifique portant sur la vérité et à tout savoir capable de se méfier de l'idéologie.

3) La question comme demande et prière

La réflexion lévinassienne sur la « question de la Question » nous a montré, d'une part, que l'émergence de la question ne s'explique pas par un étonnement de celui qui questionne, pas plus qu'elle n'est tributaire d'un caprice du sujet questionnant. De l'autre, elle nous a conduit à voir que la forme première de la question est la « mise en question antérieure au questionnement » dans et par la proximité du prochain. Je suis, pour ainsi dire, jeté dans la question, à tel point que mon « être-à-la-question » se produit comme mon « exposition en-réponse à » autrui auquel j'ai affaire. En bref, cette question a déjà commencé en moi de la manière an-archique ou pré-originelle, et ce n'est que dans ce retard à la fois inévitable et irrattrapable que je pourrais seulement être un questionnant.

Le fait que la question rompt avec toute forme active d'interrogation du questionnant conduit Levinas à suggérer qu'elle se fait « demande » ou « prière », prises au sens d'*invocation* à autrui. À cet égard, il écrit ceci :

« Pourquoi la recherche se fait-elle question ? Comment se fait-il le *quoi* ? déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage

⁷⁵ AE, 82 note 1.

⁷⁶ Emmanuel Levinas, « Idéologie et idéalisme », *art. cit.*, in DQVI, p.26. L'« impartialité » du moi désintéressé peut renvoyer à celle du « Je » phénoménologue en tant que « *spectateur désintéressé (uninteressierter Zuschauer)* » dont parle Husserl dans les *Méditations cartésiennes* (CM, 73 ; tr. fr., 68).

spécial insérant, dans la "communication du donné", un appel au secours, à l'aide adressé à autrui ? ».

Le lien entre la question et la « demande » ou la « prière » en tant qu'« appel au secours, à l'aide adressé à autrui », est moins insolite qu'il ne semblerait de prime abord⁷⁷. Ce n'est pas qu'en tant que « sujet capricieux ou curieux ou industriel »⁷⁸, je me pose une question en me demandant. Si la question se rapproche de la demande et de la prière, c'est que, dans la mesure où elle est confondue indiscernablement avec la *réponse* à autrui, elle est *orientée vers autrui*, ou encore, *adressée à lui*, tout comme le sont la demande et la prière. La question dans sa modalité la plus radicale n'est pas l'antonyme pur et simple de la « réponse », pas davantage qu'elle n'est une « modification, ni modalité, ni modalisation de l'*apophansis* »⁷⁹, comme si la position de la question n'était rien d'autre que l'opération tout simplement grammaticale exercée sur une proposition affirmative. Le surgissement de la question au sein même de l'être renvoie à la relation avec autrui, qui me concerne précisément comme celui « à qui s'adresse la demande de la question »⁸⁰.

5. La « naissance latente » de l'enseignement

Dans le présent chapitre, nous avons essayé jusqu'ici de montrer que, malgré la disparition textuelle du terme « enseignement », Levinas reprend assurément certaines

⁷⁷ Se référant à l'examen linguistique comparatif mené par Émile Benveniste, Didier Franck attire notre attention sur le fait étymologique que le vieil haut-allemand *frāga*, d'où vient *Frage* en allemand, possède la même racine que le latin *prex* (prière), et que le latin *quaero* (chercher, demander) entretient pour sa part une relation étroite avec *precor* (prier) (Didier Franck, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, op. cit., p.17 ; cf. Émile Benveniste, « Le *quaestor* et la *prex* », in Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2 : Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, pp.153-161).

⁷⁸ AE, 45.

⁷⁹ Emmanuel Levinas, « La pensée et l'Être et la question de l'Autre », in *Critique*, n°369, février 1978, repris in DQVI, p.186. Notons au passage que, d'après la définition aristotélicienne du « discours propositionnel (λόγος προφορικός) », la « prière » et l'« interrogation » se qualifient de discours « non propositionnel » par excellence, dans la mesure où elles ne relèvent pas du registre du vrai et du faux (cf. Aristote, *De l'interprétation*, 17a, 1-5 ; *Id.*, *Poétique*, 1456b, 11).

⁷⁹ AE, 46. Nous soulignons.

⁸⁰ AE, 46. Nous soulignons.

idées fondamentales qu'il avait formulées en termes d'enseignement dans *Totalité et infini*. Pour ce faire, en prenant pour fil conducteur la notion de mise en question, qui constituait, dans l'ouvrage de 1961, le noyau du concept d'enseignement, nous avons envisagé d'élucider la manière dont cette épreuve de la mise en question se trouve reconsidérée à travers la réflexion lévinassienne portant sur la naissance an-archique de la question.

Pour l'essentiel, ces deux grandes œuvres de Levinas ont ceci en commun qu'elles affirment que l'émergence de la question n'est pas tributaire de l'initiative du sujet, mais, bien au contraire, que c'est autrui qui me met en question. Leur différence réside en ceci que c'est précisément en s'appuyant sur l'ordre de l'*enseignement* que *Totalité et infini* – y compris les textes rédigés par Levinas dans les années 50 – a mis à jour cette passivité du sujet par rapport à la question, tandis que *Autrement qu'être* n'y a plus recours. Dès lors, émerge la question de savoir la raison pour laquelle Levinas ne recourt plus au terme « enseignement » dans l'œuvre de 1974. Nous essayerons de répondre à cette question, en prenant en considération les acquis obtenus jusqu'ici.

1) Le moment de la rupture

Pour commencer, rappelons que l'on a tendance à expliquer la disparition textuelle de termes tels qu'« enseignement », « maître » et « élève », du point de vue de la radicalisation de l'éthique lévinassienne, consistant à faire valoir la « passivité plus passive que toute passivité » de l'exposition du Même à l'Autre. En s'inscrivant dans cette ligne d'interprétation, on pourrait énoncer que la subjectivité formulée de « l'Autre dans le Même » ne serait plus en mesure de recevoir l'enseignement de l'Autre, c'est-à-dire d'*accueillir* autrui comme *maître*, car l'Autre affecterait ou obséderait sans cesse et depuis toujours le Même, au point de constituer la « structure » même de la subjectivité. On en conclurait que la subjectivité, présentée dans *Autrement qu'être*, *n'aurait plus rien à apprendre* de l'Autre⁸¹.

Il nous semble cependant que cette façon d'expliquer risque de nous conduire à méconnaître un moment non-négligeable, inhérent à la relation même entre moi et autrui telle que Levinas la conçoit : à savoir, qu'il s'agit de ce qu'on pourrait appeler le

⁸¹ Cf. le huitième chapitre de notre thèse.

moment de la rupture. Dans *Autrement qu'être*, ce moment de la *rupture* s'exprime aussi bien par la notion même de « proximité » que par celle de « désintéressement ».

Concernant la première, nous avons démontré qu'elle se soustrait foncièrement à l'opposition simplificatrice du couple conceptuel entre la proximité et la distance. C'est-à-dire que, bien loin d'être un état stable ou un constat objectif, la proximité *creuse* la distance du temps diachronique, tout en *supprimant* la distance relevant du registre de la conscience intentionnelle, de la « conscience de... », consistant à recevoir ceci ou cela comme objet constitué. Cet entrelacement de la proximité et de la distance, ou encore, de l'approche du prochain et de son éloignement, marque la *rupture* intervenant dans la relation avec autrui.

