

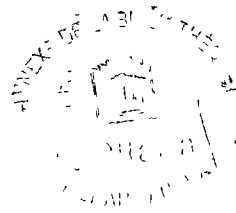
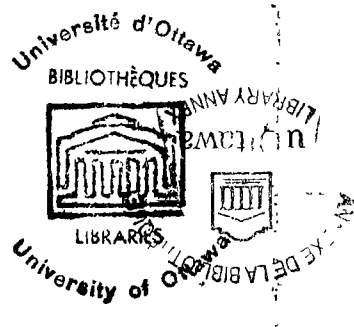
CSP-2
001546

LA GENESE DE LA PENSEE D'EMMANUEL LEVINAS

par

Marcel Gibeault

Thèse présentée à la Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa en vue
de l'obtention de la maîtrise en philosophie



OTTAWA

1971

UMI Number: EC55365

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55365
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

REMERCIEMENTS

Au cours de notre travail, nous avons souvent entendu que la valeur la plus haute d'un discours se trouve moins dans le message que dans la relation personnelle qui le soutient. C'est pourquoi, malgré les limites du discours contenu dans ces pages, nous voudrions l'adresser à tous ceux qui l'ont rendu possible.

Ce discours s'adresse tout d'abord à MM. les professeurs de la Faculté de Philosophie envers lesquels nous sommes débiteur de notre formation philosophique. Il s'adresse d'une façon spéciale à MM. Gilles Cazabon et Benoît Garceau. Ils ont dirigé ce travail avec beaucoup de patience et de compétence, et ils nous ont donné ainsi l'occasion de profiter plus intensément de leur expérience, en un mot, de leur sagesse.

Ottawa, avril 1971.

TABLE DE SIGLES

Nous employons des sigles pour les citations et références aux principaux écrits de Lévinas. Nous les composons à partir des initiales de certains mots qui forment le titre. Les chiffres qui suivent le sigle renvoient aux pages, sauf indications contraires. Les sigles employés sont:

TIPH: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl

EE : De l'Existence à l'Existant

LTA : Le temps et l'Autre

DEH : En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

TI : Totalité et Infini

DL : Difficile Liberté

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
A. Exposition de notre problématique	1
B. Présentation d'Emmanuel Lévinas	5
CHAPITRE I: LEVINAS ET LA METHODE PHENOMENOLOGIQUE	9
A. Husserl	10
B. Heidegger	17
CHAPITRE II: EXISTENCE ET EXISTANT	31
A. La relation avec l'existence	31
B. Existence sans Existant	33
C. L'horreur d'être	36
D. Evasion	41
CHAPITRE III: L'HYPOSTASE	45
A. La position	45
1. L'Ici	46
2. Le Maintenant	48
3. Le sens de l'hypostase	52
4. Hypostase et liberté	55
B. Vers le temps	56
1. Le "moi" comme identification et enchaînement à soi	57
2. Le travail	62

3. Souffrance et mort	65
4. Le temps et l'Autre	69
5. L'Eros	71
6. La Fécondité	73
CHAPITRE IV: AUTRE ET AUTRUI	78
A. Dépassement de l'ontologie	78
B. Idée d'infini	80
C. Avec l'Autre en face de l'Autre	84
CONCLUSION: ANNONCE D'UN PLURALISME METAPHYSIQUE	94
BIBLIOGRAPHIE	101

INTRODUCTION

A. Exposition de notre problématique

Une pensée qu'on aborde pour la première fois, c'est d'abord un choc que nous ressentons. Il faut plaindre certains "spécialistes" de l'histoire de la philosophie dont tout le pouvoir de réaction s'est changé en manie d'exégèse; ils y mènent un travail privé d'inspiration, leur esprit n'a pas vécu ce qu'il s'acharne à disséquer. Nous avouons, quant à nous, avoir réagi avec enthousiasme à chacun de nos contacts avec la pensée de E. Lévinas. Nous y avons trouvé la magie d'un mode d'expression parfaitement adapté à des perspectives théoriques - fort susceptibles de remédier à l'insatisfaction où nous avaient laissé d'autres perspectives, déjà classiques.

La plus ancienne et la plus importante tradition métaphysique est recherche d'unité. La raison tend à tout unifier. Aussi le multiple ne soulève-t-il pas seulement une difficulté, mais il fait scandale. Si l'Un existe et se suffit à lui-même, pourquoi la diversité? Si l'Etre est, pourquoi des êtres? Le pluralisme est quasi inacceptable pour une pensée éprise d'unité: il a comme honte de lui-même et ne se manifeste guère que sous formes empirique ou pragmatique. C'est un obstacle à résorber. De toute façon, on ne comprend guère le particulier

qu'en se référant au tout. Désirer au contraire accorder un statut métaphysique ou multiple et témoigner qu'en un sens il y a plus ou du moins autre chose que la totalité, constitue un engagement audacieux. C'est cependant celui d'Emmanuel Lévinas. Le projet de ce dernier, qui trouve un certain accomplissement dans Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité¹, a des racines très profondes dans son oeuvre. Cet ouvrage a exigé une longue réflexion. De fait, son thème était virtuellement présent dans les premières oeuvres du philosophe. Cet essai sur l'extériorité a une histoire. Cette histoire est celle d'une articulation progressive de concepts fondamentaux qui ont rendu possible la composition de Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. La question est donc: quels sont ces concepts-clés et quels rapports devons-nous établir entre eux?

L'étude que nous faisons ici veut examiner l'oeuvre de M. Lévinas, dans sa genèse, avec l'espoir que ce travail pourra servir à une compréhension plus profonde de ce chef-d'oeuvre qu'est Totalité et Infini. Ceux qui ont eu le bonheur de lire certains ouvrages de M. Lévinas savent combien sa pensée est riche et son expression dense. Ce n'est qu'une autre raison qui ne peut que nous inciter à vouloir approfondir cette oeuvre

1. Emmanuel LEVINAS, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. (Phaenomenologica, Collection publiée sous le patronage des centres d'Archives Husserl, 8.), La Haye, Martinus Nyhoff, 1961, 284 p.

et connaître l'intention première de la pensée d'Emmanuel Lévinas.

Voici maintenant un aperçu de ce dont notre travail fera écho. Un premier chapitre essaiera d'établir ce que l'auteur de Totalité et Infini doit à ces deux grands phénoménogues que sont Husserl et Heidegger. Nous verrons alors pourquoi M.Lévinas opta pour la méthode phénoménologique comme instrument de sa propre recherche¹. Un deuxième chapitre posera cette distinction, capitale dans toute l'oeuvre de M. Lévinas, de l'existence et de l'existant. Nous tenterons alors d'approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité². Par la suite, dans un troisième chapitre, nous analyserons la notion de la position et du présent où, dans l'être impersonnel surgit, comme par l'effet d'une hypothèse, un être, un sujet, un existant. Nous aurons dès lors dégagé la signification des deux termes de la distinction existence-existant³. A partir de là, nous aurons un pas de plus à faire afin de réintroduire dans l'exposition de la théorie la présence de personnes autres que nous-mêmes. Ici un nouvel horizon de problèmes se présentera au lecteur. Nous aurons à dé-

1. Emmanuel LEVINAS, La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl, Paris, Alcan, 1930.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949.

2. Idem, Il y a, Deucalion, 1946.

De l'évasion, Recherches Philosophiques, 1935-1936.

3. Idem, De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1947.

laisser le royaume de l'intériorité pour nous diriger vers le royaume de l'altérité¹. Un quatrième et dernier chapitre sera une réflexion sur l'idée de l'infini, née de notre rencontre avec Autrui². L'idée de l'infini, d'après E. Lévinas, est le fondement même de la subjectivité. Sous forme de conclusion, nous tâcherons de montrer comment l'oeuvre entière de Lévinas dessine un pluralisme métaphysique qui, au contraire de l'ontologie heideggerienne, substitue, comme primordiale, la relation d'étant à étant.

Le lecteur seul pourra dire si nous avons réussi à lui faciliter la pénétration d'une pensée très riche et très dense. Si même notre entreprise aboutissait à un échec, cela ne

1. Idem, Le temps et l'autre, dans les Cahiers du Collège Philosophique, Paris, Arthaud, 1949.

Maurice Blanchot et le regard du poète, Monde Nouveau, mars 1956.

La Réalité et son ombre, Temps modernes, novembre 1948.

Jean Wahl et le sentiment, Cahiers du Sud, 1955, no 331.

L'Autre dans Proust, Deucalion II, 1947.

2. Idem, Ethique et Esprit, Evidences, septembre-octobre, 1952.

L'ontologie est-elle fondamentale? Revue de Métaphysique et de Morale, janvier-mars 1951.

Liberté et Commandement, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-septembre 1953.

Le moi et la totalité, Revue de Métaphysique et de Morale, octobre-décembre 1954.

La philosophie et l'idée de l'Infini, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-septembre 1957.

signifierait point qu'elle était impossible ou vaine - mais simplement que nous n'étions pas digne de l'entreprendre --. Du moins d'autres y pourraient-ils puiser le désir de la mener à bien.

B. Présentation d'Emmanuel Lévinas

Comme ce travail ne présuppose pas du lecteur qu'il connaisse de façon spéciale l'auteur que nous étudions, nous nous permettrons, avant d'entrer dans le coeur de notre sujet, de fournir les renseignements les plus essentiels sur la vie et l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas, ainsi que les commentaires que celle-ci a suscités.

Emmanuel Lévinas est né à Kaumas en Lithuanie, le trente (30) décembre 1905¹. La méditation de la Bible hébraïque, la lecture de Pouchkine et de Tolstoï, la révolution russe de 1917 vécue en Ukraine marquèrent son enfance. En 1923, il s'inscrit à l'Université de Strasbourg, où enseignent alors Charles Blondel, Halbusch, Pradines et Carteron, et plus tard, Guérault. A la même époque il fait la connaissance de Maurice Blanchot, un de ses grands amis. En 1928-1929, Lévinas se rend à Frigourg-en-Brisgau pour entendre les leçons des célèbres philosophes Husserl et Heidegger.

1. DL, p. 323.

Par la suite M. Lévinas immigre en France où bientôt il se lie d'amitié avec Léon Brunschvicg, Gabriel Marcel et Jean Wahl. A partir de 1947, il se rend régulièrement au Collège Philosophique où il donne des conférences. Actuellement, il est directeur de l'Ecole Normale d'Auteuil, institution qui se préoccupe de la formation de professeurs destinés à diffuser la civilisation française dans les pays musulmans du Bassin Méditerranéen et du Proche Orient. Juif convaincu, M. Lévinas est également membre du comité de "l'amitié judéo-chrétienne". Il travaille dans cette organisation avec des personnalités de toutes tendances philosophiques et religieuses pour une meilleure compréhension entre milieux juifs et chrétiens.

L'oeuvre d'Emmanuel Lévinas est peu connue. C'est pourquoi j'aimerais signaler au lecteur quelques titres de volumes. En 1930, M. Lévinas publie La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, aux éditions Alcan. Cet ouvrage constitue une première présentation de la phénoménologie husserlienne en France. Quelques années plus tard, il lance un nouveau volume: De l'existence à l'existant, (1947). Dans l'introduction de cet ouvrage, l'auteur nous signale que son étude a un "caractère préparatoire" et qu'elle s'insère à l'intérieur de recherches plus vastes consacrées au problème du Bien, du Temps et à la relation avec Autrui. Puis M. Lévinas publie deux ans plus tard un troisième ouvrage: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Ce recueil reflète la

première rencontre de M. Lévinas avec le "mouvement" phénoménologique et atteste les espoirs des premières découvertes.

Emmanuel Lévinas s'est définitivement imposé à l'attention du monde philosophique avec l'achèvement de son livre: Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, (1961). L'optique très humaine de l'auteur, sa méthode de réflexion rigoureusement philosophique, mais qui se veut en même temps très originale, font de ce travail une oeuvre de premier plan, dans la compréhension de sa pensée. Enfin E. Lévinas a publié un recueil d'études et d'essais, témoins d'un judaïsme bien vivant, intitulé Difficile Liberté, (1963). A ces ouvrages majeurs s'ajoutent divers articles que nous mentionnerons le moment venu.

En ce qui concerne les commentaires de l'oeuvre de Lévinas, signalons qu'à part le remarquable travail de Jacques Derrida, on n'a presque pas étudié M. Lévinas en France, et l'historique de la littérature qui lui a été consacrée est assez facile à faire. C'est en 1964 que parut Violence et Métaphysique¹. Ce travail donne pour la première fois, une idée précise de l'ensemble de l'oeuvre de M. Lévinas. La pensée de ce dernier y est présentée comme une mise en question du sol grec sur lequel la philosophie s'est enracinée, c'est-à-dire de la pensée de

1. J. DERRIDA, Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas, dans La Revue de Métaphysique et de Morale, 1964.

l'Unité. Néanmoins il est certain que cet exposé n'a pas comme première préoccupation d'étudier spécifiquement la genèse de la pensée d'Emmanuel Lévinas.

Outre le travail de Derrida, il faut noter les articles de Jan De Greef qui s'intéresse d'une façon spéciale à l'oeuvre de notre philosophe¹. Rappelons enfin des auteurs comme Georges Bataille et Jean Lacroix qui, en s'occupant de l'histoire de la philosophie française contemporaine, ont été amenés à parler de l'oeuvre de M. Lévinas.

1. Jan DE GREEF, Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas, dans La Revue philosophique de Louvain, août 1969, pp. 431-460.

Le lointain et le prochain, dans Tijdschrift voor Filosofie, septembre 1969, pp. 490-518.

Empirisme et éthique chez Lévinas, dans Archives de philosophie, avril-juin, 1970, pp. 223-241.

Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas, dans Revue philosophique de Louvain, novembre 1970, pp. 507-520.

CHAPITRE I

LEVINAS ET LA METHODE PHENOMENOLOGIQUE

Le mouvement phénoménologique, qui exerce une influence prépondérante sur la vie philosophique en France, a été inauguré au commencement de notre siècle par les travaux d'Edmund Husserl. En 1900-1901 parurent les "Logische Untersuchungen" qui, en apparence, ne s'attaquaient qu'au problème bien spécifique du fondement de la logique, mais qui utilisaient pour le poser et pour le solutionner, une méthode dont la valeur et l'intérêt pour la philosophie en général n'ont pas échappé au groupe restreint, mais actif qui s'était tout de suite formé autour de Husserl.

C'est au cours de son séjour à Fribourg-en-Brisgau (1928-1929) qu'Emmanuel Lévinas fit son apprentissage à la phénoménologie, commencé un an plus tôt avec Jean Hering. En 1930, M. Lévinas obtient un doctorat en philosophie de l'Université de Strasbourg pour son remarquable ouvrage sur la théorie de l'intuition dans la philosophie husserlienne¹. Ce tra-

1. Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Alcan, 1930.

vail est une excellente analyse des principaux thèmes des "Logische Untersuchungen" et des "Ideen".

A. Husserl

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl est un effort de rejoindre les divers moments du développement de la pensée husserlienne et constitue l'amorce d'une réflexion sur la validité de sa méthode.

Essayons d'abord de dégager les principaux points de la phénoménologie husserlienne que cet ouvrage met en lumière. Qui parle d'intuition, parle de conscience, puisque l'intuition est une façon (qui est propre à notre conscience) d'envisager les choses. Or, selon Lévinas, Husserl entend ne pas consulter la psychologie scientifique qu'il appelle naturaliste et dont il nie dès l'abord l'autorité¹. Husserl insiste sur le fait que l'on peut étudier un sujet de logique en dehors de toute considération psychologique, ce que Lévinas reconnaît; mais Husserl va plus loin et soutient que la "psychologie ne pourra jamais comprendre l'existence spécifique de la conscience, puisqu'elle la place dans la nature"². Cette proposition, comme le rapporte Lévinas, nous apprend que Husserl entend le

1. TIPH, p. 28.

2. Ibidem, p. 208.

terme de conscience dans un sens purement métaphysique, voire même ontologique¹. Il faut donc essayer de saisir ce qu'est une conscience pure, absolue, isolée de toutes ses conditions naturelles. A ce prix seulement, note Emmanuel Lévinas, il sera possible de résoudre l'éternel problème des rapports entre le sujet et l'objet². Quelle que soit la multiplicité des impressions sensibles qui nous affectent, l'unité de l'objet se pose à notre conscience. Si chaque chose a sa nature, ce n'est pas par rapport à nos impressions sensibles, mais en tant qu'elle est le point de rencontre de séries causales qui toutes font partie d'un univers unique. Donc, si nous percevons les objets, c'est grâce à une possibilité qui appartient à l'essence même de la conscience³.

La conscience trouve son véritable fondement en elle-même, comme chez Descartes. "Elle se présente, note Lévinas, comme sphère d'existence absolue"⁴. Elle est toujours présente à elle-même, avant toute réflexion. La vie mentale n'a pas de manifestations qu'on pourrait qualifier d'inconscientes.

Cette conscience absolue présente un caractère d'intentionnalité: "chaque acte de la conscience est conscience de

1. TIPH, p. 51.

2. Ibidem, p. 64.

3. Ibidem, p. 44.

4. Ibidem, p. 57.

quelque chose: toute perception est perception de l'objet perçu, tout désir est désir de l'objet désiré, tout jugement est jugement d'un "état de choses" (Sachverhalt) sur lequel on se prononce etc.¹." M. Lévinas rapporte que cela se manifeste aussi bien dans le désir que dans l'action et dans la représentation.

Mais l'intentionnalité n'est ni un rapport à l'objet posé d'avance, ni un attribut de la conscience. C'est "la substantialité (même) de la conscience"². Il n'y a donc rien, souligne Lévinas, d'interposé entre la conscience et son objet. L'objet est inséparable du sens que lui donne la conscience³. Un objet, considéré comme identique à lui-même au point de vue empirique, peut être très différent selon la direction, l'intention de la conscience⁴.

Dans l'intentionnalité par laquelle la conscience se porte sur son objet, il faut distinguer l'acte significatif, qui vise l'objet, mais est vide en lui-même, et l'acte intuitif, qui atteint l'objet. C'est ce dernier acte qui se manifeste dans la perception sensible, la mémoire et l'imagination. L'acte intuitif porte donc sur l'être; l'être est le corrélatif

1. TIPH, p. 69.

2. Ibidem, pp.70-71.

3. Ibidem, pp.74-75.

4. Ibidem, p. 73.

de notre vie intérieure¹; l'existence du monde, rapporte E. Lévinas, réside dans le fait d'être rencontrée par la conscience: celle-ci est originairement présente au monde.

L'élément rationnel de la connaissance devient pour Husserl une évidence a priori. L'essence de l'objet, saisie dans l'intuition, détermine son contenu. L'être doit d'abord être défini par les sciences "ontologiques", pour que les sciences particulières puissent poser leurs questions². La structure essentielle de l'être et sa structure empirique se situent sur deux plans différents, et la philosophie est absolument indépendante des sciences. Les notions idéales, si je comprends bien la portée de l'exposé de E. Lévinas, sont les premières. Nous ne sommes donc pas orientés sur la représentation, mais immédiatement sur l'être. La constitution de l'objet par la conscience, c'est-à-dire la perception intuitive de l'unité de l'objet, telle est la question essentielle de la théorie de la connaissance³, et cette constitution diffère suivant ce que Husserl appelle les régions de l'être.