Le concept de dés-intéressement nous a permis de mieux préciser cette rupture. Il ne désigne pas seulement l'interruption de l'essence, mais aussi la production de la « gratuité totale »⁸² de l'éthique, consistant à me faire rompre avec mon intérêt égoïste. Le dés-intéressement me permet ainsi de prendre de la distance, pour la première fois, par rapport à mon affirmation égoïste du « pour soi », c'est-à-dire à ma spontanéité naïve.

Or, il importe de souligner ici que, si quelque chose comme cette rupture ou cette interruption de ma naïveté égoïste peut m'arriver, cela présuppose en bonne logique que je jouissais de l'état d'égoïsme, de la complaisance en soi, ou encore, de l'être-en-repos-sur-soi. C'est précisément ce que nous avons éclairci à travers la lecture de la théorie de la jouissance dans *Autrement qu'être*. En tant que moment inéluctable de la sensibilité, la jouissance constitue celle-ci en tant qu'exposition sans distance ni défense par rapport à l'Autre. Cependant, l'enjeu de la réflexion lévinassienne de la sensibilité en termes de jouissance a consisté à montrer, non pas la subjectivité dite « éthique » qui ne cesserait d'être obligée de répondre à et d'autrui, mais la singularisation de la sensibilité en moi en tant que condition du *pour-l'autre* éthique. La conception de la subjectivité comme « l'Autre dans le Même » s'avère donc compatible avec ma complaisance, ou encore, avec mon enroulement sur moi-même.

⁸² Cf. AE, 154 : « Ce que tentent de suggérer les pages qui précèdent, est une signification où le *pour* de l'un-pour-l'autre en dehors de toute corrélation et de toute finalité est un *pour* de gratuité totale, rompant avec l'intéressement : *pour* de la fraternité humaine en dehors de tout système préétabli » (Nous soulignons. Les mises en italique sont tirées du texte cité).

2) La « naissance latente » de l'enseignement et la pensée diachronique

La relation avec autrui, telle que Levinas la décrit dans *Autrement qu'être*, m'apporte ainsi la *rupture*, en *me mettant en question*. Dans cette mesure, il serait sans doute légitime de dire que cette relation est qualifiée d'« enseignante » au sens lévinassien du terme. Dès lors, on est porté à se demander de nouveau pourquoi Levinas en vient à penser que le terme « enseignement » ne convient plus à la relation avec le prochain. Afin d'y répondre, il nous faut distinguer soigneusement – et *temporellement* – la rupture intervenant dans la relation avec autrui de ce que nous nous proposons de qualifier de « reprise subjective »⁸³ de cette même rupture. En effet, comme nous l'avons souligné plusieurs fois, autrui, en tant que prochain, m'approche à mon insu, tel un « voleur ». Ce qui revient à dire que je ne saurais en aucune façon être capable d'être contemporain de cet événement de l'approche du prochain. Ainsi, ma relation avec autrui ne s'ouvre inévitablement qu'à partir de mon *retard* irrattrapable et irrécupérable sur autrui. Si le concept d'enseignement implique nécessairement le point de vue de celui à qui l'on enseigne quelque chose, c'est-à-dire du « sujet » qui apprend, il s'en dégage que *l'approche du prochain n'est pas elle-même enseignement*. Dès lors, celui-ci ne peut se trouver que dans la « reprise subjective » en retard de cette approche et de la rupture qu'elle ne manque pas de m'apporter. On pourrait dire qu'au regard de la pensée philosophique d'*Autrement qu'être*, le concept d'enseignement se voit ainsi reconsidéré à partir du déphasage temporel, plus précisément, du « laps » du temps lui-même, de telle façon que l'enseignement se redéfinit comme ma relation *avec ce qui s'est absolument passé*, ou encore, *ce qui se présente par le retrait même de cette présence*. En bref, la relation de l'enseignement ne saurait s'accomplir que selon la dia-chronie du temps.

⁸³ Ce que nous entendons par cette expression « reprise subjective », c'est, non pas que le sujet existe tout d'abord pour ensuite reprendre la rupture qui lui est arrivé comme s'il s'agissait d'*assumer* cet événement, mais, bien au contraire, que c'est précisément de cette reprise que le sujet *surgit en tant que tel*. Il nous semble que cette « reprise subjective » de la rupture éthique constitue un moment inéluctable de la pensée lévinassienne dans *Autrement qu'être*, précisément dans la mesure où, *en un certain sens*, on ne saurait commencer qu'à partir de la naissance du sujet. Concernant le statut « originaire » de la subjectivité dans la philosophie de Levinas, nous devons beaucoup aux belles pages que François-David Sebbah a consacrées à ce problème : François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001, pp.173-188.

Il importe de faire remarquer que, même si l'enseignement n'est rendu possible qu'à travers la « reprise subjective » en retard de la rupture apportée par l'approche du prochain, cela ne revient pas à dire qu'il se transforme inévitablement en « "leçons reçues" qui convergent en unité du savoir », c'est-à-dire en « *expérience* » en tant que forme de l'assimilation de l'Autre au Même⁸⁴. Fort de la conscience aiguë du risque de cette conversion, Levinas nous laisse tout de même entendre ce qu'il en serait de l'épreuve de l'enseignement au regard d'*Autrement qu'être* par le concept de « pensée diachronique »⁸⁵. Ce dernier est conçu à l'instar de l'esprit du « scepticisme », consistant à « affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité »⁸⁶. Dans l'« Argument » d'*Autrement qu'être*, Levinas introduit cette modalité sceptique de la pensée, afin de répondre au « problème méthodologique »⁸⁷, résultant de son entreprise philosophique de thématiser, en quelque sorte, ce qui échappe foncièrement à la thématisation. Mais, à la fin de l'œuvre de datant de 1974⁸⁸, l'auteur en vient à présenter la pratique sceptique de la pensée diachronique comme *une* modalité possible de la pensée rationnelle, s'accomplissant *elle-même* selon la diachronie. À cet égard, Levinas précise que :

« La proximité, écrit-il, signifie [...] une raison d'avant la thématisation de la signification par un sujet pensant, d'avant le rassemblement des termes dans un présent, une *raison pré-originelle* ne procédant d'aucune initiative du sujet, une *raison an-archique* »⁸⁹.

À travers tout cela, il serait sans doute permis de dire, en reprenant l'expression rimbaudienne dont Levinas fait état stratégiquement dans *Autrement qu'être*, que l'événement de l'approche du prochain est susceptible d'être qualifié de « naissance

⁸⁴ Emmanuel Levinas, « La conscience non-intentionnelle », in A. Mercier et Maja Svilar (éd.), *Philosophes critiques d'eux-mêmes* (Série publiée sous les auspices de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie, vol. 10), Bern/Frankfurt am Main/New York, 1983, repris in EN, p.133.

⁸⁵ AE, 20.

⁸⁶ AE, 20.

⁸⁷ AE, 19.