L'attitude fondamentale de la phénoménologie husserlienne devant le réel est, au dire de E. Lévinas, théorique, intellectuelle⁴ et même idéaliste⁵.

1. TIPH, p. 138.

2. Ibidem, p. 166.

3. Ibidem, p. 181.

4. Ibidem, p. 184.

5. Ibidem, p. 137.

L'existence des choses revient à la rencontre de la conscience avec son objet. La constitution des objets présente un intérêt avant tout ontologique. C'est grâce à l'intuition que la conscience a son objet, d'un coup, devant elle¹.

Cette manière de philosopher est, selon E. Lévinas, "l'âme du mouvement phénoménologique"². Pratiquée par le créateur de la phénoménologie, dans ses écrits, la méthode phénoménologique consiste essentiellement pour Lévinas dans une analyse des "intentions" qui maintient l'irréductibilité des diverses expériences du réel, dévoile les horizons insoupçonnés où ce réel se situe quand on respecte les "intentions" qui l'appréhendent, détermine le statut originel des êtres ainsi abordés. Mais la méthode consiste surtout "à reconnaître une dignité d'expérience et d'appréhension à des attitudes de l'esprit (et du corps) qui ne passaient pas jusqu'alors pour manifestes de l'être"³. En fait, au dire de E. Lévinas, toutes les formes de notre vie, la vie affective aussi bien que la vie pratique et esthétique, se caractérisent par un rapport à l'objet. Les aspects inhérents aux choses, qui font qu'elles nous importent, qu'elles nous sont chères, que nous les redoutons, que nous les désirons etc., ces aspects ne doivent pas être uniquement attribués à la réaction "toute subjective"

1. TIPH, pp. 101 et 109.

2. Ibidem, p. 11.

3. DL, p. 324.

(le terme est impropre) de l'homme qui est dans le monde. Puisqu'elles se donnent dans notre vie comme corrélatives des intentions, E. Lévinas croit qu'il faut les considérer comme appartenant à la sphère objective¹. C'est pourquoi il faut reconnaître "qu'avoir un sens" n'équivaut pas nécessairement à représenter"². C'est ici que la réflexion de E. Lévinas se dissocie de celle de Husserl. M. Lévinas considère que la connaissance, la représentation n'est pas, dans l'entreprise husserlienne, un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire. "La théorie, la représentation, déclare E. Lévinas, joue un rôle prépondérant dans la pensée husserlienne³." Selon notre auteur, elle sert essentiellement de base à toute la vie consciente; elle est la forme de l'intentionnalité qui assure le fondement de tous les autres:

L'affirmation du rôle prépondérant de la théorie - de la perception et du jugement - dans notre vie où le monde se constitue, est une thèse que Husserl n'a jamais abandonnée. La représentation demeurera toujours le fondement de tous les actes. Et si les objets des actes complexes, comme le sont pour Husserl la volonté, le désir etc., existent autrement que les objets des simples représentations, ils doivent avoir encore, par quelque côté, le mode d'existence de l'objet théorique⁴.

Et encore:

Le rôle primordial que Husserl fait jouer à la représentation n'est pas un accident ou un entêtement de philosophe fait pour le désespoir de ses disciples, mais l'une de ses positions les plus caractéristiques sans laquelle son oeuvre resterait incompréhensible⁵.

1. TIPH, p. 74.

2. Ibidem, p. 75.

3. Ibidem, p. 86.

4. Ibidem, pp.98-99.

5. DEH, p. 25.

Ainsi l'impérialisme de la θεωρία inquiète sérieusement Emmanuel Lévinas. En 1930, l'accusation reste encore timide. En effet Lévinas est très attentif à tout ce qui, dans les travaux de Husserl, tempère ou complique la primordialité de la conscience théorique. Cependant il est évident que malgré toutes ces précautions, malgré une oscillation perpétuelle entre la lettre et l'esprit de la philosophie de Husserl, malgré l'insistance sur ce qui est appelé "fluctuation dans la pensée de Husserl"¹, une rupture est signifiée sur laquelle E. Lévinas ne reviendra plus. La réduction phénoménologique dont "le rôle historique... n'est même pas un problème"² pour Husserl, demeure prisonnière de l'attitude naturelle, possible par elle "dans la mesure où celle-ci est théorique"³. Husserl se donne la liberté de la théorie, comme il se donne la théorie elle-même⁴." Le quatrième chapitre de la Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl nous indique, à l'intérieur d'une analyse très nuancée, le lien de la séparation: il est impossible de proclamer à la fois le primat de l'acte objectivant et l'originalité irréductible de la conscience non-théorique. Et si "la conception de la conscience dans la *Ve Untersuchung* nous semble non seulement affirmer un primat de la conscience théorique mais ne voir qu'en elle

1. TIPH, p. 223.

2. Ibidem, p. 222.

3. Ibidem, p. 222.

4. Ibidem, p. 222.

l'accès à ce qui fait l'être de l'objet"¹, si "le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d'existence de l'objet qui se donne au regard théorique", si "le monde réel, c'est le monde de la connaissance"², si "dans sa philosophie (celle du père de la phénoménologie)..., la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres, ni un mode secondaire"³, alors, "nous aurons à nous en séparer"⁴.

B. Heidegger

La publication de la Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930), illustre une nouvelle orientation qui se dessine à l'intérieur du mouvement phénoménologique: Lévinas se tourne vers Heidegger contre Husserl. Sein und Zeit est alors publié et la pensée de Heidegger commence à rayonner. Tout ce qui déborde le commentaire et la "lettre" du texte husserlien s'oriente vers l'"ontologie" "dans le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme"⁵.

Dans la critique que fait E. Lévinas de l'entreprise husserlienne, celui-ci retient deux thèmes heideggeriens:

-
1. TIPH, p. 97.
 2. Ibidem, p. 98.
 3. Ibidem, p. 86.
 4. Ibidem, p. 86.
 5. Ibidem, p. 15.

1° en dépit de "l'idée, si profonde que, dans l'ordre ontologique, le monde de la science est postérieur au monde concret et vague de la perception, et dépend de lui", Husserl "a peut-être eu tort de voir, dans ce monde concret, un monde d'objets perçus avant tout"¹. Heidegger va plus loin, pour qui ce monde n'est pas d'abord donné au moyen d'une représentation, mais "dans son être même, comme un centre d'action, comme un champ d'activité ou de sollicitude"²; 2° s'il a eu raison contre le naturalisme qui considérerait qu'exister (humainement) c'était être comme la matière inerte, Husserl a cependant ignoré "la situation historique de l'homme... prise dans un autre sens"³. La pensée de Heidegger nous a montré que l'historicité et la temporalité ne sont pas seulement de simples prédicats de la nature humaine, mais "la substantialité même de sa substance"⁴.

Dans la phénoménologie de Heidegger, la méthode, de prime abord, semble mener plus loin que chez Husserl. Heidegger poursuit en quelque sorte l'oeuvre de Platon en cherchant le fondement ontologique de la vérité et de la subjectivité, mais en tenant particulièrement compte de tout ce que la philosophie, depuis Descartes, nous a révélé sur la place exceptionnelle de la subjectivité dans le monde. La question abstraite de la signification de l'être et les questions de l'heure présente se

1. TIPH, p. 174.

2. Ibidem, p. 174.

3. Ibidem, p. 220.

4. Ibidem, p. 221.

rejoignent spontanément dans la philosophie heideggerienne.

L'ontologie, dite authentique, s'identifie avec la facticité et l'existence temporelle. Comprendre l'être en tant qu'être, - c'est exister ici-bas. Non pas que l'ici-bas, par les contraintes qu'il impose, élève et purifie l'âme et la rende à même de développer une réceptivité à l'égard de l'être. Non pas que l'ici-bas instaure une histoire dont le progrès seul rendrait pensable l'idée de l'être. L'ici-bas, rapporte E. Lévinas, ne tient son privilège ontologique ni de l'ascèse qu'il requiert, ni de la civilisation qu'il engendre. Déjà dans ses soucis temporels, surgit la compréhension de l'être. E. Lévinas est pleinement d'accord avec Heidegger pour dire que l'ontologie ne doit pas s'accomplir dans le triomphe de l'homme sur sa condition, mais dans la tension même de cette condition.

Cette possibilité de considérer la contingence et la facticité, non pas comme des faits offerts à l'intellection, mais comme l'acte de l'intellection - cette possibilité de déceler dans la brutalité du fait et des contenus donnés, la transitivity du comprendre et une "intention signifiante" constitue, selon E. Lévinas, la grande nouveauté de l'ontologie heideggerienne. Dès lors, la compréhension de l'être n'exige pas seulement une attitude théorique, mais tout le

comportement humain¹. Tout l'homme est ontologie². Ses recherches scientifiques, son affectivité, sa vie sociale et sa mort articulent, avec une rigueur qui réserve à chacun de ces moments une fonction déterminée, la compréhension de l'être ou la vérité.

Etre, c'est donc avoir un sens pour l'homme. Mais qu'est-ce que l'homme? Par quelle possibilité de lui-même a-t-il accès à l'Etre? La question sur le sens de l'Etre est un mode d'être de l'étant que nous sommes. En quoi consiste cette modalité? C'est par l'analyse de la structure ontologique du Dasein, note E. Lévinas, que Heidegger aborde l'ontologie générale. L'oeuvre heideggerienne nous a montré que l'homme n'est pas un étant comme les autres. Il possède l'idée d'être³. Il se comprend aussi dans son être: son être lui est ouvert. Seul parmi les étants, il est doué du pouvoir de "remonter la pente et... d'éclaircir ontologiquement"⁴ l'ensemble des étants qui l'entourent.

Si nous désirons dégager l'horizon nécessaire à la compréhension et à l'explicitation de l'être en général, nous dit E. Lévinas, il est alors nécessaire de procéder à une analyse

1. DEH, p. 6.

2. Ibidem, p. 81.

3. Ibidem, p. 60.

4. Ibidem, p. 71.

de l'être de l'homme, de son mode d'être, de son "être-là" (Dasein) tel qu'il constitue pour lui la possibilité de se rendre les étant's manifestes dans leur ultime profondeur ontologique¹.

L'être-là de l'homme, selon E. Lévinas, ne se limite pas à un savoir purement théorique. L'Etre doit être pensé dans son intime corrélation avec l'essence de l'homme en sa totalité, non pas seulement avec sa raison:

... l'être qui se révèle au Dasein, ne lui apparaît pas sous forme de notion théorique qu'il contemple, mais dans une tension intérieure, dans le souci que le Dasein prend de son existence même².

Pour être assuré de ne pas se méprendre, E. Lévinas procède à un bref examen de l'analytique existentielle. L'être de l'homme, rapporte E. Lévinas, est souci. C'est par lui que l'homme est dans le monde, qui n'est pas seulement l'ensemble des étant's, l'univers de la Nature et de l'Histoire, mais plus profondément et selon son concept ontologique, un horizon qui se découvre à l'homme, principalement dans la mesure où celui-ci y trouve accès par l'emploi de ses instruments³. Le monde en tant que tel, rappelle E. Lévinas, se rapporte ultimement à l'être-là. Sa profondeur est celle de l'Etre lui-même. L'être-là se pense comme être-dans-le-monde. Le phénomène

1. DEH, p. 57.

2. Ibidem, pp. 60-61.

3. Ibidem, p. 64.

"monde" est "un mode d'existence du Dasein lui-même", une "structure ontologique"¹, un existential.

Emmanuel Lévinas nous fait ensuite remarquer que l'analyse existentielle ne débouche pas sur l'être du monde sans passer par ces structures majeures que sont l'espace et le temps. C'est à partir du temps surtout que l'être-là, dévoilant la temporalité (son fondement) peut comprendre implicitement l'Etre et l'explicitier:

Le temps originel (nous dit E. Lévinas) ne s'étale pas entre objets ou entre moments psychologiques, mais entre l'homme et son existence, entre l'étant et l'être. Exister pour l'être n'est certes pas un acte ou une pensée mais c'est un élan qui s'accomplit dans la dimension du temps originel. On pourrait dire que le temps c'est l'élan par lequel l'homme s'inscrit dans l'être, par lequel il l'assume. Il ne se trouve pas sur le plan d'une durée où nous passons d'un moment à l'autre et encore moins sur celui qui mène de l'instant vers l'éternité; dans le fait d'exister Heidegger perçoit une tension intérieure: le souci que l'existant prend de l'existence à laquelle il est voué et qu'il assume. C'est cette tension qu'est la temporalisation².

A l'horizon transcendantal de la temporalité se manifeste l'Etre lui-même, dont le temps est comme le "prénom". Le caractère temporel de l'Etre le révèle à la manière d'une Présence³, elle-même dimension constitutive (avec l'essence

1. DEH, p. 62.

2. Ibidem, p. 88.

3. Ibidem, p. 87.

du passé et du futur) du temps originel vécu par le souci, et structurant le Dasein selon une modalité particulière. M. Lévinas voit dans la forme originellement tridimensionnelle de la temporalité heideggerienne l'être de l'être-là.

La temporalité fonde l'historicité de l'Etre. Elle en est la condition de possibilité, rapporte E. Lévinas, comme elle est le mode d'être temporel de l'être-là lui-même. L'être-là est en soi "historique". Est-il ici besoin de signaler comment E. Lévinas est attentif à une ontologie qui tend à reconnaître l'historicité fondamentale de l'existence humaine. Notre lecteur se souviendra qu'un des facteurs de la séparation entre Husserl et Lévinas était précisément l'ignorance du caractère d'historicité dans la phénoménologie husserlienne.

Avec la saisie ontologique du monde, du temps et de l'histoire, Heidegger, au dire de E. Lévinas, a dégagé puissamment un domaine qui est exclusivement celui de l'homme "dans toute sa plénitude concrète"¹.

Il nous faut maintenant, pour caractériser plus directement ce niveau ontologique, signaler brièvement les attributs fondamentaux de l'Etre, comme ils ressortent de l'analyse qu'en fait E. Lévinas.

1. DEH, p. 61

1° D'abord, l'Etre est transcendance, en ce sens qu'il apparaît au Dasein comme situé au-delà de tous les étants, y compris cet étant privilégié qu'est l'homme:

L'être de l'étant - c'est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes sont. Il ne s'identifie avec aucun de ces étant's, ni même avec l'idée de l'étant en général¹.

La transcendance institue par conséquent une dimension d'ouverture qui englobe tous les étant's.

2° Ensuite, quand on le considère du point de vue des étant's, l'Etre se montre au Dasein sous les espèces du Néant:

Dans un certain sens, il (l'Etre) n'est pas; s'il était, il serait étant à son tour, alors qu'il est en quelque manière l'événement même d'être de tous les "étant's"².

Cela veut dire, selon E. Lévinas, que l'Etre est autre que les étant's: le non-être des étant's. Il est pensé comme "quelque chose" qui ne se confond pas avec les étant's de ce monde. Ce Néant s'adresse au Dasein à travers certains "sentiments", l'angoisse spécialement³, par quoi le Dasein, ouvert à lui-même dans son unité, est profondément troublé au sujet de ses possibilités. Le Néant est décrit par Heidegger comme étant le voile de l'Etre: il le cache tout en le laissant apparaître⁴.

1. DEH, p. 56.

2. Ibidem, p. 56.

3. Ibidem, p. 84

4. EE, p. 20.

3° A la faveur de l'angoisse, l'Etre se dévoile dans un domaine de lumière, une éclaircie, ou plutôt, selon un processus d'illumination, d'apparition. Point essentiel de cette analyse de l'oeuvre heideggerienne. L'être devenant "phénomène"¹, voilà le dévoilement. Le dévoilement, rapporte Emmanuel Lévinas, c'est l'Etre, se faisant lumière² dans sa dignité originare de dévoilé, et comme cela seul qui donne à n'importe quel étant caution d'être ce qu'il est comme seul qui rend possible l'étant comme tel dans son ensemble:

Toute pensée qui se dirige sur l'étant, se tient déjà dans l'être de l'étant..., horizon et site qui commande toute prise de position, lumière d'un paysage, guidant déjà l'initiative du sujet qui veut, qui travaille ou qui juge³.

Ainsi interrogé à partir de lui-même, l'Etre, par quoi "sont" les étants, se manifeste comme lumière. En manifestant les étants, en leur donnant un sens, l'Etre les fait surgir des ténèbres, les libère et le Dasein avec eux libre dans la lumière transcendantale.

1. Voir TI, pp. 149-158.

2. DEH, p. 63.

Ibidem, p. 68.

Ibidem, p. 78.

Ibidem, p. 169.

EE, pp. 74-75.

Ibidem, pp. 138-139.

L'ontologie est-elle fondamentale?, p. 92.

3. La ruine de la représentation, p. 132.

En dépit de l'enthousiasme que pouvait susciter, dans les années 1930, l'ontologie de Heidegger, Emmanuel Lévinas a su conserver à l'égard de celle-ci un esprit critique. Certes Heidegger, de par son analyse de la compréhension de l'être, avait montré que cette compréhension ne se réduisait pas à un "acte purement théorique", mais était vraiment "un événement fondamental où toute la destinée de l'homme est engagée"¹; et dès lors que celle-ci "n'est pas un attribut, mais le mode d'existence de l'homme"².

Cependant ce qui était reproché avec déférence et modération à Husserl dans un style heideggerien ne tardera guère à devenir chef d'accusation dans une violente attaque visant cette fois Heidegger, et dont la violence ne cessera de s'accroître. Il ne s'agit certes pas d'accuser la philosophie heideggerienne d'être un théorétisme militant, elle qui, dès le début, refusa de considérer l'évidence de l'objet comme critère ultime d'objectivité; et pour laquelle l'historicité du sens, selon l'expression même de E. Lévinas "ruine la clarté et la constitution en tant que modes d'existence authentiques de l'esprit"³; pour laquelle enfin "l'évidence n'est plus le mode fondamental de l'intellection" et où "le drame de l'existence" se joue "avant la lumière"⁴.

1. DEH, p. 57.

2. Ibidem, p. 59.

3. Ibidem, p. 52.

4. Ibidem, p. 52.

Mais cette tentative, intéressante, certes, puisqu'elle reconnaît que l'existence est irréductible à la lumière de l'évidence reste inachevée; Heidegger aurait encore interrogé et critiqué le théorétisme au nom et à l'intérieur de la pensée grecque-platonicienne principalement animée par l'instance du regard et la métaphore de la lumière. C'est-à-dire par la structure "dedans-dehors" dont vit la dualité sujet-objet. Tout en désirant minimiser l'importance de ce dernier schéma, Heidegger aurait indirectement maintenu ce qui le rendait possible et nécessaire: la lumière, le dévoilement, la compréhension¹. C'est ce que Emmanuel Lévinas nous dit dans des textes qui furent rédigés après En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. "Le souci heideggerien, tout illuminé par la compréhension (même si la compréhension elle-même se donne comme souci), est déjà déterminé par la structure "dedans-dehors" qui caractérise la lumière. Sans être connaissance, la temporalité de Heidegger est une extase, l'"être hors de soi". Non point transcendance de la théorie, mais déjà sortie d'une intériorité vers une extériorité. L'existence demeure chez Heidegger un mouvement du dedans vers le dehors²"; et aussi: "Le souci de

-
1. En critiquant le couple spatial dedans-dehors en ce point où elle aurait résisté à Heidegger, Lévinas ne veut nullement l'effacer ou en nier le sens et l'existence. Non plus d'ailleurs quand il s'agit de l'opposition sujet-objet ou cogito-cogitatum. Dans un langage condensé et ferme, Lévinas respecte la zone de vérité traditionnelle; et les philosophies dont il analyse les présupposés ne sont jamais réfutées d'une manière définitive. Ici, par exemple, il s'agit seulement de faire apparaître "une situation qui précède la scission de l'être en un dedans et un dehors". Et pourtant d'instaurer, en un sens qui devra être nouveau, une métaphysique de la séparation et de l'extériorité radicales.
 2. EE, pp.138-139.