⁸⁸ Il s'agit du dernier paragraphe du chapitre V, intitulé « Scepticisme et raison » (AE, 256-266).

⁸⁹ AE, 258-259.

latente »⁹⁰ de l'enseignement ; et ceci, précisément dans la mesure où c'est à travers cet événement qu'autrui m'éveille, par son intrusion diachronique en moi, à la raison ou à la pensée, se déroulant *elles-mêmes* selon la temporalité diachronique. Il nous semble donc que, malgré la disparition textuelle du terme « enseignement », la philosophie d'*Autrement qu'être* demeure, dans un certain sens, guidée par une certaine idée de l'enseignement.

3) *Le maître et le prochain*

Dès lors, il serait tentant de se demander finalement si autrui, en tant que *prochain*, peut ou non prendre le « visage » du *maître*. À première vue, le rapprochement de ces deux figures nous paraît insoutenable. Ce qui saute d'emblée aux yeux des lecteurs d'*Autrement qu'être* est, bien plutôt, le contraste, voire, l'opposition, entre eux deux : à savoir que la figure du maître a été considérée dans *Totalité et infini* comme *principe* du phénomène⁹¹, tandis que, dans *Autrement qu'être*, est souligné avec force le caractère *an-archique* de l'approche du prochain, consistant à échapper au registre de l'*arché* (ἀρχή), c'est-à-dire du principe, de l'origine ou du commencement.

Une telle opposition se trouve d'autant plus renforcée par le fait que, dans *Totalité et infini*, le terme « anarchie » a été introduit afin de désigner, non pas *autrui*, mais le statut du *monde* purement et simplement phénoménal, c'est-à-dire celui du monde « absolument silencieux ». Levinas a écrit ceci à cet égard : « [...] un monde absolument silencieux qui ne nous viendrait pas à partir de la parole, fût-elle mensongère, serait *an-archique, sans principe, sans commencement* »⁹². Si le philosophe a caractérisé autrui de *principe* du phénomène, c'est précisément parce qu'il permet au moi jouissant de surmonter la phénoménalité instable du monde, en y introduisant une orientation. Là réside l'une des raisons pour lesquelles il est également qualifié de *maître*.

⁹⁰ Cette expression, tirée d'un sonnet de Rimbaud intitulé « Voyelles », apparaît le plus souvent dans le contexte où il est question de l'entrée du « tiers » dans ma relation avec le prochain, c'est-à-dire du rapport entre l'éthique et la justice (voir, entre autres, AE, 244-245). Sans entrer ici dans le détail de la discussion, nous nous contentons de faire remarquer que, selon Levinas, ce que nous avons appelé la « reprise subjective » est davantage « justifié » par cette entrée du tiers. Voir, par exemple, AE, 204 : « La responsabilité illimitée, initiale, qui justifie ce souci de justice de soi et de philosophie, peut s'oublier » (Nous soulignons).

⁹¹ Cf. le septième chapitre de notre thèse.

⁹² TI, 90.

Mais il convient de faire remarquer que, dans une note de bas de page d'*Autrement qu'être*, Levinas suggère qu'autrui comme prochain *oriente* d'une certaine façon ma relation avec le monde, du point de vue de l'*obsession par les choses* :

« C'est, écrit-il, 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 »⁹³.

On prend conscience que l'*orientation* de mon rapport au monde par le *maître* se voit reconsidérée en termes d'*obsession* par le *prochain* dont les choses portent la « trace ». S'il en est ainsi, la figure du prochain ne perd pas, pour ainsi dire, le « pouvoir » de présider à mon rapport au monde en dépit de son retrait même de celui-ci. Dès lors, le rapprochement des deux grandes figures d'autrui chez Levinas s'avère sans doute moins insolite qu'il ne le semblait à notre sens de prime abord, dans la mesure où l'on peut reconnaître tout du moins une certaine homogénéité structurelle entre elles, consistant à *orienter* la relation avec le monde tout en s'en retirant⁹⁴.

Récapitulation

En nous focalisant sur la lecture des deux premiers paragraphes situés tout au début de l'« Exposition » d'*Autrement qu'être*, nous avons démontré que Levinas hérite assurément des idées fondamentales qu'il avait présentées dans *Totalité et infini* du point de vue de l'enseignement, telles que la « mise en question », la « critique » de la naïveté de l'Ego et la description d'autrui en tant que destinataire de la question. Pour

⁹³ AE, 122 note 1. Nous soulignons.

⁹⁴ Dès lors, il serait, peut-être, permis de dire que ce que Levinas entend par l'« an-archie » n'est pas la négation pure et simple de l'*arché*, mais qu'il se tient au plus près de l'une des déterminations aristotéliciennes de celle-ci, à savoir, de l'*arché* au sens d'« ordonner », de « commander », de « régir » ou de « gouverner » (cf. *Métaphysique*, 1013a 10-14).

résumer brièvement la démarche du présent chapitre, la réflexion lévinassienne sur la naissance de la question a en effet consisté à remonter de la question posée à l'intérieur de l'intelligibilité la plus évidente de l'être jusqu'à la question pré-liminaire à tout questionnement, cette dernière renvoyant, pour sa part, à l'approche pré-originelle ou an-archique d'autrui qui me met en question.

À travers tout cela, nous en sommes venu à expliquer à la fois la raison pour laquelle Levinas n'a plus recours au terme « enseignement » et la place que l'on pourrait tout de même assigner au concept d'enseignement dans la pensée philosophique d'*Autrement qu'être*. La conclusion de la troisième partie de notre thèse consiste à énoncer, en premier lieu, que la disparition textuelle du terme « enseignement » dans cette œuvre ne doit pas être considérée en tant qu'abandon de la philosophie de l'enseignement présentée dans *Totalité et infini*, et, en second lieu, que, dans *Autrement qu'être*, la relation avec autrui est susceptible d'être qualifiée de « naissance latente » de l'enseignement.

Conclusion

Tout au long de notre étude, nous avons essayé d'éclairer le statut philosophique de l'enseignement chez Levinas. Nous espérons avoir pu suffisamment montrer que l'« enseignement » n'est pas un sujet trivial que le philosophe aurait traité en passant, mais, bien au contraire, qu'il est le concept clé qui accompagne – bien que de façon souvent discrète – l'ensemble de son itinéraire philosophique.

La particularité du principe de notre lecture des textes philosophiques de Levinas a consisté à donner davantage de poids à l'*enseignement* qu'à l'*éthique*. Il est vrai que ces deux idées semblent souvent se confondre l'une avec l'autre, en tant qu'elles constituent comme la double facette d'une même pièce, c'est-à-dire de l'épreuve de la *mise en question* dans la relation avec autrui. Le bénéfice d'une telle lecture consiste dans le fait qu'elle nous a mis en mesure de faire valoir la *modification*, apportée par cette épreuve elle-même, de notre rapport au *monde* et à *soi-même* : à savoir qu'il s'agit, par exemple, de la modification du statut phénoménal du monde et de celle du statut naïf et spontané du moi jouissant. Si notre travail est parvenu à vérifier la validité de cette lecture, il nous aura permis de montrer que la pensée philosophique de Levinas ne se cantonne pas à la dimension strictement inter-personnelle. Notre effort a été consacré à la mise en lumière de la richesse de la philosophie lévinassienne irréductible à un discours philosophique sur l'éthique, pour faire apparaître une nouvelle possibilité de lecture, consistant à lire les textes de Levinas comme *une philosophie de l'enseignement*.

Étant donné que nous avons récapitulé toutes les réflexions que nous avons menées à la fin de chaque chapitre, il ne nous paraît pas nécessaire ici de résumer les résultats de cette thèse. Dans cette conclusion générale, nous procéderons donc surtout à une mise au point concernant les *apports* majeurs de notre recherche.

Le premier apport principal de notre thèse consiste à élucider la genèse du concept d'enseignement dans la philosophie de Levinas à travers la lecture de ses textes inédits des années 40 et 50. Nous avons démontré que, très tôt, les termes issus du champ lexical de l'enseignement ont été introduits dans la pensée lévinassienne, afin d'éclaircir l'essence de la relation inter-personnelle – à l'époque, bien plutôt qualifiée de « relation sociale » – à l'instar de la relation de l'enseignement. Il s'avère que, bien loin d'être une option de prédilection du philosophe, le concept d'enseignement exige d'être traité comme un philosophème.

Le deuxième apport majeur de cette thèse consiste à éclaircir le caractère pour ainsi dire « transversal » du concept d'enseignement chez Levinas. Transversal, non seulement au sens où ce concept est en jeu dans l'ensemble de la trajectoire de la pensée philosophique de Levinas, mais aussi et surtout au sens où il nous met en mesure de clarifier une constellation conceptuelle des divers problèmes fondamentaux de la philosophie lévinassienne depuis l'idée de l'enseignement. Pour en citer quelques exemples, c'est du point de vue global de l'enseignement que nous avons traité de la possibilité de la réduction phénoménologique, de la mise en cause de l'ontologie depuis la métaphysique, de la conception de la vie en tant que jouissance séparée aussi bien de l'existence que de la philosophie, et enfin de la constitution du monde objectif. À première vue, il apparaît que tous ces thèmes mentionnés n'ont rien à voir avec ce qu'on appelle communément l'« enseignement ». Mais, chez Levinas, ils s'articulent mutuellement autour du concept d'enseignement. En ce sens, ce dernier est une notion clef de la philosophie lévinassienne, dont on ne saurait jamais assez souligner l'importance.

Le troisième et dernier apport principal de notre thèse consiste à mettre en relief une certaine *consistance* de la pensée philosophique de Levinas en termes d'enseignement. Si l'on s'en tient à ses textes philosophiques, il est vrai que, tout du moins textuellement, les termes relevant du champ lexique de l'enseignement n'apparaissent que dans *Totalité et infini*. Mais, pour filer la métaphore, ce n'est qu'une petite partie apparente du grand iceberg immergé. C'est-à-dire que le concept d'enseignement s'est forgé « souterrainement » en quelque sorte à travers la série des conférences prononcées au Collège philosophique, en faisant écho à d'autres articles

publiés à la même époque. De même, notre lecture d'*Autrement qu'être* dans la troisième partie de cette thèse nous a permis de voir que Levinas reprend implicitement certaines idées portant sur le concept d'enseignement et, par-là, de dessiner l'itinéraire philosophique de Levinas après *Totalité et infini* autrement que de la manière ordinaire et courante, au regard du concept d'enseignement.

Or, nous ne prétendons pas, bien entendu, que notre thèse soit exhaustive au sujet de la philosophie de l'enseignement chez Levinas. Il nous appartient ici de prendre conscience des *bornes* que nous nous sommes fixées dans le présent travail, pour indiquer brièvement les tâches qui nous restent encore à accomplir à cet égard.

En effet, les recherches présentées dans notre troisième partie, portant sur le concept d'enseignement dans la philosophie tardive de Levinas, devront être complétées, en tenant compte de la démarche lévinassienne postérieure à la parution d'*Autrement qu'être* en 1974. Ce qui attire entre autres notre attention, c'est la réinterprétation de la phénoménologie husserlienne que le philosophe a effectuée à partir de la seconde moitié des années 70 jusqu'à la première moitié des années 80. La notion clef des recherches phénoménologiques à cette époque est celle de « veille » ou d'« éveil »¹. Dans ses écrits datant de l'après-guerre, il était question pour le philosophe de trouver un chemin, permettant de sortir de la « veille » à laquelle la conscience participe dans l'« événement impersonnel de l'*il y a* »². En revanche, c'est en ayant recours à la notion de « veille » ou d'« éveil » que notre philosophe est parvenu à présenter la modalité la plus profonde du « psychisme » ou de l'« esprit » humains. Si cette notion consiste à désigner une modification apportée au psychisme, il nous faudrait l'examiner du point de vue de l'enseignement.

En outre, dans cette étude, nous avons laissé de côté les textes dits « confessionnels » de Levinas. Comme nous l'avons indiqué dans la partie introductive de notre thèse, ces textes nous fournissent effectivement une autre source de la pensée lévinassienne portant sur l'enseignement. Il s'agit, non seulement des articles portant sur l'éducation juive que Levinas a écrits en tant que directeur de l'ENIO, mais aussi de

¹ Emmanuel Levinas, « De la conscience à la veille. A partir de Husserl », *art. cit.*, in DQVI, pp.34-61 ; *Id.*, « La Philosophie et l'Éveil », *art. cit.*, in EN, pp.86-99.

² EE, 111.

ses *Leçons talmudiques*, où est mis en avant ce qu'on pourrait appeler le principe herméneutique de Levinas, consistant à prendre le texte pour « enseignan[t] »³.

L'ensemble des sujets que nous venons d'évoquer constituera assurément la tâche de notre prochaine étude à venir.

³ QLT, Introduction, 15. Nous soulignons.

Bibliographie

1. Ouvrage d'Emmanuel Levinas

A. Livres

- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1984.
- Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997.
- De l'existence à l'existant* (1947), Paris, Vrin, 1998.
- Le temps et l'autre* (1948), Paris, PUF, 2011.
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), édition suivie d'*Essais Nouveaux* (1967), Paris, Vrin, 2001.
- Liberté et commandement* (1953), préfacé par Pierre Hayat, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1999.
- Totalité et infini : Essai sur l'extériorité* (1961), La Haye, Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche, 2003.
- Difficile liberté : Essais sur le judaïsme* (1963/1976), Paris, Albin Michel, 2003.
- Quatre lectures talmudiques* (1968), Paris, Minuit, 2005.
- Humanisme de l'autre homme* (1972), Montpellier, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1990.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), Le Haye, Martinus Nijhoff, Le Livre de Poche, 2003.
- Noms propres* (1976), Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2014.
- Du sacré au saint : Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977), Paris, Minuit, 2003.
- L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.
- De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris, Vrin, 1998.
- Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (1982), Paris, Fayard et Radio-France, Le Livre de Poche, 2004.
- Transcendance et intelligibilité* (1983), Genève, Labor et fides, 1996.
- Hors sujet* (1987), Montpellier, Fata Morgana, Le Livre de Poche, 1997.
- Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre* (1991), Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 2010.
- Les imprévus de l'histoire*, préfacé par Pierre Hayat, Fontfroide-le-Haut, Fata Morgana, 1994.
- Altérité et transcendance*, préfacé par Pierre Hayat, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana,

1995.