Heidegger auquel la perception ne sert plus de fondement, contient cependant une illumination qui fait d'elle une compréhension et une pensée. Et par là, la dualité de l'extérieur et de l'intérieur se retrouve au sein même du Dasein, solidaire, ainsi de toute l'ontologie traditionnelle qui aborde l'existence à travers le monde"¹. La structure de "l'être-avec-Autruï" sera elle-même décrite comme élément tiré de la pensée platonicienne et appartenance au monde de la lumière. Car "la subjectivité comme res cogitans vise l'Autre en tant qu'être et déjà l'investit sans pouvoir rencontrer rien de radicalement différent, sans y trouver le "Tout Autre" de Kierkegaard et de Jankélévitch - même si cet investissement exige une histoire"². L'être "compris" laisse au sujet la possibilité de s'enfermer en soi. Il lui permet la prétention de tout "constituer" même l'Autre et de rester ainsi dans une existence où il n'y a rien d'ultime, de sérieux, qui le concerne. Nous y reviendrons. Insistons maintenant sur le fait que "c'est ... vers un pluralisme qui ne se fusionne pas en unité que (Lévinas) voudrait (maintenant) nous acheminer; et si cela peut être osé, rompre avec Parménide"³. Lévinas s'oppose à toute philosophie qui conçoit l'être comme totalité objective, qui obéit à la logique où l'un et l'être s'identifient et qui doit méconnaître,

1. EE, p. 74.

2. Emmanuel LEVINAS, Transcendance et Hauteur, p. 94.

3. LTA, pp.129-130.

par le fait même, la subjectivité. Il ne voit pas comment dans un être unifié, homogène, pourrait surgir une intériorité, une multiplicité qui ne soit pas quelque chose de passager, d'éphémère. A cette philosophie qui a une logique propre qui "totalise le multiple", qui nie la multiplicité sociale¹, et que Lévinas appelle "logique formelle"² il faut substituer une "micro-logique" qui respecte les individus et la multiplicité³.

Avant de terminer ce premier chapitre, nous aimerions résumer succinctement le résultat de nos analyses. E. Lévinas a su tirer grand parti de la méthode phénoménologique⁴. Husserl, de par son analyse du champ transcendantal, lui a appris à enraciner sa réflexion métaphysique dans le mode d'exister de la conscience, sur le type d'existence original qui la caractérise⁵. Au-delà de ce résultat, ce que Lévinas retient de la recherche husserlienne, c'est le concept de l'intentionnalité⁶. D'une intentionnalité élargie cependant au-delà de sa dimension représentative et théorique⁷. L'oeuvre métaphysique

1. TI, p. 208.

2. Ibidem, pp.129-130.

3. Ibidem, pp. 156, 168.

4. M. Lévinas dira: "... la présentation et le développement des notions employées doivent tout à la méthode phénoménologique", dans Totalité et Infini, p. XVI.

5. Cf. supra, p. 14.

6. Cf. supra, p. 18.

7. Cf. supra, pp. 19, 15, 16.

de Heidegger d'autre part, lui a fait reconnaître qu'il était possible de remonter au-delà des entités connues objectivement et abordées techniquement, vers une situation qui conditionne toutes les autres et qui est l'appréhension de l'être de ces entités¹. Cet être n'est pas une entité et ne peut être par conséquent considéré comme un "objet de connaissance". C'est pourquoi la métaphysique n'est pas une science objective.

Il faut remarquer que malgré toutes les réticences exprimées à l'égard des deux grands phénoménologues, E. Lévinas est toujours demeuré un ardent défenseur de la phénoménologie.

1. Cf. supra, p. 14.

CHAPITRE II

EXISTENCE ET EXISTANT

A. La relation avec l'existence

Dès les premières pages de son ouvrage intitulé De l'Existence à l'Existant, E. Lévinas aborde de front la distinction entre ce qui existe et cette existence même¹, entre l'animal, l'homme, Dieu qui sont des êtres désignés par des substantifs et l'événement ou l'acte de leur existence. Or il y a "comme un vertige pour la pensée à se pencher sur le vide du verbe exister dont on ne peut, semble-t-il, rien dire et qui ne devient intelligible que dans son participe - l'existant - dans ce qui existe. La pensée glisse insensiblement de la notion de l'être en tant qu'être, de ce par quoi un existant existe - à l'idée de cause de l'existence, d'un "étant en général", d'un Dieu"...². Nous devons ici résister à la tentation métaphysique explicative: elle procède de cette opinion que l'être ne peut être atteint que

1. Cette distinction instaure une dialectique, laquelle sera étudiée dans les deuxième et troisième chapitres de ce travail.

2. Emmanuel LEVINAS, Il y a, p. 143.

par le moyen d'une régression causale vers son principe producteur, et non point à titre d'événement pur.

D'après M. Lévinas, l'être en tant qu'être est un fait, saisissable dans une expérience, et dont on peut en quelque façon parler. Cette expérience privilégiée est celle de la "nuit": elle se révèle sous la forme du il y a: "Imagineons, dit E. Lévinas, imagineons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu'il y a. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence: comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le "champ de forces" de l'exister impersonnel¹." Le fait de l'il y a englobe l'existence objective et subjective², il est au-delà des catégories d'intériorité et d'extériorité³, il est peut-on dire, "matière", non pas au sens où cette notion serait opposée à celle d'"esprit"⁴, mais au sens de la matérialité de l'être dépouillé de toute forme et de toute référence à un "intérieur"⁵. Il est la "fin du monde"⁶. L'il y a est une "éternité" où tout est là,

1. LTA, p. 134.

2. EE, pp.20-21.

3. Ibidem, p. 94.

4. Ibidem, p. 91.

5. Ibidem, p. 112.

6. Ibidem, p. 26.

mais où rien ne commence¹, une nuit où tout est là, mais rien n'est situé². L'il y a ainsi conçu, dans lequel se pose la maîtrise du sujet, a une importance capitale dans notre étude.

Il promet

une notion d'être sans néant qui ne laisse pas d'ouverture, qui ne permet pas d'échapper. (...). La notion de l'être irrémédiable et sans issue, constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites³.

L'être est pris ici comme apeiron, mais l'il y a n'est pas une simple abstraction de ce qui existe "avec ses formes et couleurs". Il a un sens dramatique de destin, il est situation, être qui déborde et qui menace la subjectivité.

B. Existence sans Existant

Cet il y a a tous les caractères du néant heideggerien, moins la contradiction interne. Et de fait, il en tient lieu. Car il n'y a pas de Néant pour E. Lévinas, mais un exister qui est en quelque sorte l'inverse du néant, un néant moins le fait que le néant n'est pas. C'est une universelle absence, une présence absolument inévitable. Elle est immédiatement là. La voix de ce silence est entendue et effraie comme "le silence de ces espaces infinis dont parle Pascal"⁴. "Il y a en général,

1. LTA, p. 137.

2. EE, pp. 94-96.

3. LTA, pp. 138-139.

4. Emmanuel LEVINAS, Il y a, p. 146.

sans qu'importe ce qu'il y a, sans qu'on puisse joindre un substantif à ce terme¹." L'il y a, cette forme impersonnelle, engendre l'indétermination. N'importe quoi vaut pour n'importe quoi. "L'être (il y a) demeure comme un champ de force, comme une lourde ambiance n'appartenant à personne, mais comme universel, retournant au sein même de la négation qui l'écarte, et à tous les degrés de cette négation²."

Et M. Lévinas cite un curieux passage de Maurice Blanchot, dont nous reproduisons ici quelques lignes, car elles évoquent avec précision cette invasion obscure, où le moi est submergé, dépersonnalité, étouffé. Il lui est impossible devant cette dissolution de toutes choses de s'envelopper en soi, de rentrer tranquillement dans sa coquille. Il est fondamentalement exposé: "il descendit dans une sorte de cave où l'obscurité était complète (...). En avant, en arrière, et même au-dessus de lui une maçonnerie très solide lui barrait la route; et ce n'était pas le plus grand obstacle, il fallait aussi compter sur sa volonté, sa volonté qui était farouchement décidée à le laisser dormir là, dans un oubli absolu, dans une passivité pareille à la mort (...). La première observation de Thomas fut qu'il pouvait encore se servir de son corps, en particulier de ses yeux; ce n'était pas qu'il vit quelque chose,

1. Emmanuel LEVINAS, Il y a, p. 146.

2. Ibidem, p. 146.

mais ce qu'il regardait dédaignait ses regards sans lui permettre de les détourner. Cela suffit à la longue pour le faire entrer en rapport avec une masse nocturne qu'il percevait vaguement comme étant lui-même et dans laquelle il baignait (...) à force de se croire en contact avec une intelligence que son regard ou sa main pouvait toucher; il se laissait gagner par un sentiment d'effroi dont il ne réussissait pas à triompher. La nuit lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n'importe quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie d'une blessure de la pensée qui ne se pensait plus, de la pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la pensée. C'était la nuit même. Des images qui faisaient son obscurité l'inondaient, et le corps transformé en un esprit démoniaque cherchait à se les représenter. Il ne voyait rien et, loin d'être accablé, il faisait de cette absence de vision le point culminant de son regard. Son oeil, inutile pour voir, prenait des proportions extraordinaires, se développait d'une manière démesurée et, s'étendant sur l'horizon, laissait la nuit pénétrer en son centre pour se créer un iris. Par ce vide c'était donc le regard et l'objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet oeil qui ne voyait rien appréhendait quelque chose, mais il appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet ce qui faisait qu'il ne voyait pas¹." Maurice Blanchot "crie" admirablement bien

1. Maurice BLANCHOT, Thomas l'obscur, pp. 13-15, cité par E. Lévinas dans EE, p. 103 (note 1).

cette plénitude du vide, ce bruissement interminable de l'être que M. Lévinas, lui, essaie de décrire. On notera combien l'accent est mis sur l'amorphisme du sujet: c'est qu'au niveau d'une telle expérience, le courant anonyme de l'être envahit tout.

C. L'horreur d'être

M. Lévinas incurve délibérément la description de l'il y a dans le sens de l'horreur et de l'étouffement. L'horreur va dépouiller la conscience de sa "subjectivité" même. Non pas en l'abaissant dans l'inconscient, mais en la plaçant dans une vigilance impersonnelle, dans une "participation" au sens que Lévy-Bruhl donne à ce terme. La "participation mystique" de Lévy-Bruhl donne à Emmanuel Lévinas l'exemple d'une absence d'objet liée à l'absence de sujet. "Si chez Durkheim, écrit ce dernier, le sacré tranche sur l'être profane, par les sentiments qu'il provoque, ces sentiments demeurent ceux d'un sujet en face d'un objet (...). Il en est tout autrement chez Lévy-Bruhl. Dans la "participation mystique", foncièrement distincte de la participation platonicienne d'un genre, l'identité des termes se perd. (...) La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté d'un attribut, un terme est l'autre. L'existence privée de chaque terme, maîtrisé par le sujet qui est, perd son caractère intime, retourne à un fond indistinct; l'existence de l'un submerge l'autre et, par là-même,

n'est plus l'existence de l'un. Nous reconnaissons en elle l'il y a. L'impersonnalité du sacré dans les religions primitives, qui pour Durkheim est le Dieu "encore" impersonnel, d'où sortira un jour le Dieu des religions évoluées, décrit tout au contraire, un monde où rien ne prépare l'apparition d'un Dieu. Plutôt qu'à Dieu, la notion de l'il y a nous ramène à l'absence de Dieu, à l'absence de tout étant¹. Les indigènes sont absolument avant la Révélation, avant la lumière.

L'horreur ne peut être identifiée à l'angoisse de la mort. Les primitifs, selon Lévy-Bruhl, n'ont que mépris à l'égard de la mort comme fait naturel. "C'est de sa subjectivité, de son pouvoir d'existence privée que le sujet est dépouillé dans l'horreur²." Le sujet est dépersonnalisé, pétrifié. L'horreur est un sentiment qui naît de la participation à l'il y a "sans issue". C'est, en somme, l'impossibilité de la mort, l'irrémissibilité de l'être qui ne laisse pas d'ouverture, qui ne permet pas de lui échapper. Et cette impossibilité de non-être enlève au suicide qui est la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être, sa fonction de maîtrise. Cette notion d'être sans néant - cette impossibilité d'échapper à la présence accablante de l'exister - constitue, au dire de Lévinas, le plus profond du tragique shakespearien. Les sorciers, les

1. EE, pp. 98-99.

2. Emmanuel LEVINAS, Il y a, p. 150.

fantômes, les revenants ne sont pas seulement un vestige folklorique de l'époque dans laquelle vivait Shakespeare; ils permettent de se situer sur cette limite de l'être et du néant où l'être s'infiltré dans le néant même, comme "les bulles de la terre" (The Earth hath bubbles). Dans Macbeth l'apparition du spectre de Banco illustre bien le sens de cette notion de l'être irrémédiable et sans issue "The times have been, that when the Brains were out, the man would dye, and there an end; But now they rise again... and push us from our stools. This is more strange then such a murther is". "Et c'est fini" est impossible. L'horreur ne naît pas du danger. "What man dare, I dare... Approach thou like the rugged Russian Bear, etc... Take any shape but that, and my firm Nerves shall never tremble... Hence horrible Shadow, unreal mockery hence¹." C'est l'ombre de l'être qui épouvante Macbeth; le néant se retournant en être.

"Demain, hélas! il faudra vivre encore", demain contenu dans l'infini de l'aujourd'hui². La mort n'effraie pas Lévinas, mais "l'impossibilité de la mort"³. Et pour exprimer cet oppressement, il allège l'étouffement de Phèdre gémissant:

Le ciel, tout l'univers est plein de mes aïeux
Où me cacher? Fuyons dans la nuit infernale!
Mais que dis-je? mon père y tient l'urne fatale⁴.

1. W. SHAKESPEARE, Macbeth, Acte III, Scène IV, cité par E. Lévinas dans EE, p. 101.

2. EE, p. 102.

3. Ibidem, p. 100.

4. RACINE, Phèdre, Acte IV, Scène VI, cité par E. Lévinas dans EE, p. 102.

L'horreur exécute donc notre condamnation à la réalité perpétuelle, nécessite la responsabilité d'en assumer à jamais la charge. La négation totale devient donc impossible, penser le non-être - une illusion - "Présence de l'absence, l'il y a est au-dessus de la contradiction; il embrasse et domine son contradictoire. Dans ce sens, l'être n'a pas de portes de sortie"¹. En effet, le sujet ne peut pas se dissimuler que la "fin du monde", de son monde, ne coïncide pas avec le néant absolu et que l'il y a est au-delà et en-deça de ses pouvoirs, en-deça de son commencement et au-delà de sa mort.

L'impossibilité de sortir de ce champ de force de l'exister se manifeste parfois dans l'insomnie. "On veille quand il n'y a plus rien à veiller et malgré l'absence de toute raison de veiller. Le fait nu de la présence opprime: on est tenu à l'être, tenu à être. On se détache de tout objet, de tout contenu, mais il y a présence²." La veille est anonyme. Le moi est dépersonnalisé dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ca veille. Je suis, en quelque sorte, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée impersonnelle. L'insomnie nous plonge dans un étrange état où la rupture avec la catégorie du sujet pensant ne marque pas seulement la disparition de tout objet, mais la suppression de la subjectivité. Alors dans cette présence de l'absence nous ressentons profondément l'atmosphère

1. Emmanuel LEVINAS, Il y a, p. 154.

2. EE, p. 109.

lourde et accablante du il y a.

L'Art, quand il est vraiment fidèle à son essence, peut également nous plonger dans ce "champ de forces de l'exister". On n'a pas assez insisté sur la passivité foncière de l'image et du rythme qui sont à la base de l'Art et sont comme une sorte d'ensorcellement. Ainsi le rythme, d'après E. Lévinas, "représente la situation unique où l'on ne puisse parler de consentement, d'assomption, d'initiative, de liberté - parce que le sujet en est saisi et emporté. Il fait partie de sa propre représentation. Pas même malgré lui, car dans le rythme il n'y a plus de soi, mais comme un passage de soi à l'anonymat. C'est cela l'ensorcellement ou l'incantation de la poésie et de la musique¹." L'Art est donc irréductible à un langage ou à un mode de connaissance: par lui l'inhumanité se manifeste dans l'agir humain. L'art nous fait découvrir une région qui se situe non pas au-delà, mais en deça de notre vie ordinaire. "L'artiste se meut dans un univers qui précède le monde de la création²."

C'est pourquoi l'ambition de l'Art contemporain est, d'après E. Lévinas, d'aller vers la fin des choses plutôt que vers le début. L'Art cherche alors à nous dévoiler un monde troublé et meurtri par les événements. Ce qu'il nous présente,

1. Emmanuel LEVINAS, La réalité et son ombre, p. 775.

2. Ibidem, p. 779.

c'est une sorte de chaos discontinu, ce sont une série de lignes brisées, des cubes, des éléments nus et absolus, attestation de quelque chose qui n'est pas nous-mêmes, qui est objet sans nom, l'être dans toute sa massivité, sa misère et son absurdité; derrière la plasticité des formes, l'Art explore et crie l'existence impersonnelle de l'il y a.

D. Evasion

Cette révélation de l'être et de tout ce qu'il comporte d'anonyme est en même temps l'expérience d'une révolte. "L'expérience de l'être pur est (...) l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose¹." Le besoin d'évasion ne consiste pas pour l'homme à vouloir sortir de ses limites, mais à vouloir sortir simplement de l'être. Il consiste dans un besoin de chercher une transcendance. "L'évasion est le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même²." Aussi il convient de remarquer que le moi se fuit non pas en tant qu'opposé à l'infini de ce qu'il n'est pas ou de ce qu'il ne deviendra pas, mais au fait même qu'il est ou qu'il devient. Et Lévinas dit que, même dans un être éternel, la facticité est présente:

1. EE, p. 112.

2. Emmanuel LEVINAS, De l'évasion, p. 387.

L'éternité n'est que l'accentuation ou la radicalisation de la fatalité de l'être rivé à lui-même. Et il y a une profonde vérité dans le mythe₁ de l'éternité qui pèserait aux dieux immortels¹.