B. Articles, recensions et entretiens mentionnés

- Emmanuel Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°5-6, mai-juin 1932, pp.395-431.
- , « La réouverture de l'Ecole Normale Israélite Orientale », in *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n°11, décembre-janvier 1946-1947, pp.2-3.
- , « Etre juif », in *Confluences*, n°15-17, 1947, repris in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1, 2002, pp.99-106.
- , « La ontologia en lo temporal según Heidegger », in *Sur*, n°167, 1948, pp.50-64.
- , « Pluralisme et transcendance », in *Actes du X^e congrès international de philosophie*, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1968, pp.381-383.
- , « Rencontres », in *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n°112, novembre 1957, pp.13-15.
- , « La substitution », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 66, août 1968, pp.487-508.
- , « La proximité », in *Archives de Philosophie*, n°34, octobre 1971, pp.373-391.
- , « Philosophie et positivité », in Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp.19-34.
- , « La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande », traduit en français à partir de l'originel lithuanien par Liudmila Edel-Matuolis, in *Cités*, n°25, 2006, pp.126-137.
- , « Le paradoxe de la moralité : Un entretien avec Emmanuel Levinas », entretien réalisé par Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley et traduit de l'anglais par Alain David, in *Philosophie*, n°112, 2011, pp.12-22.
- , « Note d'Emmanuel Levinas (Texte relatif à la soutenance de thèse du 6 juin 1961) », in Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, pp.24-53.

C. Œuvres complètes

Œuvres 1 : Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses, Paris, Grasset/IMEC, 2009.

Œuvres 2 : Parole et Silence et autres conférences inédites, Paris, Grasset/IMEC, 2011.

2. Études consacrées à la philosophie de Levinas

A. Revues et ouvrages collectifs

Cahiers de la nuit surveillée, n°3, « Emmanuel Lévinas », Paris, Verdier, 1984.

Catherine Chalier et Miguel Abensour (dir.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Herne, 1991.

Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993.

Emmanuel Lévinas : Philosophe et Pédagogue, Paris, Nadir, 1998.

Jean-Luc Marion (dir.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000.

Danielle Cohen-Levinas et Shmuel Trigano (dir.), *Emmanuel Levinas : Philosophie et judaïsme*, Paris, In press, 2002.

Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, n°14, « Lévinas et la politique », automne 2002.

Joëlle Hansel (dir.), *Levinas : De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006.

Cités, n°25, « Emmanuel Levinas : Une philosophie de l'évasion », 2006.

Revue Internationale de Philosophie, n°235, « Emmanuel Levinas », 2006.

Études phénoménologiques, n°43-44, « Levinas et la phénoménologie », 2006.

Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007.

Joëlle Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007.

Cristian Ciocan (éd.), *Studia Phaenomenologica : Emmanuel Levinas 100*, Bucarest, Zeta Books, 2007.

Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), *Emmanuel Levinas : La question du livre*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, IMEC, 2008.

Denise Egéa-Kuehne (ed.), *Levinas and Education : At the Intersection of Faith and Reason*, New York/London, Routledge, 2008.

Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011.

Danielle Cohen-Levinas (dir.), *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Lethielleux, 2011.

Les Temps Modernes, n°664, « Soulèvements arabes/Emmanuel Levinas », mai-juillet 2011.

Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012.

Scott Davidson and Diane Perpich (ed.), *Totality and Infinity at 50*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012.

Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell (éd.), *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2015.

B. Livres et articles

ARBIB, Dan, *La lucidité de l'éthique : Études sur Levinas*, Paris Hermann, 2014.

———, « Monde et subjectivation dans *Totalité et infini* », in *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2015, pp.167-194.

ARONOWICZ, Annette, « L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Emmanuel Levinas : Philosophie et judaïsme*, Paris, In press, 2002, pp.273-290.

BABA, Tomokazu, *L'autre de l'éthique : Le concept du paganisme chez Levinas* (en japonais), Tokyo, Keisoshobo, 2012.

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

BENOIST, Jocelyn, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp.105-122.

———, « Apologie de la métaphysique », in *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2015, pp.45-59.

BENSUSSAN, Gérard, « Emmanuel Levinas devant la philosophie allemande », in Gérard Bensussan (dir.), *La philosophie allemande dans la pensée juive*, Paris, PUF, 1997, pp.185-196.

———, « Levinas et l'exercice de la philosophie », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°235, 2006, pp.15-33.

———, « Mouvement, immémorial amour », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.293-303.

———, *Éthique et expérience : Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

———, « Fécondité d'Eros – Équivoque et dualité », in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.91-106.

- BERNARD, Gaëlle, « "La vérité suppose la justice" : l'exercice éthique de la philosophie selon Lévinas », in *Studia Phænomenologica : Emmanuel Levinas 100*, Bucarest, Zeta Books, 2007, pp. 153-183.
- BIENENSTOCK, Myriam, « "Le pharisien est absent" : Levinas face à l'idéalisme allemand », in Myriam Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig : Débat sur la pensée allemande*, Paris, Vrin, 2009, pp.209-232.
- BUSTAN, Smadar, *De l'intellectualisme à l'éthique : Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2014.
- BREZIS, David, *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann, 2012.
- CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.
- CASPER, Bernhard, « "Salut n'est pas l'être" : Pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autre inédits* », in *Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, pp. 215-228.
- CHALIER, Catherine, *Lévinas : L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.
- , *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002.
- , « Il est écrit dans les livres : *Catouv Basefarim* », in *Emmanuel Levinas : La question du livre*, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, IMEC, 2008, pp.35-45.
- COLLÉONY, Jacques, « Heidegger et Lévinas : la question du Dasein », in *Les Études philosophiques*, n°45, 1990, pp.313-331.
- COLETTE, Jacques, « Lévinas et la phénoménologie husserlienne », in *Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Paris, Verdier, 1984, pp.19-36.
- COURTINE, Jean-François, *Levinas : La trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012.
- DASTUR, Françoise, « Intentionnalité et métaphysique », in *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp.125-141.
- DERCZANSKI, Alex, « Libres propos », in *Emmanuel Levinas : Philosophie et judaïsme*, Paris, In Press, pp.375-381.
- DERRIDA, Jacques, *Adieu – à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- DUBOST, Matthieu, « Le langage incarné selon Emmanuel Lévinas », in *Studia Phænomenologica : Emmanuel Levinas 100*, Bucarest, Zeta Books, 2007, pp. 185-207.
- FERON, Étienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage : L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- FRANSEN, Henrik Vase, « L'enseignement et le soi », in *Levinas : Au-delà du visible*.

- Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2012, pp.303-313.
- FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.
- FUJIOKA, Toshihiro, *Emmanuel Levinas et l'éthique du "lieu"* (en japonais), Tokyo, University of Tokyo Press, 2014.
- GREISCH, Jean, « Heidegger et Levinas : interprètes de la facticité », in *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Paris, PUF, 2000, pp. 181-208.
- GUIBAL, Francis, *Approches d'Emmanuel Levinas : L'inspiration d'une écriture*, Paris, PUF, 2005.
- , *Figures de la pensée contemporaine : Éric Weil et Emmanuel Levinas en contrastes*, Paris, Hermann, 2015.
- HANSEL, Joëlle, « Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie française », in *Levinas : De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp.37-53.
- , « "L'être est" et "il y a" : autarcie et anonymat de l'être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas », in *Études phénoménologiques*, n°43-44, 2006, pp.59-74.
- , « Éthique et enseignement : la figure du maître dans *Totalité et infini* », in *Les Temps Modernes*, n°664, mai-juillet 2011, pp.151-169.
- , « Levinas et Heidegger : aux origines de la critique », in Marie-Anne Lescourret (dir.), *La dette et la distance : De quelques élèves et lectures juifs de Heidegger*, Paris, Éditions de l'Éclat, pp.167-183.
- KATZ, Claire, « Turning toward the Other : Ethics, Fecundity, and the Primacy of Education », in *Totality and Infinity at 50*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, pp.209-226.
- KOTEGAWA, Shojiro, *Levinas revivant : Lecture philosophique de "Totalité et Infini"* (en japonais), Tokyo, Suseisha, 2015.
- LAVIGNE, Jean-François, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°92, 1987, pp.54-66.
- , « Lévinas avant Lévinas : L'introducteur et le traducteur de Husserl », in *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000, pp.49-72.
- LESCOURRET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006.
- MALKA, Salomon, *Emmanuel Lévinas : La vie et la trace*, Paris, JC Lattès, 2002.
- MARCEL, Gabriel, « Rapport de Gabriel Marcel », in *Levinas : Au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, Presses

- universitaires de Caen, 2012, pp.57-64.
- MOATI, Raoul, « Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini* », in *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : Études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.41-57.
- , *Événements Nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, Paris, Hermann, 2012.
- MOSÈS, Stéphane, « L'idée de l'infini en nous », in *Emmanuel Lévinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, pp.79-101.
- , *Au-delà de la guerre : Trois études sur Levinas*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.
- , « Autour de la question du tiers », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.235-244.
- PEPERZAK, Adriaan Th., « Métaphysique et ontologie », in *Levinas : De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, 2006, pp.99-122.
- PETROSINO, Silvano, « D'un livre à l'autre : *Totalité et Infini – Autrement qu'être* », in *Cahiers de la nuit surveillée*, n°3, Paris, Verdier, 1984, pp.194-210.
- , « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas », in *La différence comme non-indifférence : Éthique et l'altérité chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Kimé, 1995, pp.97-107.
- PETROSINO, Silvano et ROLLAND, Jacques, *La vérité nomade : Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984.
- POIRIÉ, François, *Emmanuel Lévinas : Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996.
- RAFFOUL, François, « L'être et l'autre : sur la lecture levinassienne de Heidegger », in Gérard Bensussan et Joseph Cohen (dir.), *Heidegger : Le danger et la promesse*, Paris, Kimé, 2006, pp.93-110.
- ROBBERECHTS, Édouard, « Levinas et la création dans *Totalité et Infini* », in *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp.125-141.
- ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement : Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 2000.
- SALANSKIS, Jean-Michel, *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Paris, Klincksieck, 2015.
- SCHNELL, Alexander, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2011.
- SEBBAH, François-David, *L'épreuve de la limite : Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- , « C'est la guerre », in *Cités*, n°25, 2006, pp.41-54.

- , « Décrire l'être comme guerre », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, 2007, pp.139-155.
- , *Levinas*, Paris, Perrin, 2010.
- SIMHON, Ari, *Levinas critique de Hegel*, précédé de *Le sublime hégélien*, Bruxelles, Ousia, 2006.
- STRASSER, Stephan, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in *Revue philosophique de Louvain*, tome 75, février 1977, pp. 101-124.
- , *Jenseits von Sein und Zeit : Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978.
- TAMINIAUX, Jacques, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, Paris, l'Herne, 1991, pp.275-284.
- , « Exotisme esthétique et ontologie », in *Cités*, n°25, 2006, pp.87-100.
- THAYSE, Jean-Luc, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- TODD, Sharon, *Learning from the Other : Levinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education*, Albany, SUNY Press, 2003.
- TORNAY, Alain, *L'oubli du bien : La réponse de Lévinas*, Genève, Slatkine, 1999.
- , *Emmanuel Lévinas : Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi ?*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- VANNI, Michel, « Oubli de l'autre et oubli de l'être : Une étrange proximité entre Heidegger et Levinas », in *Phänomenologische Forschungen*, Bd.1, 1999, pp.77-92.
- , « Pour une praxis asymétrique : L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°14, « Lévinas et la politique », automne 2002, pp.21-44.
- , *L'impatience des réponses : L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS Éditions, 2004.
- WOLFF, Ernst, *De l'éthique à la justice : Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht (The Netherlands), Springer, 2007.
- ZIELINSKI, Agata, *Levinas : La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004.

C. Répertoire bibliographique

Bibliographie d'Emmanuel Lévinas : 1929-2005, Institut d'Études Lévinassiennes, 2005.

D. Concordance

Cristian Ciocan et Georges Hansel (dir.), *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005.

3. Ouvrages et articles généraux

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

———, *Métaphysique*, tr. fr. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris Flammarion, 2008.

———, *Organon, I : Catégories, II : De l'interprétation*, tr. fr., par J. Tricot, Paris, Vrin, 1989

———, *Poétique*, tr. fr. par J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996.

BENOIST, Jocelyn, *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

BENSUSSAN, Gérard, « Qu'est-ce qu'une philosophie "nationale" ? : Notes sur la philosophie "juive" », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°31, mars 2001, pp.383-397.

———, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

———, *Franz Rosenzweig : Existence et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

BENVENISTE, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2 : Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969.

BEYSSADE, Jean-Marie, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.

CARRAUD, Vincent, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in Olivier Depré et Danielle Lories (éd.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Louvain-Paris, Peeters, 1997, pp.153-171.

CHESTOV, Léon, « Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, n°101, janvier-juin 1926, pp.5-62.

———, « Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique) », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tr. fr. par B. de Schlœzer, n°103, janvier-juin 1927, pp.36-74.

COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

DAVID, Pascal, « L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, n°62, 1999, pp.37-58.

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*, suivies de quatre *Lettres*, éd. par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, Flammarion, 2011.