Lévinas estime que la philosophie occidentale a toujours été prisonnière de l'"ontologisme" de la pensée objectivante: "on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé d'exister"². Lévinas élève la problématique philosophique à une recherche de sens dans une autre perspective, renouvelant ainsi le problème de l'être en tant qu'être. Pour justifier sa thèse selon laquelle l'être est fondamentalement accablant, M. Lévinas envisage le phénomène de la nausée. Dans la nausée, on est rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à ajouter, ni rien à dire à ce fait que nous avons été livrés entièrement à l'être pur, que tout est consommé. La nausée comme telle nous fait découvrir la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémissible présence. C'est pourquoi, ajoute E. Lévinas, la nausée est honteuse. "La nudité est honteuse quand elle est patente de notre être, de son intimité dernière³." La faute consiste dans le fait même d'avoir un corps, d'être là. "Le sifflet qu'avale Charlie Chaplin dans les "Lumières de la ville" ne fait qu'éclater le scandale de la présence brutale de son être; c'est comme l'appareil enregistreur qui permet de déceler les manifestations

1. E. LEVINAS, De l'évasion, p. 390.

2. Ibidem, p. 390.

3. Ibidem, p. 385.

discrètes d'une présence que l'habit légendaire de Charlot dissimule d'ailleurs à peine¹." Ainsi l'être est dans son fond un poids pour lui-même.

Dès lors, il apparaît qu'à la base de la nausée il n'y a pas un manque d'être, mais au contraire une plénitude. Le fond de nous-mêmes étouffe sous nous-mêmes; nous avons "mal au coeur"². Il y a dans la nausée un refus de demeurer, un effort de sortir de la contrainte de l'être. C'est ce qu'indique de façon remarquable le paragraphe final de l'article de M. Lévinas, où il se demande "si, impensable comme limite ou négation de l'être, le néant n'est pas possible en tant qu'intervalle et interruption, si la conscience avec son pouvoir d'oubli, de suspension de l'être, d'époché n'a pas un recours contre l'existence à laquelle elle participe, si dans l'universalité de l'il y a, cet intervalle du néant, cet arrêt, cet instant, n'est pas la condition même de l'hypostase, c'est-à-dire de l'apparition d'un substantif, d'un nom, d'un particulier au sein du bruissement anonyme et universel de l'il y a³."

En quoi consiste, plus précisément, cette hypostase?

-
1. E. LEVINAS, De l'évasion, p. 385.
 2. La Nausée de J.-P. Sartre reprendra ce thème: "Je suis de trop pour l'éternité..., je ne suis jamais complètement à l'aise avec moi-même. Confondu au sein d'une faute, je ne parviens pas à faire taire cet excès d'être dont je me sens atteint." La Nausée, Paris, Gallimard, 1938.
 3. E. LEVINAS, Il y a, p. 154.

"J'appelle, dit M. Lévinas, hypostase l'événement par lequel l'existant contracte l'exister." Et il précise qu'il ne considère point cet événement d'un point de vue anthropologique: pour lui, l'hypostase n'est rien moins qu'une chute hors de l'être, que la dérélition heideggerienne. Au contraire elle est une aventure de l'être lui-même, un moment de sa dialectique propre¹.

Ainsi M. Lévinas sous le titre d'il y a, nous retrace, non sans vigueur, les premiers moments dialectiques de l'être: c'est d'abord la découverte d'un exister anonyme, absurde même; mais c'est aussi, par une prise de position, l'apparition d'un existant.

Par là, la philosophie de Lévinas ne saurait être la simple description de l'exister en quoi risque de se perdre l'existant; elle est la description de l'exister en tant qu'il est, en lui-même présence pleine, c'est-à-dire en tant qu'il est tout sauf cet échappement à soi, cette perpétuelle maîtrise de soi qu'est l'existant. Bref la relation que nous entretenons avec le fait même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait est, d'après Lévinas, un caractère essentiel de la spiritualité humaine, et l'étude de ce rapport devrait s'imposer à toute méditation philosophique.

1. On devine que cette conception de l'hypostase va déterminer le climat des démarches ultérieures de l'auteur. Nous reparlerons plus explicitement de cette notion dans notre troisième chapitre.

CHAPITRE III

L'HYPOSTASE

L'il y a est, pour Emmanuel Lévinas, le fait d'être, indépendamment de l'objet perçu et du sujet qui perçoit: c'est l'existence ou l'être impersonnel en général. En quoi consiste dès lors l'avènement de l'existant?

Il s'agit maintenant de montrer l'articulation fondamentale de la dialectique même de l'être qui amène le surgissement d'un sujet. C'est, en définitive, le problème de l'engagement de l'homme dans l'existence qui va maintenant nous préoccuper. L'événement que nous cherchons à caractériser concerne la signification du fait même que, dans l'existence, il y a des existants.

A. La position

L'être, nous avons pu le constater au chapitre précédent, est d'abord considéré par E. Lévinas en tant qu'il est verbe. Il vise par là ce torrent anonyme de l'existence qui, parfois, submerge le sujet. C'est de cette existence oppressive que

nous allons maintenant essayer de nous évader. L'apparition d'un sujet ou d'un existant marque la constitution même d'une maîtrise, d'une liberté dans un exister qui, par lui-même, resterait foncièrement impersonnel. La subjectivité humaine est un mode d'être auquel il faut reconnaître une dimension de repli: assumant l'être, il est son hésitation même. Dans l'Ancien Testament, lorsque Jonas, pour emprunter une image de M. Lévinas, constate au milieu des éléments déchaînés l'ébêhec de sa fuite et l'implacabilité du destin, il descend dans la cale de son navire et s'endort. Dans sa structure ontologique, la subjectivité possède cette capacité que le poète Vorge de Jules Romains a nommé le pouvoir de "f... le camp par l'intérieur"¹. Elle n'est jamais acculée au pied du mur. C'est dire que l'existence de l'existant annonce une rupture de la vigilance anonyme du il y a, qu'elle est essentiellement position. A cette affirmation de la position absolue dans l'espace et dans le temps sont liées les deux idées d'ici et de maintenant.

1. L'Ici

La pensée, que la philosophie moderne nous a habitués à situer hors de l'espace, est essentiellement ici. "Le corps exclu par le doute cartésien, c'est le corps objet. Le cogito n'aboutit pas à l'impersonnelle position: "il y a de la pensée",

1. EE, p. 116.

mais à la première personne du présent: "Je suis une chose qui pense". Le mot chose est ici admirablement précis. Le plus profond enseignement du cogito cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose. La pensée a un point de départ. Il ne s'agit pas seulement d'une conscience de localisation, mais d'une localisation de la conscience qui ne se résorbe pas à son tour en conscience, en savoir. Il s'agit de quelque chose qui tranche sur le savoir, d'une condition¹." La pensée n'est pas en premier lieu pensée et ensuite ici; en tant que pensée, elle est localisée hors d'atteinte de l'universalité abstraite. La relation avec l'ici n'est pas arbitraire, mais la subjectivation du sujet. Le phénomène de la localisation, par essence, instaure une stance, une proximité infinie. C'est à partir de la localisation, à partir de cette relation unique avec l'ici, que surgit une personne. Le seul avoir qui joue un rôle positif dans le schéma ontologique de la subjectivité et qui en est la condition: la pensée est ici.

Selon la pensée de M. Lévinas, l'ici de la pensée, le lieu de son repos et de son évaison en soi ne correspond absolument pas au "da" impliqué dans la structure du Dasein heideggerien. Celui-ci s'articule fondamentalement autour du phénomène "monde". L'ici que Lévinas, par sa réflexion, essaie d'isoler,

1. EE, p. 117.

l'ici de la position se place avant toute compréhension, toute temporalité et tout discours. Il est le fait même que la conscience est origine, qu'elle vient à partir d'elle-même, qu'elle est existant. De par le processus de localisation, le sujet encombré par l'être anonyme se referme sur lui-même, se dresse et manque la constitution même d'une maîtrise, d'une liberté de tout ce qui l'encombre; son ici lui fournit un point de départ. Le sujet prend sur lui. Sa substantialité, sa fixité de sujet ne dépend point d'une référence nécessaire à quelques coordonnées de l'espace géométrique, mais de sa stance, au fait de sa position qui ne se rapporte qu'à lui-même, qui est le principe de la fixité en général - le commencement de la notion même du commencement.

2. Le maintenant

De même qu'il y a un ici, il y a un maintenant, un instant présent. La position marque l'événement même de l'instant comme présent. "Il faudrait, écrit Lévinas, la position d'un sujet pour que l'instant puisse faire irruption dans l'être, pour que s'arrête cette insomnie qui est comme l'éternité même de l'être¹." Etre à partir de lui-même; cette façon pour le moi d'être, c'est essentiellement être présent. Le présent, comme schéma ontologique, ne possède aucune connaturalité avec le

1. EE, p. 111.

temps. Il est un événement où, dans la contraction d'un effort, s'affirme une domination de l'être impersonnel. Il est la propriété, discernée et isolable, d'un sujet isolé. Si l'on aborde l'instant à la manière de la philosophie traditionnelle, on constate, d'après notre auteur, qu'il emprunte son sens à la conception classique du temps; il ne possède pas de valeur propre¹. Il ne jouit d'aucune autre fonction que celle que l'on attribut généralement au temps. Cependant, pour E. Lévinas, le présent revêt un caractère tout-à-fait spécial. Il part de soi; plus exactement il est départ de soi. Dans la vigilance anonyme sans début ni fin de l'exister, il est brisure. Le présent brise, il est un début; il permet la manifestation d'un existant. Il ne s'agit pas d'un présent tiré d'une durée d'ores et déjà constituée, d'un élément de la durée, mais de la fonction du présent², de la brisure qu'il produit dans l'exister. Une défense de la subjectivité ne peut pas se séparer d'une défense du caractère absolu du présent et de sa valeur. Une brève analyse de sa constitution nous révèle son caractère paradoxal: "d'un côté c'est un événement, pas encore quelque chose, il n'existe pas; mais c'est un événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi. D'un autre côté, c'est encore un pur événement qui doit s'exprimer par un verbe; et cependant il y a comme une mue dans cet exister, déjà quelque

1. LTA, p. 141.

2. Ibidem, p. 141.

chose, déjà existant¹." Il est important de saisir le présent à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il se métamorphose en existant. C'est pourquoi il convient de comprendre l'essence et l'accomplissement de l'instant présent dans sa mue amphibologique d'événement en existant et non point dans son objectivité. Les formules que l'on rencontre régulièrement dans l'ouvrage qui a pour titre De l'existence à l'existant (1947), comme "le fait de...", "l'accomplissement de...", "l'événement de..." etc.,... veulent précisément traduire cette mue de l'exister en existant; en outre elles s'efforcent d'exprimer les êtres à l'instant même de leur transmutation où, encore mouvement, ils sont déjà substance. L'essence spécifique de la subjectivité consiste en sa substantivité: dans le fait qu'il n'y a pas seulement vigilance anonyme de l'être, mais qu'il y a des choses susceptibles de noms. L'instant présent fait irruption dans l'être en général. Il marque l'apparition dans l'existence d'existants ayant l'être à titre d'attribut; d'attribut singulier, certes, mais d'attribut. En somme, le présent est le fait même qu'il y a un "je".

Chaque instant est un commencement, une initiation à l'être². Mais dès lors il n'est plus le point atomique du temps que nous avons coutume d'envisager, il n'est pas "fait d'un bloc", il est au contraire "articulé"³. C'est par cette

1. LTA, p. 141.

2. EE, p. 130

3. Ibidem, p. 17.

articulation qu'il se distingue de l'éternel qui est une structure simple. L'instant est également réfractaire au temps. Il a un passé, mais sous forme de souvenir. "En nous en tenant, souligne M. Lévinas, au plan strictement phénoménal, (...) il reste que l'instant par lui-même est une relation, une conquête, sans que cette relation se réfère à un avenir ou à un passé quelconque, à un être, à un événement placé dans ce passé ou dans cet avenir¹."

En tant que commencement, l'instant a comme attribut l'évanescence. Si l'instant présent ne s'évanouissait point, il pourrait éventuellement s'inscrire et bénéficier d'un héritage. Or il est quelque chose qui surgit de lui-même. Voilà la raison pour laquelle il est toujours évanescent. Mais de cette évanescence, comment peut-il résulter quelque chose? Situation dont le caractère paradoxal est une fois de plus manifeste. Le sujet qui maîtrise l'être en général n'existe pas avant d'avoir pris position et c'est cependant ce qui n'existe pas qui doit par sa manifestation instaurer dans le plein de l'être un repli, venir à soi, sans partir de nulle part. "Paradoxe, déclare Lévinas, (...) du commencement qui constitue l'instant.(...) Le commencement ne part pas de l'instant qui précède le commencement: son point de départ est contenu dans le point d'arrivée comme un choc en retour. A partir de ce recul au sein même du néant, le présent s'accomplit, l'instant

1. EE, p. 130.

est assumé¹." C'est pourquoi le temps ne s'inscrit pas à l'intérieur de cette dialectique qu'entretient l'existant avec l'être en général. "Il ne faut pas prendre la durée pour mesure de l'existence et contester au présent la plénitude de son contact avec l'être, sous prétexte que l'instant n'a pas de durée et que dans son contact avec l'être s'annonce déjà son détachement²." L'évanescence de l'instant assure sa présence même. Elle conditionne la plénitude d'un contact avec l'être qui ne relève pas d'un passé, qui précisément est toujours à réinventer.

On voit déjà à quel inconfort la philosophie de notre auteur se voue, elle qui, ayant adopté une méthode d'expérience radicale, ne cessera pourtant jamais de se situer sur un plan de recherches que l'on peut qualifier difficilement d'expérimental.

3. Le sens de l'hypostase

Par un mouvement de venir à soi, le sujet, dans la contraction d'un effort toujours actuel, affirme donc sa domination, sa maîtrise de l'être. Nous saisissons ici l'occasion de faire une importante remarque: à la notion d'existence - où l'accent est mis sur la particule "ex" - Emmanuel Lévinas

1. EE, p. 131.

2. Ibidem, pp. 131-132.

oppose la notion d'un être dont l'apparition même requiert un "repli en soi"¹, qui, dans un certain sens, contre l'extatisme de la pensée contemporaine, est une substance. Aussi la recherche de notre philosophe se situe à un autre niveau que celui de l'antique opposition du moi et du monde. Il s'agit pour lui de fixer la nature d'un événement beaucoup plus fondamental: du surgissement même d'un existant, d'une transmutation d'un verbe en substantif au sein de l'existence anonyme. Et pour bien caractériser la signification de ce surgissement, Emmanuel Lévinas reprend le terme d'hypostase qui, dans le jargon de la philosophie classique, signifiait le fait par lequel l'événement exprimé par un verbe devenait un être désigné par un nom. "L'hypostase, l'apparition du substantif n'est pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de l'il y a anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom. Sur le fond de l'il y a surgit un étant². Par l'hypostase, l'il y a perd son aspect impersonnel et absurde. L'existant devient personne et, par là, il exerce une certaine domination sur l'être en général devenu son attribut. Un sujet existe qui maîtrise l'être, désormais son être. Si nous avons essayé de définir l'hypostase, nous avons simultanément caractérisé la conscience: "... la conscience est localisée et posée, et (...) par l'acte sans transcendance de la position, elle vient à l'être

1. EE, p. 138.

2. Ibidem, p. 141.

à partir de soi et déjà se réfugie de l'être en soi; (...) elle est présent, c'est-à-dire encore vient à l'être à partir de soi"¹.

Première manifestation de la liberté humaine. Ce n'est pas encore la liberté du libre arbitre, mais l'événement qui rend possible notre auto-position dans l'être en général. C'est à partir de quelque chose dès lors qu'il y a existence. "Liberté, note E. Lévinas, incluse dans tout sujet, dans le fait même qu'il y a sujet, qu'il y a étant²." Liberté qui témoigne de la maîtrise qu'exerce le sujet sur l'il y a.

Notre corps est le symbole tangible de notre position; et Lévinas prend pour symbole de sa pensée les statues de Rodin en tant qu'elles sont caractérisées bien plutôt par leur relation abrupte avec leur base que par la présence elle-même d'une âme. "Ses êtres ne se trouvent jamais sur un socle conventionnel ou abstrait. L'événement qu'accomplissent ses statues réside beaucoup plus dans leur relation avec la base, dans leur position, que dans leur relation avec une âme-savoir ou pensée, qu'ils auraient à exprimer³." Le corps marque donc l'avènement même de l'intériorité.

1. EE, p. 141.

2. LTA, p. 144.

3. EE, p. 124.

Par la suite, s'étant éprouvé à son oeuvre d'être, s'étant senti vivre, c'est-à-dire ayant maîtrisé l'impondérable, le sujet plonge dans le sommeil, comme à la vérification finale de sa perfection, à un repos où il se convertit et s'exécute. Dans notre sommeil, nous rétablissons notre relation fondamentale avec notre place comme base. Aller dormir, c'est accepter, au-delà de tout projet, d'en venir à être ici purement et simplement¹.

4. Hypostase et liberté

Cependant dire que cette auto-position de la subjectivité est absolue serait inexact: dans l'hypostase de l'instant présent, il est possible de distinguer le retour de l'il y a. La maîtrise du sujet sur l'être comporte un retournement dialectique. Le présent comporte un retour inévitable à lui-même. Le présent est asservi à l'être. L'engagement dans l'être comporte certains irréductibles que même l'évanescence du présent ne parvient pas à alléger et contre lesquels le sujet, qui se fait dans l'instant, est impuissant. L'existence qu'il a assumée, il y est à jamais attaché. Le sujet s'impose à soi, et cela dans la liberté même de son présent. "La mélancolie de l'éternel écoulement des choses, souligne Lévinas, qui s'attache paradoxalement à ce qui, dans l'instant, est la

1. EE, p. 118.

suprême garantie de sa liberté de l'origine et qui inscrit l'évanescence de l'instant dans un registre idéal des parties perdues (dans l'Ecclésiaste), témoigne que le présent contient un noeud que sa pâmoison ne dénoue pas, que le présent dans son retour inévitable sur lui-même n'a pas la possibilité de son anéantissement¹." Le "je" s'efforce bien de prendre distance de son objet et de lui-même. Cependant cet affranchissement se présente comme une tâche ardue et infinie. Le "je" est irrémédiablement enchaîné à sa propre existence. "Dehors par rapport à tout, il est intérieur par rapport à lui-même, lié à lui-même²." L'existence qu'il a tenté de dominer dans l'instant présent, il y est à jamais uni. Cette incapacité pour le moi d'être seulement moi, c'est-à-dire pur commencement, souligne le tragique foncier du moi, le fait qu'il est assujetti à son être. Ainsi la liberté de la conscience n'est pas sans condition. Aurement dit, la liberté ne me soustrait pas au définitif de mon existence même, au fait que je suis enfermé dans mon existence: être moi, ce n'est pas seulement être pour soi, c'est aussi être avec soi.

B. Vers le temps

Nous venons de décrire comment le sujet acquiert sa première liberté par un processus de position dans l'être. Ainsi

1. EE, p. 134.

2. LTA, p. 144.

naît l'instant qui arrête l'éternité de l'il y a. Mais il a une structure où se mélange la spontanéité du sujet et le poids de l'être. L'instant n'est pas pure souveraineté.

1. Le "moi" comme identification et enchaînement à soi.

Ce poids de l'existence sur l'existant, ce souci que le moi prend de soi, E. Lévinas le désigne par le terme matérialité. La rançon du phénomène de position dans l'existence réside dans le fait même que l'existant ne peut plus se délivrer de soi. L'existant doit s'occuper de soi. Dès lors son être se double d'un avoir. Le commencement est alourdi par lui-même; "c'est un présent d'être et non de rêve"¹. Sa liberté est brusquement restreinte par sa responsabilité vis-à-vis son être. Il n'est plus quelque chose d'absolument libre parce qu'il doit assumer la responsabilité de sa personne. Le présent - événement d'initiation - se mue en être.

Cela va donc ensemble: liberté du moi et sa matérialité. La matérialité n'est pas tragique parce qu'elle exprimerait la chute contingente de l'esprit dans le tombeau ou la prison d'un corps, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est solitude. "Elle (la solitude) n'est pas l'expérience privilégiée de l'être-pour-la-mort, mais la

1. LTA, p. 145.

compagne, si on peut s'exprimer ainsi, de l'existence quotidienne hantée par la matière¹." Le monde et la lumière (la connaissance) sont la solitude. Ce que je perçois, ces êtres qui m'entourent sont autre chose que moi-même, pourtant ils font partie intrinsèquement de mon existence. Eclairés par la lumière de mon intelligence, ils acquièrent une signification et, par conséquent, sont comme s'ils venaient de moi. Dans le monde de la compréhension, je suis seul; ceci découle du fait que je suis définitivement un. "La solitude n'est pas maudite par elle-même, mais par sa signification ontologique du définitif²." Ce définitif que la solitude renferme pose à l'homme un défi. Il nous faut maintenant considérer la subjectivité dans son mouvement de transcendance qui met à distance le moi de soi-même. Dans l'existence quotidienne la solitude, dans son aspect négatif, se trouve partiellement surmontée: entre le moi et le soi se produit un phénomène de distanciation. Le sujet ne revient pas à lui immédiatement. Ce sont les nourritures terrestres (objets du besoin) qui caractérisent le mieux notre existence dans le monde. La vie, selon E. Lévinas, que mène l'homme dans le monde ne va pas au-delà des objets qui le remplissent. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Heidegger nous a habitués à envisager le monde comme un ensemble d'outils. Vivre

1. EE, p. 148.

2. Ibidem, p. 144.

dans le monde, c'est agir, mais agir de telle façon qu'en définitive l'action a pour objet notre existence elle-même.

"Les outils renvoient les uns aux autres pour renvoyer enfin à notre souci d'exister¹." Ce que la philosophie heideggerienne semble avoir oublié, affirme E. Lévinas, c'est que nous n'agissons pas forcément de manière concertée. "Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenu dans l'aliment²."

De notre relation avec les "nourritures terrestres" naît un état d'âme qu'on peut caractériser par la jouissance. A toute jouissance est associée un savoir, une luminosité. Par là est possible d'un côté l'intégration à un monde, d'un autre côté un intervalle à l'égard des éléments qui le composent. "Le sujet, devant les nourritures qui s'offrent, est dans l'espace, à distance de tous les objets qui lui sont nécessaires pour exister³." Alors que dans l'acte de l'hypostase, le sujet revient irrésistiblement à lui-même, dans le monde à la place du retour à soi, il y a "rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être"⁴. Le sujet se libère de lui-même. La lumière rend possible un tel événement. Dès lors nous devons reconnaître que notre vie quotidienne constitue une première tentative d'échapper

1. LTA, p. 154.

2. Ibidem, p. 155.

3. Ibidem, p. 155.

4. Ibidem, p. 156.

à la matérialité initiale par laquelle se fait le sujet. Déjà elle engendre un oubli de soi. La morale des nourritures terrestres fait figure de morale fondamentale. La première abnégation. Certainement pas la dernière, mais elle constitue une première étape qu'il faut d'abord franchir.

Cet oubli de soi dans la jouissance, n'est cependant que partiel. En effet l'intervalle de l'espace donné par la lumière est aussitôt neutralisé par la lumière elle-même. Celle-ci me permet d'entrer en contact avec quelque chose qui est autre que moi, mais du fait qu'il est éclairé, je le rencontre comme s'il sortait de moi. Il n'a pas de véritable altérité. Sa transcendance se dissout dans l'immanence. C'est avec moi que je me retrouve dans la connaissance et la jouissance.

C'est pourquoi le sujet recherche un autre fondement. Il lui faut des assises dans l'être plus profondes que l'éphémère satisfaction que procure le désir, une relation avec un événement extérieur par laquelle celui-ci s'intègre aux catégories même de son moi. Ce rapport avec l'extériorité par laquelle celle-ci s'intègre d'une façon permanente à la substance du sujet, Emmanuel Lévinas l'appelle la possession. Il faut posséder au-delà de ce qu'on détient actuellement, au-delà de ce qu'on emploie et use à chaque instant. C'est ainsi "qu'une espèce de corps astral, constitué par tout ce que l'homme possède, prolonge le corps biologique¹."

1. Emmanuel LEVINAS, Jean Wahl et le sentiment, p. 455.

Cependant, la possession ne s'aurait établir une véritable déchirure du sujet d'avec lui-même. La séparation ne saurait être réelle que si elle est articulée en fonction d'une transcendance sans retour au point de départ. La vie ne saurait devenir le chemin de la "rédemption" que si, dans son combat avec la matière, elle rencontre une altérité radicale qui rendrait alors impossible le retour de la transcendance quotidienne à son point de départ. C'est à la perception de cette nouvelle transcendance que sera consacrée la suite de notre travail.

Dans ce qui précède nous nous sommes efforcé de décrire cet événement où l'existant est arrivé à accomplir toute sa solitude, c'est-à-dire toute l'intensité de son lien avec lui-même. Nous avons alors pu constater qu'il y a fondamentalement un poids de l'existence, une responsabilité d'elle-même vis-à-vis d'elle-même¹, sans recours et sans appui, assez analogue à la responsabilité telle qu'elle est conçue par Racine². C'est par cette responsabilité que nous assumons et avons à assumer notre vie quotidienne qui a son propre statut ontologique, son équilibre, son harmonie, et que ce serait une erreur de qualifier d'inauthentique, puisque ce serait là refuser de reconnaître la valeur et la dignité de l'homme de la rue.

1. EE, p. 150.

2. Ibidem, p. 151.

2. Le travail

Dans le concret de la vie dans le monde, l'homme essaie perpétuellement de combler l'espace qui l'éloigne de lui-même. Pour cela il travaille de ses mains. Dans ce sens E. Lévinas pense que le dicton populaire "qui ne travaille pas, ne mange pas" est une proposition analytique¹. Les outils et la production des outils poursuivent l'idéal un peu utopique de la suppression des distances. Mais, dans le travail, le sujet retrouve une fois de plus le poids de l'existence qu'implique sa liberté même d'existant. Tragédie qui ne fait qu'accroître la nostalgie de l'évasion qu'aucun horizon ne parvient à satisfaire, car dans notre voyage nous nous emportons. Le sujet aspire toujours à un mode d'existence où rien ne serait figé, immobilisé et qui contrasterait avec la subjectivité définitive du "je". Mû par un désir de libération, le sujet aspire à l'établissement d'un ordre où l'enchaînement à soi du moi puisse se dénouer: il "pressent un mode d'existence où rien n'est définitif et qui tranche sur la subjectivité définitive du "je"².

Cependant, cette aspiration ne force en aucune manière le dénouement.

1. LTA, p. 161.

2. EE, p. 152.

Le héros est débordé par lui-même. C'est là son tragique: le sujet est à partir de soi et déjà avec ou contre soi. Tout en étant liberté et commencement, il est porteur d'un destin qui domine déjà cette liberté même.

Il n'y a, d'après notre auteur, aucun exorcisme dialectique dans le fait que le "je" soit mû par l'aspiration à une liberté réelle. Il ne suffit pas d'espérer en quelque chose pour déclencher un avenir.

N'ayant aucune prise sur l'avenir, dans quel sens l'espoir vise-t-il le temps? L'espoir n'est véritablement espoir que lorsque tout semble accompli. L'irréparable est son caractère fondamental. Or ce qui semble à jamais mort dans l'instant d'espoir, c'est son présent même. "L'avenir, selon E. Lévinas, peut apporter une consolation ou une compensation à un sujet qui souffre dans le présent, mais la souffrance même du présent reste comme un cri dont l'écho retentira à jamais dans l'éternité des espaces¹." Cette torsion de l'instant sur lui-même est manifeste dans la conception du temps qui se dégage de notre vie dans le monde; E. Lévinas l'appelle le temps de l'économie. En effet, dans le monde, le temps est composé d'instantés séparés, donnés à un moi. Le temps dans le monde, l'engagement dans l'existence que constitue l'effort, s'allège progressivement du poids du présent. "Il (l'effort) porte en lui l'écho du désir

1. EE, pp. 153-154.

et les objets lui sont donnés "pour la peine"¹. Ces objets ne libèrent pas le moi du poids de son "soi-même", ils l'indemnisent. La peine est vidée de ses exigences profondes. Le monde devient possibilité de salaire. Le moi fait preuve de cette façon d'une certaine naïveté en ne se préoccupant plus du définitif enchaînement à soi². Le temps de la vie économique, avec son alternance d'efforts et de loisirs, engendre l'oubli de cet instant impardonné, de cette présence du présent à lui-même. Le monde économique englobe outre notre vie dite matérielle toutes les formes de notre activité où l'irrésiliabilité de l'existence a été marchandée.

Cependant, ce temps du monde laïque ne suffit pas à l'espoir. "Il ne lui suffit pas, rapporte E. Lévinas, que la larme soit essuyée ou la mort vengée; aucune larme ne doit se perdre aucune mort se passer de résurrection³." L'espoir ne peut se contenter d'un temps donné à un moi qui en parcourt simplement les étapes pour recueillir le salaire de sa peine. L'homme qui vit véritablement d'espoir attend un Messie, le salut⁴. Il sait que la rétribution dans l'avenir n'épuise pas les peines du présent. Ce qu'il espère, c'est la venue du consolateur qui le délivrera de "lui-même, l'entraînera vers une terre nouvelle.

1. EE, p. 154.

2. Ibidem, p. 154.

3. Ibidem, p. 155.

4. Ibidem, p. 156.

Ici un nouvel horizon de problèmes se présente à Lévinas. Nous avons à délaisser le royaume de l'identité qui est pour lui le royaume de l'instant présent et de la solitude pour aller vers le royaume de l'altérité qui est celui de la rencontre et du rachat.

Mais avant d'en arriver là, il faut d'abord procéder à une brève analyse de la souffrance et de la mort.

3. Souffrance et mort

La souffrance exclut le détachement, la légèreté. Dans la souffrance, nous retrouvons, à l'état de pureté, le définitif dont naît la tragédie de la solitude. Définitif qu'aucune jouissance ne parvient à effacer. Ce qui est révélé au sujet dans la souffrance, c'est le fait d'être directement exposé à l'être. La souffrance est faite de l'impossibilité de fuir. Elle est absence de tout refuge. Elle est le fait d'être acculé à la vie et à l'être. Dans ce sens, la souffrance montre clairement notre impossibilité de se néantiser¹.

L'attachement étroit et serré de l'être qui "a mal quelque part" est le fait d'un brusque rappel, cet être n'est plus qu'en tant que soumis à son existence. Ainsi l'analyse de la souffrance décrit bien tout le pouvoir qu'a l'existence de chasser

1. LTA, p. 163.

toute distraction, de se montrer implacable et sans réserve à l'égard de la subjectivité.

A son point le plus extrême, la souffrance nous met en relation avec la mort, mais la relation avec la mort ne peut se faire dans la lumière¹. La mort nous pose cruellement notre limite. Elle est l'apparition d'une irréductible et absolue différence relativement à la conscience portant sur ses objets, à l'accès à soi, à la possession des notions, des choses, de la teneur d'une vie, relativement à la puissance de viser et de saisir encore. Toute conception "idéaliste" de la mort tire sa faiblesse de ce qu'elle intègre celle-ci à l'intérieur de mon monde, qu'elle la considère comme une de mes possibilités, tout ce à l'égard de quoi la mort est justement tout autre chose. La mort annonce un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet.

L'être-pour-la-mort, dans la philosophie heideggerienne, est, d'après E. Lévinas, "une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême. C'est l'assomption de la dernière possibilité de l'existence par le Dasein, qui rend précisément possible toutes les autres possibilités; qui rend par conséquent possible le fait même de saisir une possibilité, c'est-à-dire l'activité et la liberté²." La mort est, chez Heidegger, la possibilité de

1. LTA, p. 164.

2. Ibidem, p. 165.

l'impossibilité¹ alors que, dans la peine, la douleur, la souffrance, le sujet nous semble parvenir à la limite du possible. Il est enchaîné, débordé.

La mort est triste. C'est la tentation du sanglot vaincu, de l'abandon à une profonde et perpétuelle mélancolie qui comprend la désintégration du "je", le remplacement de toute puissance et de toute maîtrise, l'impossibilité de maintenir notre emprise sur le monde. La mort annonce la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître de ma destinée, maître de poser tel ou tel acte. La mort n'est jamais maintenant. Quand la mort viendra me surprendre, je ne serai plus en mesure de lui résister. Ma puissance, ma domination de sujet ne peuvent réussir à assumer la mort. De cette impossibilité de vaincre la mort, Hamlet précisément est un grand témoignage. L'homme n'a pas le pouvoir de se néantiser. "To be or not to be" est une prise de conscience, de Hamlet, de cette impossibilité d'assumer la mort, de s'arracher à la servitude de l'existence. Sur ce point, les théories de Lévinas diffèrent radicalement de celles de l'Etre et le Néant².

Que pouvons-nous tirer de cette analyse de la mort? La mort pose la limite de notre hypostase qui s'était dégagée au

1. LTA, p. 165 (note).

2. J.-P. SARTRE, L'Etre et le Néant, Gallimard, 1943.

sein de l'être anonyme. Elle est notre avenir même en tant qu'il est absolument inconnaissable, en tant qu'il est ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. Mourir c'est passer à un état où nous "ne pouvons plus pouvoir"¹: c'est en cela précisément que le sujet perd sa maîtrise sur l'existence.

Il est possible de tirer de cette situation de la mort, où le sujet n'a plus aucune possibilité à saisir, une nouvelle dimension de l'existence humaine. Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir; l'extériorité de l'avenir diffère sensiblement de l'extériorité spatiale du fait que l'extériorité de l'avenir est absolument surprenante. L'avenir en effet c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare totalement de nous. L'avenir, c'est l'autre. L'avenir ne pourrait-il pas être dès lors cette possibilité de salut, ce Messie tant attendu? Effectivement Emmanuel Lévinas voit l'avenir comme un événement pouvant amener une résurrection du présent: "ce qu'on appelle "l'instant suivant" est résiliation de l'engagement irrésiliable de l'existence fixée dans l'instant²." L'avenir apporte le salut, c'est-à-dire le renouvellement du "je"; ceci par une fécondation de l'instant présent par lequel le "je" recommence comme autre. Ce qu'on nomme "l'instant suivant" est résiliation de l'engagement irrésiliable de l'existence. "Nous pensons, écrit

1. LTA, p. 170.

2. EE, p. 157.

E. Lévinas, que dans l'instant suivant, le "je" n'entre pas identique et impardonné - simple avatar - pour faire une nouvelle expérience dont la nouveauté ne le débarrasse pas de son enchaînement à soi; mais que sa mort dans l'intervalle vide aura été la condition d'une nouvelle naissance et que l'"ailleurs" qui s'ouvre à lui ne sera pas seulement un "dépaysement", mais un "ailleurs qu'en soi", sans qu'il s'abîme pour autant dans l'impersonnel ou l'éternel¹." L'avenir débarrasse l'instant de son ombre, dénoue le noeud que l'évanescence de l'instant présent n'avait su dénouer. Ceci permet un nouveau commencement dans l'être. Il apparaît, à ce moment, que le "je" n'est pas un être qui, résidu d'un instant passé, s'élançe dans un instant nouveau. Le dynamisme du "je" réside dans cette exigence d'un éternel recommencement comme autre.

4. Le temps et l'Autre

Mais cette altérité ne peut venir que d'ailleurs. Le sujet ne peut parcourir seul le temps. Cette impossibilité de constituer le temps dialectiquement marque notre incapacité de nous sauver nous-mêmes, et de nous gouverner seul. C'est en autrui que se trouve l'altérité. La dialectique du temps correspond à la dialectique même de notre rapport avec autrui, c'est-à-dire une relation qui doit à son tour être examinée selon des ca-

1. EE, p. 157.

tégories différentes du sujet. Nous avons à délaissier le royaume de la lumière qui est pour Lévinas le royaume de la connaissance et aussi de la solitude, pour aller vers le royaume de la communication. Le néant requis dans la structure ontologique du temps, que le sujet ne peut trouver en lui, vient de la relation sociale. La philosophie traditionnelle - Heidegger et Bergson inclus - "demeurait dans la conception d'un temps, soit purement extérieur au sujet, d'un temps objet, soit entièrement contenu dans le sujet"¹. Dans ces conditions, il ne pouvait évidemment n'être question que du sujet seul. Ainsi la philosophie traditionnelle a-t-elle toujours sous-estimé l'altérité d'Autrui.

Mais qu'est-ce que l'autre? L'autre est ce que moi, je ne suis pas². Nous dévoilons ici des relations tout à fait différentes du dialogue intérieur dans les termes duquel la philosophie classique décrivait la pensée³, tout à fait différentes également d'une participation qui s'expliquerait par la présence d'un troisième terme qui serait le commun objet de deux personnes⁴. Le dialogue entre deux êtres ne peut être défini, selon E. Lévinas, comme une fusion. L'ignorance où nous sommes d'Autrui, telle que Marcel Proust l'a fait voir⁵ est un élément

1. EE, p. 160.

2. LTA, p. 182.

3. EE, p. 161.

4. Ibidem, p. 162.

5. Emmanuel LEVINAS, L'Autre dans Proust, pp. 117-123.

essentiel de la relation sociale et constitue précisément sa postérité. L'idée d'autre doit être précisée; elle se présente ici sous l'aspect de contraire. Autrui, en tant qu'Autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas. Ou bien il est le pauvre, "la veuve et l'orphelin", alors que moi je suis le riche, le puissant; ou bien il est l'étranger, l'ennemi. L'essentiel c'est qu'il a ces qualités de par son altérité même. L'espace intersubjectif n'est donc pas symétrique. L'extériorité d'Autrui n'est pas simplement due au phénomène de l'espace qui aurait séparé ce qui, dans le concept, est identique, ni une différence quelconque d'ordre conceptuel qui se traduirait par une extériorité spatiale. D'après E. Lévinas, "dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assumé par le sujet seul et manifesté par la souffrance, s'insinue une pluralité¹." L'existence est pluraliste. C'est donc vers une pensée de la différence originaire que s'oriente la pensée d'Emmanuel Lévinas. Nous sommes habitués à considérer toujours le sujet du côté de son identité, à le considérer comme "pour soi". Lévinas ne nie pas, bien sûr, cette dimension, mais il éclaire d'un jour nouveau la transcendance et l'avenir du sujet, dimensions souvent laissées dans l'ombre.