FINK, Eugen, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik », in Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Martinus

- Nijhoff, 1966, pp.79-156 ; « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », in Eugen Fink, *De la phénoménologie*, tr. fr. par Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, pp.95-175.
- FRANCK, Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- FREULER, Léo, *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin, 1992.
- GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.
- HAAR, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001 ; *Être et temps*, tr. fr. par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985 ; *Être et Temps*, tr. fr. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- , GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 2011.
- , GA 8 : *Was heißt Denken ?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, 1992.
- , GA 9 : *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- , GA 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979 ; *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, tr. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
- , GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997 ; *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- , GA 27 : *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
- , GA 63 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 ; *Ontologie : Herméneutique de la factivité*, tr. fr. par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2012.
- , *Questions I et II*, tr. fr. par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 2010.
- HUSSERL, Edmund, *Husserliana Bd. I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*,

- Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 ; *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, tr. fr. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2006.
- , *Husserliana* Bd. III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2005.
- , *Husserliana* Bd. VI : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie : Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 ; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 2004.
- , *Husserliana* Bd. XIX/1 : *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 ; *Recherches logiques, Tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, Première Partie : Recherches I et II*, tr. fr. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1969.
- JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France I : Récit*, Paris, Hachette Littératures, 2005.
- , *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, tr. fr. par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- , *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. fr. par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2012.
- , *Réflexions sur l'éducation*, tr. fr. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 2004.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2014.
- MARCEL, Gabriel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1949.
- MARION, Jean-Luc, *L'idole et la distance : Cinq études*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, Le Livre de Poche, 1991.
- , *Questions cartésiennes II : Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996.
- , « La science toujours recherchée et toujours manquante », in Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éd.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin/Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1999, pp.13-36.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976.
- MONSEU, Nicolas, *Les usages de l'intentionnalité : Recherches sur la première réception de*

- Husserl en France*, Louvain, Peeters, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes VII : Par-delà bien et mal / La généalogie de la morale*, tr. fr. par Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris Gallimard, 1971.
- , *Œuvres philosophiques complètes XII : Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, tr. fr. par Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978.
- OTTO, Rudolf, *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, tr. fr. par André Jundt, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015.
- PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.
- ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, Paris PUF, 1998.
- ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, tr. fr. par Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2003.
- , *Foi et Savoir : Autour de L'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris Vrin, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, pp.109-194.
- TAMINIAUX, Jacques, *Sillages phénoménologiques : Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002.
- TENGELYI, László, *L'expérience retrouvée : Essais phénoménologiques I*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- , *Erfahrung und Ausdruck : Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Dordrecht, Springer, 2007.
- , *L'Expérience de la singularité*, Paris, Hermann, 2014.
- WAHL, Jean, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éditions de la Bacconière, 1944.
- , *Introduction à la pensée de Heidegger : Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.
- WEIL, Eric, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985.

Table des matières

Abréviations	4
Introduction	5

Première partie

La genèse du concept d'enseignement

Chapitre 1 - L'enseignement et la relation sociale : À partir des inédits de Levinas	17
Introduction	17
1. La phénoménologie du son	20
1) De l'étude de l'art à la phénoménologie du son.....	20
a) La sensation en tant que telle.....	20
b) De l'étude de l'art à la phénoménologie du son.....	23
c) Deux voies vers la relation sociale.....	24
2) Le statut ambigu du son.....	26
a) La sonorité du son.....	26
b) La rupture du monde.....	27
c) L'ambiguïté du son.....	28
3) Du son à la parole.....	29
a) La portée ontologique du son.....	29
b) L'événementialité du son.....	30
c) Du son à la parole : La présence d'autrui dans la parole.....	32
2. La première esquisse du concept d'enseignement	34
1) Les deux dimensions fondamentales de l'enseignement.....	34
2) Langage comme condition de la pensée.....	35
a) La remise en question de la conception idéaliste du langage.....	36
b) Penser, c'est penser à deux.....	37
3) La socialité de l'enseignement.....	39
a) La séparation sur le plan de la raison.....	39
b) Le langage comme « télé-logie ».....	40

c) L'apprendre	41
Récapitulation	42
Chapitre 2 - L'enseignement et le commencement de la pensée	44
Introduction	44
1. Lecture de Husserl dans la <i>Théorie de l'intuition</i>	48
1) La critique de l'intellectualisme	48
a) Le rôle privilégié de la conscience théorique.....	48
b) La primauté des choses envisagées comme « simplement choses ».....	49
c) L'intellectualisme et le logicisme.....	50
2) Le problème de la possibilité de la réduction phénoménologique	51
a) La réduction et la concrétude de l'homme	51
b) L'absence de la question de la « situation historique de l'homme ».....	53
c) La place de la réduction dans la vie de la conscience	54
2. La lecture lévinassienne de Heidegger (1932-1951)	56
1) La nouvelle modalité de la philosophie.....	56
a) La concrétisation de la philosophie.....	56
b) La circularité et la nécessité de la recherche.....	57
c) « Exister, c'est philosopher »	59
2) La séparation de la vie de l'existence : la vie comme jouissance	65
a) Le monde soumis à la finalité ontologique du <i>Dasein</i>	65
b) La vie comme jouissance	68
c) La vie en retrait de l'existence	69
3) La séparation de la philosophie de l'existence dans « L'ontologie est-elle fondamentale ? »	71
a) L'ontologie fondamentale et la <i>Fundamentalontologie</i>	71
b) L'ontologie fondamentale et la question de l'être.....	74
c) Le statut de l'analytique existentielle.....	76
d) Le pré-ontologique et l'ontologique	80
4) La Séparation de la vie de la philosophie : Du « comprendre » à l'« apprendre »..	84
3. La conscience morale comme condition de la pensée – « Le Moi et la Totalité »	88
1) L'être innocent.....	88
2) La liberté ou la mort	90
3) La pensée et l'extériorité	92
a) Le « contre-nature » de la pensée.....	92
b) L'extériorité du monde.....	93
c) L'extériorité et le miracle	94

d) L'extériorité d'une « liberté extérieure »	96
Récapitulation	98

Deuxième partie

L'enseignement et l'éthique dans *Totalité et infini*

Chapitre 3 - La méthode de <i>Totalité et infini</i>	101
Introduction	101
1. La concrétisation comme mise en scène du phénomène.....	103
1) La façon de présenter et de développer la notion	104
2) Le débordement de la structure de la pensée.....	105
2. La déduction phénoménologique	107
1) L'ordre des phénomènes	107
2) La nécessité non-analytique de la déduction phénoménologique	109
3. Le rôle ontologique de l'exemple.....	111
4. La concrétisation du Même.....	114
1) Les « moments » du Même comme œuvre d'identification	114
2) Le recueillement et la maison.....	116
5. Les figures d'autrui.....	118
1) La concrétisation et le « langage ontologique »	118
2) L'absolument Autre	120
3) Autrui comme absolument Autre.....	122
4) L'étranger, le maître et « la veuve et l'orphelin ».....	124
a) L'étranger	124
b) « La veuve et l'orphelin »	125
c) Le maître	126
d) Le visage – la concrétisation et la dé-concrétisation.....	127
Récapitulation	130

Chapitre 4 - L'enseignement et la métaphysique	132
Introduction	132
1. La réhabilitation de l'idée de métaphysique et le « tournant théologique »	134
1) La réhabilitation de l'idée de métaphysique.....	134
2) Le « tournant théologique ».....	136

3) La question de la justification.....	137
2. L'effectivité de la métaphysique et la séparation.....	138
1) Le surgissement incessant de la métaphysique	138
2) La métaphysique et la séparation radicale.....	140
3) L'effectivité propre à la métaphysique	142
3. Le désir et la métaphysique.....	145
1) La distinction entre le désir et le besoin	145
2) Deux sortes de métaphysiques.....	147
3) Le « contre-nature » de la métaphysique et la nécessité de la critique.....	152
Récapitulation	153

Chapitre 5 - La métaphysique et l'ontologie : Autrui comme celui à qui la question est adressée