5. L'Eros

"Existe-t-il une situation où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté?²" Le féminin est "cette situation où

1. LTA, p. 171.

2. Ibidem. n. 183.

l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence"¹. C'est d'abord dans l'éros que E. Lévinas a vu l'apparition de l'Autre comme altérité absolue. "Ce qui importe dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin est dans l'existence un événement différent de celui de la transcendance spirituelle et de l'expression qui vont vers la lumière"². L'éros est essentiellement caché, clandestin, non parce que la lumière ne le supporte pas, mais parce que, étant une invitation continuelle à la nuit, il ne supporte pas la lumière; et cette nuit de l'éros n'est pas sans ressemblance avec la nuit de l'il y a, où également on sombre. Cette façon d'exister du féminin se définit comme pudeur. A la base de la pudeur réside une pensée de l'altérité que pense l'Autre de moi comme mystère: "C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là avec ce qui peut ne pas être là quand tout est là. Non pas avec un être qui n'est pas là, mais avec la dimension même de l'altérité"³.

Nous décrivons donc un événement dans l'exister différent de l'hypostase par laquelle surgit un existant. Alors que

1. LTA, p. 183.

2. Ibidem, pp. 185-186.

3. Ibidem, p. 188.

l'existant s'accomplit dans le "subjectif" et dans la "conscience" l'altérité, comme mystère, s'accomplit dans le féminin. "Terme de même sang, mais de sens opposé à la conscience"¹. La transcendance du féminin est un mouvement de retrait hors de la manifestation et de la clarté. Seul l'Autre, le féminin, peut se manifester comme ce qu'il est, avant la vérité commune, dans une certaine non-manifestation et dans une certaine absence. D'elle seule, on peut dire que son phénomène est une certaine non-phénoménalité, que sa présence est une certaine absence.

Dira-t-on que c'est là faire de la communication dans l'amour un échec? M. Lévinas répond: oui, si on adopte la conception courante et si l'on pense que l'idéal est un idéal de "connaissance"; non, si au contraire on voit dans l'essence de la communication amoureuse cette relation avec l'inconnu, avec le Tout-Autre, et si l'on pense que l'amour n'est ni une fusion, ni même une participation. L'Eros c'est la proximité de l'Autre intégralement maintenue dans la distance. "Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre²."

6. La Fécondité

La paternité constitue une relation avec un étranger qui, tout en étant Autrui, est moi. Elle est le dépassement de l'im-

1. LTA, p. 187.

2. EE, p. 163.

manence en même temps que le maintien du lien à soi. Elle donne le sens ultime de la fécondité, véritable expression de la transcendance: un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond. En effet le fils est tout à fait autre que le père. Non seulement il apparaît à un moment précis de la vie du père, avant lequel il n'existait pas, mais encore il est parfaitement nouveau à l'égard du cours biographique déjà écoulé du père, et il est destiné à survivre au père, à le dépasser dans le temps.

La paternité est, en elle-même, un dépassement de la solitude. "Le retour du moi à soi qui commence avec l'hypostase n'est donc pas sans rémission, grâce à la perspective d'avenir ouverte par l'éros. Au lieu d'obtenir cette rémission par la dissolution impossible de l'hypostase, on l'accomplit par le fils. C'est donc (...) selon la catégorie du père que se fait la liberté et que s'accomplit le temps¹." Le rapport érotique arrête l'encombrement de soi par soi, l'encombrement de l'identité. Il délivre du retour inévitable du moi à soi-même. Dans la relation érotique, la subjectivité se conserve, se tient comme origine, mais elle "s'élançe sans retour", va vers un avenir absolu qui est une personne et n'est pas soi-même. Dans le rapport de volupté, le sujet cherche l'amour de l'autre; la volupté est "amour de l'amour de l'autre"; et au-delà de toute cette transfiguration par l'amour, le sujet cherche l'enfant. La relation

1. LTA, p. 192.

avec l'enfant est présente dans la relation érotique¹:

dans cette conjoncture non pareille de l'identification, dans cette trans-substantiation, le Même et l'Autre ne se confondent pas, mais précisément - au-delà de tout projet possible - au-delà de tout pouvoir sensé et intelligent, engendrent l'enfant².

La pluralité instaurée par la sexualité permet un rapport avec l'altérité où s'origine l'enfant³. Mais par elle précisément, l'enfant n'est pas mon oeuvre, car il s'origine non dans un sujet solitaire, mais dans un sujet associé à une altérité, à l'aimée. Le rapport à l'enfant ne peut alors se limiter à un rapport de pouvoir ou de possession. L'enfant n'est pas "mon oeuvre, ma créature, ma possession"⁴. Il est plus que cela. Il est moi. Il est mon avenir, non pas par une "métempsychose"⁵, ni par l'ajout d'un événement dans ma vie, ni par la conservation d'en "résidu commun" à lui et à moi, mais il est autre moi qui renoue librement avec moi, qui reprend en soi la bonté qui anime ma subjectivité. La subjectivité peut alors avoir dans la fécondité un autre sens: elle reste à l'origine, mais pose un autre. Entre le collectif ou l'anonyme, où la subjectivité s'aliène, et le subjectif comme pouvoir, où la subjectivité est prisonnière d'elle-même, il y a l'intersubjectif où l'être se donne comme pluralité de sujets.

1. TI, pp. 244-248.

2. Ibidem, p. 244.

3. Ibidem, p. 254.

4. Ibidem, pp. 245, 254.

5. Ibidem, p. 258.

Avec la notion de paternité, M. Lévinas croit avoir définitivement dépassé toutes les catégories de la philosophie classique qui tendaient à dominer toute chose par la connaissance et la vision. Au-delà de la vision, nous découvrons le règne de la Parole. La Parole et l'Eros sont bien proches: comprendre une personne, c'est déjà lui parler.

Revenons maintenant sur la démarche générale de ce chapitre. La continuité du développement est celle d'une dialectique partant de l'hypostase, de l'enchaînement du moi à soi, allant vers le maintien de cette identité, mais dans une libération du moi à l'égard de soi. Toutes les situations concrètes qui ont été décrites minutieusement par E. Lévinas marquent l'accomplissement de cette dialectique. Le but principal de notre philosophe fut de trouver "une transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir"¹. Celle-ci ne prend pas l'allure d'une participation à un troisième terme, que ce soit une personne, une vérité, une oeuvre, une profession. Sous la collectivité de camaraderie, avant le Mitsein heideggerien, M. Lévinas vise le face-à-face: "Face-à-face sans intermédiaire"². Sans intermédiaire, ni médiation, telle est la vérité de notre rapport avec Autrui. "Vérité impensable de l'expérience vive à laquelle revient sans cesse E. Lévinas et que la parole philosophique ne peut tenter d'abriter sans aussitôt montrer, dans sa

1. LTA, p. 196.

2. Ibidem, p. 196.

propre lumière, de misérables lézardes, et sa rigidité qu'on avait prise pour une solidité¹." Sans intermédiaire, proximité et distance absolus: "... éros où, dans la proximité de l'autre, est intégralement maintenu la distance dont le pathétique est fait à la fois de cette proximité et de cette dualité"². Communauté de la non-présence.

La situation de face-à-face marque l'accomplissement même du temps. Le temps comme événement d'extériorité tranche en effet sur toute anticipation, sur toute projection et sur tout élan du sujet. On ne le trouve pas au sein d'une éternité préexistante, où nous viendrions le prendre. C'est ainsi que l'on peut comprendre comment le temps et Autrui sont nécessaires à la libération du sujet. Eux seuls peuvent apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre. Ils offrent au sujet une nouvelle naissance.

1. J. DERRIDA, Violence et Métaphysique, p. 336.

2. LTA, p. 196.

Cité également par Lévinas, EE, p. 163.

CHAPITRE IV

AUTRE ET AUTRUI

A. Dépassement de l'ontologie

La pensée d'Emmanuel Lévinas se propose donc de réfléchir expressément sur l'expérience de l'autre, c'est-à-dire sur l'expérience proprement dite; en deçà de l'autre il n'y a pas de véritable sortie de soi, tout, y compris ce qui nous semble apprécié de manière objective, ne révèle que la puissance de notre intériorité. Autrui est vraiment autre, c'est l'altérité par excellence, qui ne se présente pas à nous à la manière de quelque chose que nous pourrions disposer, connaître. A l'Autre s'arrête le domaine intérieur; la belle richesse; l'intériorité fonde cette présence du moi à soi, assure notre indépendance. Le royaume de l'intériorité a toujours marqué l'"ontologie" classique. Celle-ci tend continuellement vers un certain "réductivisme", en s'efforçant, par la mise en concepts des choses, de réaliser une sorte d'inclusion de tout l'être dans la conscience. Ainsi Husserl a-t-il fait "coïncider (l'homme) avec sa propre origine"¹, pour Husserl "il n'y a pas de

1. DEH, p. 95.

lumière conditionnant celle de l'évidence". Il s'éloigne ainsi de Descartes par l'absence, dans sa philosophie, de ce "débordement de l'évidence du cogito par la lumière infinie"¹. Husserl abandonne la transcendance qui caractérisait la philosophie cartésienne. La vie de l'homme n'est plus mesurée par l'idée de parfait. La philosophie coïncide avec une "vie qui n'enjambe pas ses limites". La pensée devient ontologie, elle devient principe de l'être².

Incapable de respecter l'Autre dans son être et dans son sens, la philosophie, en un certain sens, serait donc un instrument de violence. La violence ne se trouve pas uniquement dans une bille qui heurte une autre bille, dans la crue des eaux qui inonde une région, chez le maître qui brutalise l'esclave, dans un Etat totalitaire qui brime la liberté de ses citoyens. Pour E. Lévinas, est violente "toute action où l'on agit comme si on était seul à agir; comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action"³. La violence appliquée à l'être libre s'appelle la guerre⁴. La guerre, c'est une embuscade. Elle consiste à s'accaparer de la substance de l'Autre, de ce qu'il a de fort et d'absolu à partir de ce qu'il a de faible. Autrement dit, c'est le fait de ne pas regarder l'Autre en face. C'est dire, nous l'avons vu antérieurement, que la structure ontologique

1. DEH, p. 97.

2. Ibidem, p. 98.

3. Emmanuel LEVINAS, Ethique et Esprit, p. 3.

4. Emmanuel LEVINAS, Liberté et Commandement, p. 268.

de la réalité humaine est fondamentalement ambiguë: c'est un être qui se possède, extérieur à sa possession, mais enlisé en elle et se trahissant par elle. La connaissance est, d'après M. Lévinas, une des formes les plus caractéristiques de la violence. M. Lévinas dénonce cette vieille amitié entre la lumière et la puissance, cette vieille complicité qui lie l'objectivité théorique et la possession technico-pratique. "Posséder, connaître, saisir, sont, dit-il, des synonymes du pouvoir¹." Voir et savoir, avoir et pouvoir relèvent de l'identité oppressive et lumineuse du moi. On est donc en droit d'affirmer, comme l'a fait Hegel lui-même, que, dans le monde de la connaissance et de l'action, rien n'est strictement singulier. Le $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ est déjà pris dans un système de relations.

Mais la relation directe avec un être n'est précisément pas la relation avec le $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ qui nous apparaît parce que nous l'avons assimilé. C'est celle qui nous met en contact avec un être que rien ne couvre.

B. Idée d'infini

Par opposition à ces tendances modernes qui essaient de tout englober, la pensée de M. Lévinas voudra toujours être diversificatrice et relationnelle. La méditation de Lévinas s'attaque

1. LTA, p. 190.

rigoureusement au concept d'être. Ceci parce que la réflexion sur l'être, au dire de notre auteur, ne nous livre que le récit d'une aventure personnelle, d'une âme privée, revenant à elle-même continuellement, même quand elle paraît se fuir. L'humain ne se livre qu'à l'intérieur d'une relation qui n'est pas un pouvoir¹. Il s'agit, pour Lévinas, de trouver dans l'existence humaine une "expérience" de l'Infini. Il ne s'agit pas de retourner simplement à l'idéalisme, mais de montrer dans l'existence de l'homme, dans le concret de sa vie, une structure qui corresponde à celle de l'"idée de l'Infini". Après Husserl, il s'agit, pour Lévinas, de montrer que le sujet ne constitue pas toutes les significations, qu'au-delà de sa fonction de Sinngebung, il y a un Autre qui fonde le sens, qu'au-delà de "l'horizon de l'être, il y a un sens qui transcende l'horizon".

C'est l'analyse cartésienne de l'idée d'infini qui, dans la mesure la plus caractéristique, semble avoir inspiré E. Lévinas dans son analyse de la relation sociale. Lorsque M. Lévinas commence son étude de la relation sociale, la notion d'infini est déjà présente. Elle constitue un acquis qui ne sera jamais remis en question. Elle sera un thème dominant dans l'oeuvre Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.

On se rappelle comment Descartes, dans la troisième Méditation, trouve dans le Cogito une idée absolument unique en son

1. Emmanuel LEVINAS, L'ontologie est-elle fondamentale? p. 98.

genre, irréductible aux idées factices ("nées avec moi") et aux idées adventices ("étrangères et du dehors")¹. Toutes les idées, en effet, peuvent avoir leur origine en moi-même et ne requièrent pas nécessairement, pour légitimer leur présence en moi, l'existence d'une réalité transcendante quelconque. Mais l'idée de Dieu, elle, qui désigne "un être éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui"², ne peut émaner de moi, car "je n'aurais pas (...) l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini"³. Bien plus, cette idée se présente comme une réalité objective et précède toute reconnaissance du fini;

car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute, et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?⁴

On a souvent reproché à Descartes d'avoir fait de l'idée d'infini une idée innée. Cependant, il faut noter que cette idée correspond moins à une représentation qu'à la découverte d'une exigence intérieure, d'un dynamisme de l'esprit allant au-delà de toute réalisation particulière;

1. DESCARTES, Méditations Métaphysiques. Texte latin et traduction du Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1966, p. 38.

2. Ibidem, p. 40.

3. Ibidem, p. 46.

4. Ibidem, p. 46.

... lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment, et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement, et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu¹.

Problématique soulevée par la réflexion cartésienne, nature particulière de l'idée d'infini, son antériorité par rapport au fini, sa nécessité pour fonder non seulement la valeur objective de notre connaissance, mais aussi le Cogito, référence au Dieu créateur...: autant d'éléments tirés de la troisième Méditation qu'Emmanuel Lévinas va reprendre et analyser au travers de son oeuvre.

C'est donc proprement à faire l'expérience de l'Infini que nous invite E. Lévinas. Cette rencontre avec l'Infini se fait concrètement dans la rencontre d'Autrui; du visage fraternel et humain qui me sollicite et résiste à mon pouvoir d'assimilation. C'est le propre d'Autrui d'être absolument irréductible à moi, d'être au-delà de la compréhension que je peux en avoir, de me visiter comme l'Etranger, l'absolument autre, l'extérieur qu'il me faut reconnaître comme tel. Autrui échappe à ma pensée théorique, il ne peut être intégré à mon univers:

1. DESCARTES: Méditations Métaphysique, pp. 51-52.

"autrui ne nous affecte pas à partir d'un concept. Il est étant et compte comme tel"¹.

Entrer en rapport avec Autrui, c'est donc nécessairement devoir renoncer à son "pouvoir de pouvoir", accomplir une transcendance véritable (au sens étymologique du terme: scandere trans: aller "à travers", sortir de soi pour aller vers l'Autre).

C. Avec l'Autre en face de l'Autre

Existe-t-il, en définitive, une issue, une possibilité de se "transcender" ainsi? Oui, il existe, pour Emmanuel Lévinas, une issue, la Rencontre. Elle est la seule issue, la seule aventure hors de soi, vers l'imprévisiblement-Autre. Expérience unique. La Rencontre s'effectue dans le respect immédiat de l'Autre. Dans cette relation, l'Autre en tant qu'Autrui, c'est le "vous" du Visage et non le "tu" de la familiarité. Le "Visage", dit M. Lévinas, est cette présence que je ne puis posséder, limiter, situer dans un domaine. Le visage, voici l'essentiel, "c'est cette expérience que je fais lorsque, face à cette face qui s'offre à moi sans résistance, je vois se lever, "du fond de ces yeux sans défense", à partir de cette faiblesse, de cette impuissance, ce qui à la fois se livre radicalement à mon pouvoir et le récuse absolument, renversant mon plus haut pouvoir en im-possibilité²."

1.E. LEVINAS, L'ontologie est-elle fondamentale? p. 93.

2.M. BLANCHOT, Connaissance de l'Inconnu, dans La Nouvelle Revue Française, décembre 1961, p. 1089.

L'étude sollipsiste de la conscience se voyant dans toutes ses aventures prisonnière de soi, prend fin ici. Le Privilège d'Autrui par rapport à moi, marque la pensée même vers l'extériorité. Essayons d'explicitier brièvement cette position de notre philosophe.

Le visage, ce n'est donc pas seulement la réunion d'un nez, d'un front, d'une bouche, d'yeux etc., ... Ce n'est pas seulement ce qui est vu. Le visage est un mode irréductible selon lequel Autrui peut se présenter dans son identité. La face n'est Visage que dans le face-à-face. C'est Scheler qui disait: "Je ne vois pas seulement les yeux d'un autre, je vois aussi qu'il me regarde." Le face-à-face ne signifie pas. L'Autre ne se signale pas par son visage, il est ce visage. Le visage est expression, il se donne en personne, en soi, καθ'αὐτό ¹. Il me parle. Le langage est cette relation dans laquelle deux êtres tout en se tenant en rapport, s'absolvent de ce rapport, termes qui demeurent ainsi absolus dans leur dialogue. Quand je parle à l'Autre, j'en appelle à lui. La parole est cette interpellation, cette invocation de l'autre où je le prie, inconnu, de se tourner vers moi et de m'entendre. Parler, c'est outre découvrir autrui, se faire connaître à lui. Il y a langage parce qu'il n'y a rien de "commun" entre ceux qui s'expriment, séparation qui est supposée - non surmontée, mais confirmée - dans toute vraie parole. Si nous n'avions rien à nous communiquer de

1. Emmanuel LEVINAS, Liberté et Commandement, p. 270.

nouveau, si le discours ne nous mettait pas en face de quelque chose d'étranger, capable de m'apprendre quelque chose, il ne serait pas question de parler. C'est pourquoi E. Lévinas croit que, dans un monde où ne règnerait plus que la violence et la guerre, l'homme perdrait vite et son visage et son langage. Le langage a donc, dans la pensée de Lévinas, une signification très profonde. Au moyen de la parole, Autrui est salué. Ce commerce que la parole implique est l'action sans violence par excellence. En effet parler institue un rapport d'égalité et de justice. Bien plus le langage fonde et donne toute signification. Remarque importante: il ne s'agit donc pas ici de n'importe quel langage; seulement de cette parole où j'entre en relation avec l'Autre, dans sa dimension de hauteur, quand Autrui se présente de face, soustrait à toute domination, présent à sa parole qui est sa présence et, dans cette présence, infini, par là m'instruisant, et m'instruisant de ce qui me dépasse absolument: la pensée de l'infini.

C'est donc à la rencontre d'Autrui que M. Lévinas demande le fondement premier découvert par Descartes dans l'idée d'infini. Autrui, par sa parole, m'arrache à ma condition et fait advenir un monde autre que celui de l'apparence. Cependant, cette mise en question du cercle égoïste de la subjectivité, cet ébranlement de la "glorieuse spontanéité de vivant, de 'force qui va'"¹ peut éveiller la tentation d'une négation absolue.

1. Emmanuel LEVINAS, La philosophie et l'idée de l'infini, p. 176.

Autrui est le seul être dont la négation ne peut s'annoncer que totale: un meurtre. Cependant le regard d'Autrui, comme dépassement positif du domaine et du pouvoir, crée l'impossibilité du meurtre: "ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession"¹. Voir un visage, c'est déjà entendre "Tu ne tueras point"². Cette impossibilité est agissante et présente à l'égal d'une impossibilité de fait, dont cependant elle se sépare rigoureusement; c'est une impossibilité seulement morale, compatible avec une grande facilité physique. Dans le domaine de l'être³, rien ne s'oppose à l'acte précisément le plus grave, cette gravité n'étant née que hors de l'être. Ainsi, avec ce "Tu ne tueras point" concrètement signifié, est fondé définitivement le rapport éthique⁴. L'appel au meurtre et le défi, la facilité effective du meurtre, sa tentation, la gravité extrême qu'il y aurait à profiter de cette facilité, à suivre cette tentation, c'est-à-dire à passer outre l'impossibilité morale du meurtre, puisque cette impossibilité morale est, comme telle, absolue, fondent l'éthique. Pour Lévinas, l'existence comme telle est destinée à un franchissement, à une rupture à l'égard de l'être en tant qu'il est seulement l'être; l'éthique est un dépassement de l'être et de la puissance, et, à ce titre,

1. Emmanuel LEVINAS, Ethique et Esprit, p. 4

2. Ibidem, p. 4.

3. Le terme "être" signifie ici l'être naturel, pré-métaphysique.

4. Emmanuel LEVINAS, Ethique et Esprit, p. 4.

une aventure et un terme de l'existence comme telle. Parler, dialoguer, c'est refuser le meurtre, accueillir Autrui dans un rapport moral. "Les êtres raisonnables, écrit Kant dans Les fondements de la métaphysique des moeurs, sont appelés des personnes parce que leur nature les dirige comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être employé simplement comme un moyen, quelque chose qui, par la suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon me semble et qui est objet de respect¹." Le respect est caractéristique d'une relation entre égaux. Dès lors la personne qui se présente dans l'expression nous engage à nous mettre en société avec elle². L'attitude la plus franche envers un être καθ'αὐτό n'est pas la connaissance qu'on peut avoir de lui, mais le commerce social avec lui.

La structure formelle de deux "êtres-ensemble" ne se résume pas en une simple multiplicité, elle est subordination, appel de l'un à l'autre. L'être présent domine ou perçoit sa propre apparition; il est interlocuteur. Les êtres qui se présentent l'un à l'autre, se subordonnent l'un à l'autre, se commandent. Je suis commandé, c'est-à-dire que l'Autre m'interpelle **sans** que je puisse être sourd à sa requête: "Justice sociale!", me dit-il³, et à l'égard de ce commandement, il me constitue

1. Emmanuel KANT, Fondements de la métaphysique des moeurs, Traduction nouvelle par Victor Delbos, Paris, Librairie Delagrave, 1969, p. 148.

2. Emmanuel LEVINAS, Le moi et la totalité, p. 356.

3. Emmanuel LEVINAS, Ethique et Esprit, p. 4.

responsable.

M. Lévinas s'oppose ici avec vigueur aux conceptions totalisantes de l'histoire, consacrées par les philosophies issues de Hegel. Pour lui, ces conceptions dissolvent les libertés pour les fondre dans le grand Tout; toute liberté s'y pose comme limite de la liberté qui l'affronte; la relation éthique avec l'Autre, au contraire, est respect, promotion réciproque au-delà du besoin, soumission et générosité. L'égalité "politique" est une égalité abstraite; l'égalité éthique établit une véritable société. "Ce rapport à la fois de participation et de séparation qui marque l'avènement et l'a priori d'une pensée, où les liens entre les parties ne se constituent que par la liberté des parties - est une société, êtres qui parlent, qui se font face¹." Il faut cette extériorité absolue de l'Autre qui se refuse à mon pouvoir, pour mettre en question ma liberté, sans cependant la supprimer.

Pareil être qui respecte ma singularité tout en la jugeant, qui ne l'englobe donc pas purement et simplement dans une totalité, manifeste une présence du "transcendant", une production de l'infini.

C'est le propre d'Autrui, nous l'avons vu antérieurement, d'être absolument irréductible à moi, de déborder l'idée que je

1. Emmanuel LEVINAS, Le moi et la totalité, p. 356.

m'en fais, de me visiter comme l'Etranger. Débordant la pensée qui le pense, l'Infini ne peut être dit faire partie de mon expérience. Plutôt qu'à un apriori on aurait donc affaire ici à l'aposteriori le plus strict. L'infini se situe au-delà de l'être, et la création ex nihilo est un acte de liberté qui pose un être libre en dehors de tout système¹. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, l'infini de l'être dépasse la totalité de l'être. Qu'appelle-t-on "subjectivité", sinon le fait extraordinaire de contenir plus qu'il n'est possible de contenir? Descartes l'a bien constaté, et c'est le fondement même de sa philosophie: je suis trop grand pour moi. Dès lors le moi reçoit absolument, apprend absolument une signification qu'il n'a pas prêtée, précédant toute Sinngebung². La philosophie s'est depuis toujours mesurée à l'énigme de cette transcendance présente dans l'immanence même. Mais la façon dont elle s'est habituellement exprimée à ce sujet est proprement insatisfaisante si l'on en croit M. Lévinas. Il faut donc corriger - et M. Lévinas comme Descartes nous y invite - une conception philosophique de la transcendance dans les cadres d'une "participation" sans véritable dénivellation, et qui ne laisse aucune place à l'être autonome de la créature. Le vrai rapport avec l'Absolu du visage est Désir.

Il ne faut pas penser, nous dit E. Lévinas, qu'un tel

-
1. Emmanuel LEVINAS, Le moi et la totalité, pp. 365 et 370.
 2. Emmanuel LEVINAS, Liberté et Commandement, p. 271.

Désir soit réductible à la forme sublimée du besoin: "En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, existe l'Autre (...) que l'on désire par-delà ces satisfactions¹." Le besoin est un manque qui attend d'être comblé; le besoin pourra éventuellement être satisfait. Le Désir, lui, est désir de ce qui ne nous manque pas, désir qui ne peut être satisfait: "Désir sans satisfaction"². Il désire cela dont celui qui désire n'a nullement besoin, qui ne lui fait pas défaut et qu'il ne désire pas combler, étant le désir même de ce qui doit lui rester inaccessible et étranger - désir de l'autre en tant qu'autre, désir austère, désintéressé, sans mal du retour, sans nostalgie, sans détour³. Ce concept du Désir est profondément anti-hégélien. Il ne signifie pas un mouvement de négation et de médiation, la négation de l'altérité d'abord nécessaire pour devenir "conscience de soi", "certaine de soi"⁴. Le Désir désigne au contraire pour E. Lévinas la "connaissance" de l'Autre comme Autre que la conscience doit respecter. Le geste de médiation, de possession serait, au contraire, une nécessité essentielle selon Hegel. M. Lévinas, lui, y voit une nécessité toute "naturelle", pré-métaphysique. Malgré certaines réticences envers la philosophie kierkegaardienne, M. Lévinas assume ici les thèmes de Crainte et Tremblement: le mouvement du désir ne peut

1. Emmanuel LEVINAS, La philosophie et l'idée de l'infini, 1957, p. 174.

2. Ibidem, p. 175.

3. Ibidem, p. 175.

4. HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, Traduction de J.H. Hyppolite, Tome I, pp. 152 et suiv.

HEGEL, Encyclopédie, Para. 428.

être ce qu'il est que comme paradoxe, c'est-à-dire comme renoncement au désiré.

C'est ici, avec l'analyse du Désir, que se manifeste la véritable Hauteur d'Autrui. Celui-ci est, pour M. Lévinas, l'expérience par excellence de ce qui m'oblige à prendre position, de ce qui m'éveille à moi-même, par une sorte d'inversion où je parviens à saisir comme en deça de moi ma propre condition. Alors que l'impérialisme du Moi est toute l'essence de la liberté, celle-ci devant la présence d'un Visage recule: "Tout se passe en effet comme si la présence du visage (...) était la mise en question de ma liberté¹." Autrui m'apparaît dans son visage comme ce qui me mesure². Cette mesure n'est pas une considération purement théorique. "C'est une honte qu'a d'elle-même la liberté qui se découvre meurtrière et usurpatrice dans son exercice même³." Cette investiture de la liberté constitue la vie morale elle-même. "La justice bien ordonnée, affirme M. Lévinas, commence par Autrui⁴." Le Moi est solidaire du non-noi, comme si tout le sort de l'Autre était entre ses mains. Encore une fois, répétons-le, la plénitude du pouvoir où se maintient la souveraineté du Moi ne s'étend pas à Autrui pour le conquérir, mais pour le supporter. Mais supporter la charge d'Autrui, c'est, simultanément, le confirmer

1. Emmanuel LEVINAS, La philosophie et l'idée de l'infini, p. 175.

2. Ibidem, p. 176.

3. Ibidem, p. 176.

4. Ibidem, p. 174.

dans sa substantialité, le situer au-dessus de Moi. Le Moi reste comptable de cette charge envers celui même qu'il supporte. Celui dont j'ai à répondre est également celui à qui j'ai à répondre. Le "de qui" et le "à qui" coïncident. C'est ce double mouvement de la responsabilité que désigne la dimension de Hauteur. Il m'interdit d'exercer cette responsabilité comme pitié, car je dois des comptes à celui-là même dont je suis comptable; ou comme inconditionnelle obéissance dans un ordre hiérarchique, car celui-là qui m'ordonne, j'en suis responsable.

En somme, la relation éthique, à proprement parler, marque le dépassement de la question même de la puissance. Sa signification a le caractère non pas négatif, mais positif de l'autre comme tel. De là découle l'intentionnalité du discours qui tend à instituer un rapport d'égalité. Ainsi l'homme accède à une nouvelle dimension: celle de la morale. Voici, s'exclame M. Lévinas, "l'heure de la logique et de la raison!"¹

1. Emmanuel LEVINAS, Ethique et Esprit, p. 4.

CONCLUSION

ANNONCE D'UN PLURALISME METAPHYSIQUE

Après avoir passé plusieurs années à méditer l'oeuvre philosophique d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas a cherché et cherche encore à dépasser la pensée de ces deux grands philosophes. A la suite d'autres penseurs comme Martin Buber, Franz Rosenzweig et Jean Wahl, E. Lévinas essaie de rétablir la métaphysique sur une base interpersonnelle, débordant ainsi "la phénoménologie plutôt cognitive de Husserl et, en même temps, l'ontologie anti-métaphysique de Heidegger"¹.

Dans ce rétablissement de ce qu'il nomme "le métaphysique", M. Lévinas est surtout préoccupé de sauvegarder et de maintenir les ruptures. Il est mû par un sens aigu de la transcendance. Dans la "hauteur" où il m'apparaît, Autrui ouvre la dimension même de l'Infini. Le dialogue est invocation, commandement réciproque, dénivellation de l'être.

Lorsque deux regards se croissent, quand un homme rencontre un autre homme, non plus de biais, c'est-à-dire comme

1. Lauer QUENTIN (Compte rendu d'un livre de E. Lévinas), Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, 284 p., dans Dialogue, 1962, (1) no 2, p. 207.

quelque chose à traiter d'une façon ou bien d'une autre, mais face-à-face, alors la personne abordée se révèle comme une énigme. L'étrangeté de cette face vue de face indique que nous sommes en relation avec un être qui est absolument autre, un être portant l'altérité, non pas comme une détermination provisoire que nous pourrions assimiler par la jouissance, mais quelque chose dont l'existence même est faite d'altérité. On rencontre autrui, on ne le constitue pas. C'est ce qui fait que le problème de l'existence d'autrui, que certains penseurs ont résolu par le "solipsisme" - affirmation de ma solitude ontologique - est un faux problème. Le seul véritable est celui de mon rapport à Autrui, constitutif de mon être. Et les bases sur lesquelles on peut s'efforcer de l'analyser découlent de cette double remarque: autrui n'est pas ajouté à moi comme un objet l'est à un autre dans une collection, notre relation est interne et elle indique "un être-ensemble"; mais cette "totalité" est telle qu'il est par principe impossible de se placer au point de vue du Tout, aucune synthèse totalitaire et unificatrice n'étant possible. La transcendance de l'Autre par rapport à moi qui en est séparé et qui le pense constitue l'apparition même de l'idée d'infini.

Autrui est donc pour moi un mystère - précisément dans la mesure où je ne saurais, par définition, ni le ramener à moi ni le constituer en pur objet, et qui, néanmoins, est en rapport avec moi¹. Nous dirions, si nous ne craignons de heurter les

1. LTA, p. 171.

termes, que l'Autre est ce perpétuel "dehors" de mon "dedans" le plus intime. Dans l'exister même de l'existant, jusqu'alors jalousement assumé par le sujet seul, se dessinent un pluralisme¹ et, par conséquent, au sens le plus fort de ce terme, une expérience: l'accueil par un être d'un être absolument autre. Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, il apparaît dans l'exister même. Lévinas veut ainsi faire ressortir que l'altérité n'est pas purement et simplement l'existence d'une autre liberté à côté de la mienne. Le temps, l'éros, le langage introduisent dans l'existence une dualité qui concerne l'exister même de chaque sujet². La relation avec l'Autre, avec l'infini, est inscrite dans l'essence même de la subjectivité. Le sujet est absolument destiné hors de soi et absolument concerné par un extérieur absolu: le royaume de l'intériorité est contesté par Autrui. Son exister est en quelque sorte double. L'identité et l'altérité sont absolument simultanées sans que soit jamais abolie leur dualité. De la sorte, la notion éléatique de l'être se trouve dépassée³. Le sujet n'est plus cet être "un et contigu à lui-même"⁴, mais il est essentiellement un "être-en-relation-avec-Autrui".

La philosophie d'Emmanuel Lévinas va à l'encontre de la plus ancienne et de la plus importante tradition métaphysique

1. LTA, p. 171.

2. Ibidem, p. 194.

3. Ibidem, p. 194.

4. PARMENIDE, La voie de la vérité, Fragment VIII, 5.

qui est recherche d'unité. E. Lévinas défend un pluralisme métaphysique qui s'appuie fondamentalement sur la relation d'étants. C'est ce qui l'amène à se séparer de Heidegger.

La distinction heideggerienne de l'étant et de l'être n'est certes pas refusée. Mais elle est insuffisante. C'est en renonçant à tout propos sur l'être de l'étant, et en procédant à l'examen de ce qui est, que l'homme a une chance de penser adéquatement son rapport au monde. Lévinas accepte cette confrontation de la pensée et de l'être comme tel, cette étude des caractères qui tiennent, dans ce qui est, au seul être. Mais une méditation sur l'être en tant qu'être comporte plus d'élan et d'intention que d'aboutissement, d'issue. Ce que Lévinas n'accepte pas, c'est que l'on s'en tienne seulement à l'être. Une pensée qui n'explore que l'être se sclérose rapidement. L'être, comme tel, contient et retient; il n'offre aucune possibilité de sortie, de transcendance véritable. Cette thèse est évidemment, si on en croit M. Lévinas, à l'antipode de la position de Heidegger. M. Lévinas, à plusieurs reprises, critique la philosophie heideggerienne. L'ontologie de Heidegger, malgré de séduisantes apparences, reste encore une "égologie". "Sein und Zeit, l'oeuvre première et principale d'Heidegger, n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inséparable de la compréhension de l'être, l'être est déjà invocation de la subjectivité¹." La

1. Emmanuel LEVINAS, La philosophie et l'idée de l'infini, p. 170.

pensée de E. Lévinas est très claire: toute pensée de l'être neutralise autrui comme étant. C'est toujours une philosophie où "le Même domine l'Autre"¹. Les possibilités heideggeriennes restent donc, aux yeux de M. Lévinas, des pouvoirs. Pour être pré-techniques et pré-objectifs, ils n'en oppriment et ne possèdent pas moins Autrui. C'est dire que la compréhension, chez Heidegger, rejoint la grande tradition de la philosophie occidentale: "en somme, les thèses connues de la philosophie heideggerienne: la précellence de l'Etre par rapport à l'étant, de l'ontologie par rapport à la métaphysique, achèvent d'affirmer une tradition (...), où la liberté - fût-elle identique à la raison - précède la justice²." La phrase de M. Lévinas est accablante pour la pensée heideggerienne: la pensée de l'Etre de l'étant demeurerait dans l'obédience de l'anonyme³, ce qui amènerait inévitablement un arraisonnement et une domination d'Autrui. C'est une intention criminelle qui place l'éthique sous la botte de l'ontologie.

Lévinas, au contraire, ne veut pas réduire l'Autre au Même. C'est seulement à ce prix que l'on trouvera la justice. A l'ontologique il préfère l'ontique. Il veut donner un statut métaphysique au multiple. La pensée de E. Lévinas peut être considérée comme une mise en cause du cogito solitaire. Une des

1. Emmanuel LEVINAS, La philosophie et l'idée de l'infini, p. 171.

2. Ibidem, p. 171.

3. Elle ne sortirait pas d'une sorte de "neutralité" tout à fait "impersonnelle".

principales formes sous lesquelles apparaît cette mise en cause, c'est dans l'idée d'infini telle que conçue par le cartésianisme.

Par la découverte de l'idée d'infini, le passage de l'ontologie comme désignation d'une "neutralité impersonnelle" à la métaphysique comme description d'étants est acquis. La pensée touchant l'être comme tel demeure comme un fond et une base. Mais le domaine de l'ontologie, avec son unité et l'horizon constant qui le constitue, ne se ramasse que pour mener à un ressaut, à une révolution, à une interruption. Il aboutit à la naissance du rapport éthique: sa signification étant, à partir de l'Être, la différence, la rupture, l'abîme.

La pensée de Lévinas se révèle essentiellement comme une affirmation de l'extériorité. Au-delà de l'Il y a, il y a l'éthique qui implique la personnalité. Et nous retrouvons le motif conducteur du visage, origine du vrai langage et qui s'offre à nous comme lieu qui doit être protégé. Nous sommes au-delà de l'être quand nous sommes dans la relation avec Autrui. Autrui, comme chose placée devant moi, nous dirige du moi vers un hors de moi, vers un "ailleurs" qui rayonne.

Au terme d'un travail qu'on propose au jugement d'autrui, toute conclusion, par nature, est fâcheuse. Pour notre part, nous nous sentons bien incapable de critiquer ici, en quelques lignes, la pensée de E. Lévinas. Nous préférons formuler

cette remarque. Densité et profondeur, rigueur et finesse, caractérisent la pensée de M. Lévinas qui met en question la métaphysique occidentale, non pas pour diagnostiquer sa fin, mais pour la fonder à nouveau, plus irréfutablement, sur l'extériorité du rapport éthique. L'effort d'Emmanuel Lévinas vise à réintégrer la métaphysique dans le cadre de la phénoménologie, tâche qui ne s'accomplit que si l'on renonce à l'objectivation. La paix n'est possible que dans un monde où le Moi et l'Autre résistent constamment à la généralisation, se reconnaissent non pas comme parties égales d'une totalité commune, mais comme frères.

Nous pensons que la pensée de M. Lévinas qui allie à la souplesse de la description phénoménologique, l'intransigeance du formalisme kantien - et de la révélation biblique - aura son rôle à jouer dans la résolution de ce qu'il est convenu d'appeler la "crise" de la philosophie contemporaine.