.....	154
Introduction	154
1. Ni opposition, ni renversement	155
1) L'« opposition » entre l'éthique et l'ontologie	155
2) Le « renversement » d'ordre : La différence ontologique	156
3) Le conditionnement de l'ontologie par la métaphysique	159
2. L'approfondissement de la notion de jouissance dans <i>Totalité et infini</i>.....	160
3. La jouissance et l'ontologie	162
1) La jouissance comme dimension fondamentale de la vie	162
2) La jouissance et le dépassement de l'être.....	163
3) L'« ontologie » dans la jouissance.....	167
4. La naïveté du moi et l'ignorance d'autrui dans la jouissance	168
1) Le désintéressement à l'égard de l'au-delà	168
2) La « phénoménalité »	171
3) L'ignorance d'autrui	173
5. L'éthique et l'enseignement.....	175
1) Le croisement de l'éthique et de l'enseignement	175
2) L'enseignement premier en tant que critique	176
3) La différence entre l'éthique et l'enseignement	178
6. Autrui comme celui à qui la question est adressée.	179
1) Le rapport du langage	179
2) Le conditionnement de l'ontologie et la possibilité du questionner.....	183
Récapitulation	187

Chapitre 6 - Penser plus qu'elle ne pense : L'intellectualisme de <i>Totalité et infini</i>	189
Introduction	189
1. Pensée qui pense plus qu'elle ne pense	194
1) L'impossibilité de séparer l'infini de son idée	194
2) L'inadéquation de l'ideatum par rapport à l'idée	195
3) L'infinition de l'infini	198
2. Entendre autrui et l'évidence première	200
1) La transcendance n'est pas la négativité	201
2) L'intellection de la transcendance et le passage au rationnel	202
3) L'évidence première d'autrui	206
3. L'après-coup de la pensée	207
1) Régression à la métaphysique du transcendant ?	207
2) Le cercle cartésien	210
a) La séparation de l'infini	211
b) La temporalité du savoir comme critique	212
4. La création et l'enseignement	214
1) L'« indépendance par la dépendance »	215
2) La création ex nihilo	215
3) L'enseignement comme réception du passé absolu	216
4) Le savoir comme l'exister même de la créature	217
Récapitulation	219

Chapitre 7 - L'enseignement et le monde inachevé : Le problème de l'objectivité dans *Totalité et infini*

	220
Introduction	220
1. La constitution de l'objectivité à partir du subjectif	224
2. La relation avec autrui comme l'objectivité première	227
1) L'équivocité du monde phénoménal	227
2) Autrui comme principe du phénomène	228
3) La générosité	231
3. Langage et objectivité	232
1) Le signe	233
2) Le communicable	234
4. L'objectivité et le tiers comme l'humanité tout entière	236
1) Autrui et les autres	236
2) L'assistance du tiers à la présence d'autrui	237

3) Le tiers comme l'humanité.....	238
5. L'inachèvement du monde.....	242
1) La distance et l'objectivation.....	242
a) La distance à soi.....	243
b) La distance du temps.....	243
c) La temporalité du sujet.....	244
2) La temporalité de la constitution de l'objectivité.....	245
3) L'inachèvement du monde.....	247
Récapitulation	247

Troisième partie

Le concept d'enseignement au regard d'*Autrement qu'être*

Chapitre 8 - D'un livre à l'autre : Quelques repères de lecture d'<i>Autrement qu'être</i>	251
1. Autrui comme « prochain ».....	257
1) Le prochain comme « premier venu ».....	258
2) Le dérangement temporel de la diachronie	260
3) La présence et le retrait – La trace d'autrui.....	264
4) Le visage d'autrui et sa non-phénoménalité.....	266
2. La subjectivité « structurée » comme « l'Autre dans le Même »	268
1) La « structure » de la subjectivité.....	269
2) La proximité se fait sujet.....	270
3) La jouissance	272
a) La jouissance comme condition de la vulnérabilité	272
b) La jouissance comme exposition sans défense	274
c) La jouissance comme singularisation de la sensibilité.....	276
d) La possibilité du « donner ».....	277
4) « L'Autre dans le Même » comme inspiration	280
3. Le « langage éthique ».....	283
1) Le langage ontologique dans Totalité et infini	284
2) Le langage éthique et la rupture de la description phénoménologique	285
Récapitulation	288

Chapitre 9 - L'an-archie de la question et la « naissance latente » de l'enseignement	290
Introduction	290
1. La question de la Question	291
1) La question quoi ? et la question qui ? – le caractère ontologique de la question.	291
2) La « question de la Question »	293
2. Le temps comme présent et l'« essence » comme intéressement	295
1) La primauté de la manifestation de l'être	296
2) La manifestation, le temps et la vérité comme retrouvailles	297
3) L'essence comme intéressement	299
3. L'« avant le questionnement »	300
4. La mise en question	303
1) La mise en question par autrui	303
2) La rupture éthique de l'essence – le désintéressement	305
a) Le sens méta-ontologique du désintéressement	306
b) Le sens éthique du désintéressement	306
c) Le sens phénoménologique du désintéressement	308
3) La question comme demande et prière	309
5. La « naissance latente » de l'enseignement	310
1) Le moment de la rupture	311
2) La « naissance latente » de l'enseignement et la pensée diachronique	313
3) Le maître et le prochain	315
Récapitulation	316
Conclusion	318
Bibliographie	322

Le statut philosophique de l'enseignement chez Emmanuel Levinas

Résumé

Les recherches que nous présenterons dans cette thèse ont pour principal but de mettre en lumière le statut philosophique de l'*enseignement* chez Emmanuel Levinas. Nous essayerons de montrer que le concept d'enseignement est mis en œuvre – bien que de façon souvent latente et implicite – dans l'ensemble de sa pensée philosophique. Comme nous l'examinerons tout au long de notre travail, ce concept d'enseignement se détermine chez Levinas d'une manière assez différente à celle habituelle. À savoir que l'enseignement désigne, non pas la transmission des connaissances d'une personne à l'autre, mais, avant tout, l'épreuve consistant à *être mis en question* dans la relation avec autrui, que le philosophe qualifie d'*éthique*. C'est du point de vue du croisement de l'enseignement et de l'éthique que notre thèse envisage d'aborder les divers problèmes fondamentaux de la philosophie de Levinas et, par-là, de jeter une nouvelle lumière sur celle-ci.

MOTS CLÉS :

enseignement, éthique, métaphysique, ontologie, apprendre, question, autrui.

The Philosophical Status of "Enseignement" in Emmanuel Levinas

Abstract

This thesis aims primarily to clarify the philosophical status of "*enseignement*" in the philosophy of Emmanuel Levinas. As we will show, the concept of "*enseignement*" is to be located at the very heart of Levinas' philosophy, and it is defined by him in a different way than usual. Namely, "*enseignement*" does not mean transmission of knowledge from one person to another, but it means instead passive experience of "*being called into question (être mis en question)*" in the ethical relation with the Other. It is at this intersection between "*enseignement*" and ethics that our thesis intends to interpret various fundamental problems of the philosophy of Levinas and to cast a new light on it.

KEYWORDS :

Enseignement, Ethics, Metaphysics, Ontology, Learn, Question, the Other.