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons réuni dans cette bibliographie:

- I- Les principaux écrits de Lévinas (nous avons omis les articles concernant l'Alliance Israélite Universelle et les compte-rendus de Lévinas à propos de diverses publications).
- II- Les principales études sur la pensée de Lévinas.
- III- Les autres écrits consultés par nous.

I- Ecrits de Lévinas

- 1929 1. Sur les "Ideen" de M.E. Husserl. Revue Philosophique, no 3-4, mars-avril, pp. 230-265.
- 1930 2. La théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl, Paris, Alcan, (épuisé), 224 p.
- 1931 3. E. HUSSERL: Méditations cartésiennes - Introduction à la Phénoménologie, traduit de l'allemand par Mlle G. PEIFFER et M.E. LEVINAS, Paris, Colin, VII, 136 p.
- 1932 4. Martin Heidegger et l'Ontologie. Revue Philosophique de France et de l'Etranger, no 2, mai-juin, pp. 395-431, repris dans DEH, 53-76.
- 1935 5. L'actualité de Maimonide. Paix et Droit, T. 15, no 4, avril, pp. 6-7.
- 6. De l'Evasion. Recherches philosophiques, 1935-1936, T.V, pp. 373-392.

- 1937 7. Sur les "Ideen" de Husserl. (Trad. du no 1 par Carlos Cueto), Letras.
8. Spinoza, philosophe médiéval. Revue des Etudes Juives, T. 101, pp. 114-119.
9. Subjectivité et Transcendance, J. WAHL: Bulletin de la Société française de Philosophie, pp. 161-211, séance du 4 décembre 1937. Correspondance de Lévinas.
- 1940 10. L'Oeuvre d'Edmond Husserl. Revue Philosophique de France et de l'Etranger, janvier-février, 1940, no 129, pp. 33-85. Repris dans DEH, 7-52.
- 1946 11. Il y a. Deucalion, no 1, pp. 141-154. Repris dans EE.
12. L'Autre dans Proust. Deucalion, no 2, pp. 117-123.
13. Tout est-il vanité? Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, no 9, juillet, pp. 1-2.
- 1947 14. E. HUSSERL: Méditations cartésiennes, ... Voir no 3, Paris, Vrin.
15. De l'Existence à l'Existant, Paris, Edition de la Revue Fontaine, Repris par Vrin, 175 p.
16. Le Temps et l'Autre. Le Choix, le Monde, l'Existence, dans les Cahiers du Collège Philosophique, Paris, Arthaud, p. 199. (Avec J. WAHL, A. de WAELHENS et J. HERSCH.)
17. Existentialisme et antisémitisme. Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, no 14-15, juillet, pp. 2-3.
- 1948 18. La réalité et son ombre. Temps modernes, novembre, no 4, pp. 769-789.
19. La Ontologia en lo Temporal según Heidegger. Sur, no 167, septembre 1948, pp. 50-64.
20. L'Ontologie dans le Temporel, Repris dans DEH, 77-89.
- 1949 21. Pluralisme et Transcendance. Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, pp. 381-383. Repris dans Totalité et Infini.
22. De la Description à l'Existence, in DEH, 91-107.
23. La Transcendance dès Mots. Temps modernes, no 4, pp. 1090-1095.
24. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 111 p.

25. L'Agenda de Léon Brunschvicg. Evidences, no 2. Repris dans DL, 58-66.
- 1950 26. Le Lieu et l'Utopie. Evidences, no 10. Repris dans DL, 135-139.
27. Personnes ou Figures. Evidences, no 11. Repris dans DL, 150-154.
28. Judaïsme privé. Evidences, no 14. Repris dans DL, 293-295.
- 1951 29. L'Ontologie est-elle fondamentale? Revue de Métaphysique et de Morale, T. 56, no 1, pp. 88-98. Cf. no 36.
30. Réflexions sur l'Education Juive. Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, 1951. Repris dans DL, 296-301.
31. Etre occidental. Evidences, no 17. Repris dans DL, 67-72.
32. Une Voix sur Israël. Evidences, no 18. Repris dans DL, 155-159.
33. Etat d'Israël et Religion d'Israël. Evidences, no 20. Repris dans DL, 241-247.
- 1952 34. Simone Weil contre la Bible. Evidences, no 24. Repris dans DL, 160-170.
35. Ethique et Esprit. Evidences, no 27. Repris dans DL, 13-23.
- 1953 36. L'Ontologie est-elle fondamentale? Phénoménologie-Existence, publications de la Revue de Métaphysique et de morale, Paris, A. Colin, pp. 193-203. Cf. no 29.
37. Liberté et Commandement. Revue de Métaphysique et de Morale, T. 58, no 3, pp. 264-272.
38. Une nouvelle version de "Jésus raconté par le Juif errant", de Fleg. La Terre retrouvée, 15 décembre 1953. Repris dans DL, 140-143.
- 1954 39. Dix ans d'Enseignement, F.S.J.U., mars. Repris dans DL, 302-307.
40. L'Assimilation aujourd'hui. Information Juive, no 56, juin. Repris dans DL, 288-292.
41. A propos de Struthof. Le Monde, 17 juillet. Repris dans DL, 180-181.

42. Le Moi et la Totalité. Revue de Métaphysique et de Morale, T. 59, no 4, pp. 353-373.
43. In J. WAHL: Esquisse pour une histoire de "l'Existentialisme", discussion avec Lévinas, Paris, l'Arche, 1949-1954, 155 p.
- 1955 44. Dans quel sens il nous faut une haute science juive. Information Juive, mars. Repris dans DL, 317-322.
45. Mouvements de Jeunesse, F.S.J.U. Repris dans DL, 308-311
46. Aimer la Thora plus que Dieu. Emission Ecoute Israël, 29 avril. Repris dans DL, 171-176.
47. Jean Wahl et le Sentiment. Cahiers du Sud, no 331, pp. 453-459.
48. Le cas Spinoza. Trait d'union, no 34-35, décembre 1955-janvier 1956. Repris dans DL, 144-149.
- 1956 49. Sur l'Esprit de Genève. Esprit, janvier, pp. 96-98. Repris dans DL, 213-216.
50. Maurice Blanchot et le regard du poète. Monde nouveau, no 98, mars, pp. 6-19.
51. Pour un Humanisme hébraïque. Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle, no 103, novembre. Repris dans DL, 312-316.
- 1957 52. Une religion d'adultes. Tioumliline I. Repris dans DL, 24-41.
53. L'Homme à éduquer d'après la Sagesse juive. Tioumliline I, pp. 25-39.
54. Liberté de Parole. Les Lettres nouvelles, no 51. Repris dans DL, 217-220.
55. La Philosophie et l'idée de l'Infini. Revue de Métaphysique et de Morale, T. 62, no 3, pp. 241-252. Repris dans DEH, 165-178.
56. Lévy-Bruhl et la Philosophie contemporaine. Revue Philosophique de France et de l'Etranger, T. 82, no 4, pp. 556-569.
- 1958 57. Israël et l'Universalisme. Journal des Communautés, 12 décembre. Repris dans DL, 201-203.
58. L'Arche et la Monie. Emission Analyse spectrale de l'Occident. Repris dans DL, 78-79.

- 1959 59. Le Pharisien est absent. Information Juive.
Repris dans DL, 42-45.
60. Monothéisme et Langage. Repris dans DL, 204-207.
(Allocution prononcée à une réunion convoquée par
l'Union des Etudiants Juifs.)
61. Comment le Judaïsme est-il possible? L'Arche.
Repris dans DL, 267-269.
62. Réflexions sur la "technique" phénoménologique.
Cahiers du Royaumont, 3: Husserl, Editions de Minuit,
pp. 95-107. (Interventions aux pp. 108-119, 132 et
185.) Repris dans DEH, 111-123.
63. La Ruine de la Représentation, in Edmund Husserl
1859-1959. Collection Phaenomenologica no 4,
La Haye, Martinus Nijhoff, pp. 72-85, Repris dans
DEH, 125-135.
64. Intentionnalité et Métaphysique. Revue Philosophique
de la France et de l'Etranger, T. 84, no 4,
pp. 471-479. Repris dans DEH, 137-144.
- 1960 65. Le Judaïsme et le Féminin. Age Nouveau, no 107-108.
Repris dans DL, 46-57.
66. Religion et Tolérance. Information Juive. Repris
dans DL, 197-200.
67. Principes et Visages. Esprit, mai, no 5, pp. 863-865.
Repris dans DL, 221-224.
68. Le Débat russo-chinois et la Dialectique. Esprit,
octobre, no 10, pp. 1622-1624. Repris dans DL,
225-227.
69. Judaïsme et Temps présent. L'Arche. Repris dans DL,
231-240.
70. Le permanent et l'humain chez Husserl. Age Nouveau,
juillet-septembre. Repris dans DL, 51-56.
71. La Laïcité et la pensée d'Israël. VI: La Laïcité.
Bibliothèque des Centres d'Etudes supérieures spé-
cialisées, Université d'Aix-Marseille, Centre des
Sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques
de Nice, Paris, Presses Universitaires de France,
pp. 45-58.
72. La Laïcité dans l'Etat d'Israël. Cf. no 71.
pp. 549-562.

73. Le Problème actuel de l'Education juive en Occident. Communauté, 12 novembre. Repris dans DL, 280-287.
74. Totalité et Infini - Essai sur l'Extériorité, Collection Phaenomenologica, 8, La Haye, Nijhoff, 284, p. - XVIII.
75. Le Clair et l'Obscur. Information Juive, janvier. Repris dans DL, 251-254.
76. Heidegger, Gargarine et nous. Information Juive. Repris dans DL, 255-259.
77. Amitié Judéo-chrétienne, Emission Ecoute Israël, 20 octobre. Repris dans DL, 208-210.
78. En exclusivité. Information Juive, novembre. Repris dans DL, 260-263.
79. L'Ecole normale Israélite Orientale: perspectives d'avenir. Les Droits de l'Homme et de l'Education, Paris, Presses universitaires de France, pp. 73-79.
80. La Pensée juive aujourd'hui. L'Arche. Repris dans DL, 187-196.
- 1962 81. Transcendance et Hauteur. Bulletin de la Société française de Philosophie, no 3, Séance du 27 janvier, pp. 89-113.
82. A priori et Subjectivité. A propos de La Notion de l'"a priori" de M. Dufresne. Revue de Métaphysique et de Morale, no 4, pp. 490-497. Repris dans DEH, 179-186.
- 1963 83. Difficile Liberté - Essais sur le Judaïsme, Paris, Albin Michel, Collection Présences du Judaïsme, 331 p.
84. La théorie de l'Intuition, voir no 2, Paris, Vrin, 224 p.
85. Signature. Repris dans DL, 323-327.
86. Les Vertus de Patience. Repris dans DL, 182-185.
87. La Loi du Talion. Repris dans DL, 177-179.
88. Textes messianiques. Repris dans DL, 83-135.
89. Pièces d'Identité. Journée d'Etudes sur l'Identité juive. Repris dans DL, 73-77.

90. Temps messianiques et Temps historiques dans le Chapitre XI du Traité "Sanhédrin". La Conscience Juive, Données et Débats, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 268-291.
91. Entre deux Mondes. (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig) (+ débat). Repris dans no 90, pp. 121-149.
92. La Trace de l'Autre. Tijdschrift voor Filosofie, no 3, pp. 605-623. Repris dans DEH, 187-202.
93. Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes, par G. Delledalle et D. Huisman, Paris, Centre de Documentation Universitaire, pp. 325-328.
94. Die Erkenntnistheorie bei Martin Buber. Martin Buber, Philosophen des 20 Jahrhunderts, Stuttgart, W. Kohlhammer, pp. 119-134.
- 1964 95. La Signification et le Sens. Revue de Métaphysique et de Morale, no 2, pp. 125-156.
96. In Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril, Paris, Gallimard, Collection Idées, no 106, pp. 232-234, et 286-288.
- 1965 97. Totalité et Infini... Voir no 74, deuxième édition, conforme à la première.
98. Dialogue avec Martin Buber. Les Nouveaux Cahiers, no 3, septembre-novembre, pp. 2-5.
99. In Br. PARAIN: Le Langage et l'Immanence, Bulletin de la Société française de Philosophie, janvier-mars, 59e année, no 1, Séance du 22 février, Discussion de Lévinas, pp. 1-34.
100. Intentionnalité et Sensation. Revue Internationale de Philosophie, no 71-72, pp. 34-54. Repris dans DEH, 145-162.
101. Enigme et Phénomène. Esprit, juin, pp. 1128-1142. Repris dans DEH, 203-216.
102. Martin Buber. L'Arche, no 102, juillet-septembre, pp. 10-11.
103. Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne. Revue de Théologie et de Philosophie, 1965, IV, pp. 208-221.
104. Le Messianisme d'après un texte talmudique. La conscience juive: Face à l'Histoire: le Pardon, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 102-117.

105. Envers Autrui: Commentaire talmudique. Repris dans no 104, pp. 289-304 et dans QLT, 29-64. Cf. également no 120.
106. Discours de clôture. Cf. no 103, pp. 236-240.
- 1966 107. Méditations cartésiennes, ... Voir no 3 et 14, 3e édition.
108. Honneur sans drapeau. Les Nouveaux Cahiers, no 6, juin-août, pp. 1-3.
109. Avez-vous relu Baruch? Les Nouveaux Cahiers, no 7, septembre-novembre, pp. 22-26.
110. La Servante et son Maître. Critique, no 229, juin, pp. 514-522.
- 1967 111. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux), Paris, Vrin, 236 p. Voir no 24.
112. Pénélope ou la Pensée modale. Critique, décembre no 247, pp. 1032-1038.
113. Langage et Proximité, dans DEH, 217-236.
- 1968 114. Quatre Lectures talmudiques, Collection Critique, Paris, Editions de Minuit, 189 p.
115. Totalité et Infini. Voir no 74, 3e édition, conforme à la première, Collection Phaenomenologica, 8, La Haye, Nijhoff, 284 p. - XVIII.
116. La Substitution. Revue philosophique de Louvain, no 91, août, pp. 487-508.
117. Un Dieu homme? in Qui est Jésus-Christ, Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels français, pp. 186-192, Desclée De Brouwer, 1968.
118. L'espace n'est pas à une dimension. Esprit, avril, pp. 617-623.
119. La Pensée de Martin Buber et le Judaïsme contemporain, Martin Buber, l'homme et le philosophe, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 74 p.
120. Envers Autrui. Cf. QLT, 29-64 et no 105.
121. La Tentation de la Tentation. Cf. QLT, 67-109.

122. Terre promise ou Terre permise. Cf. QLT, 113-148.
123. Vieux comme le monde? Cf. QLT, 151-187.
124. Humanisme et An-archie. Revue Internationale de Philosophie, T. XXII, no 85-86, pp. 323-337.
- 1969 125. Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques, dans L'analyse du langage théologique - Le Nom de Dieu, Aubier, Paris, pp. 155-167.

II- Etudes sur Lévinas

- BATAILLE, G., De l'Existentialisme au Primat de l'Economie. (A propos de livres de E. Lévinas, J. Wahl, G. de Ruggiero, J. Benda.) Critique, 1947, (3), no 19, pp. 515-526, 1948, (4), no 21, pp. 127-141.
- BLANCHOT, M., Connaissance de l'Inconnu, Nouvelle Revue Française, 1961, II, no 108, pp. 1081-1094.
- Tenir Parole, Nouvelle Revue Française, février, 1962, I, no 110, pp. 290-298.
- BOEHM, R., De Kritiek van Levinas op Heidegger, Tijdschrift voor Filosofie, sept. 1963, no 3, pp. 585-604.
- BREEK, B., De Worsteling met God en met Mensen. Enkele opmerkingen over Levinas 'opvatting van het Transcendentieprobleem, Tijdschrift voor Filosofie, dec. 1967, no 4, pp. 705-733.
- CATESSON, J., Un Penseur enraciné. (Emmanuel Lévinas). Critique, 1953, (9), no 78, pp. 961-972.
- CATESSON, J., Sur une Philosophie de l'Inégal: Emmanuel Lévinas, Critique, 1965, (7), no 218, pp. 629-657.
- DECLoux, S., Existence de Dieu et Rencontre d'Autrui, Nouvelle Revue Théologique, juillet-août 1964, no 7, pp. 706-724.
- DE GREEF, J., Ethique, réflexion et histoire chez Lévinas, Revue Philosophique de Louvain, 1969, août, pp. 431-460.

- DE GREEF, J., Le lointain et le prochain, Tijdschrift voor Filosofie, septembre 1969, pp. 490-518.
- DE GREEF, J., Empirisme et éthique chez Lévinas, Archives de philosophie, avril-juin 1970, pp. 223-241.
- DE GREEF, J., Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas, Revue philosophique de Louvain, novembre 1970, pp. 507-520.
- DERRIDA, J., Violence et Métaphysique, Essai sur la Pensée de Lévinas, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-août 1964, no 3, pp. 322-354, octobre-décembre 1964, no 4, pp. 425-473, repris dans L'écriture et la Différence, pp. 117-228.
- DONDEYNE, A., Inleiding tot het Denken van Levinas, Tijdschrift voor Filosofie, septembre 1963, no 3, pp. 555-584.
- KUHN, H., Sein als Gabe. (Otto, Levinas). Philosophische Rundschau, juin 1964, Heft 1-2, pp. 59-89.
- KWANT, R.C., De Verhouding van Mens tot Mens volgens Emmanuel Levinas, Streven, avril 1966, no 7, pp. 609-621.
- LACROIX, J., L'Infini et le Prochain selon Emmanuel Lévinas, Panorama de la Philosophie française contemporaine, Paris, PUF, pp. 116-123.
- MARTIN, J., Une Philosophie nouvelle devant l'Athéisme contemporain, Revue diocésaine de Tournai, T. XIX, 1964, no 3, pp. 226-241.
- PLAT, J., De Mens en de Oneindige Ander bij Emmanuel Levinas, Tijdschrift voor Filosofie, septembre 1964, no 3, pp. 457-500.
- PONZIO, A., La Relazione interpersonale, Aut Aut, septembre 1966, no 96, pp. 52-68.
- VAN BUIJTENEN, Chr., Emmanuel Levinas: Tussen Politiek en Eschatologie. De Redelijkheid van een wijsgerige Verkondiging. Bijdragen, T. XXVIII, 1967, no 2, pp. 197-211.
- VAN PEURSEN, C.A., Philosophen der Kontingenz (Thévenaz, Levinas, Ricoeur), Philosophische Rundschau, juin 1964, Heft 1-2, pp. 1-12.
- WATTE, P., Du nouveau en Philosophie morale? La Revue nouvelle, T. XXXIX, no 5, mai 1964, pp. 522-528.

III- Autres écrits consultés

- ALQUIE, F., La critique kantienne de la métaphysique, Paris, 1968, PUF, 148 p.
- AUDRY, C., Sartre et la Réalité humaine, Paris, 1966, Seghers, 192 p.
- BERGSON, H., L'Evolution créatrice, dans Oeuvres, (édition du centenaire), Paris, 1963, PUF, pp. 487-809.
- BIEMEL, W., Le concept de Monde chez Heidegger, Louvain-Paris, 1950, Nauwelaerts, 184 p.
- BIRAULT, H., Heidegger et la Pensée de la Finitude, Revue Internationale de Philosophie, 1960, no 2, pp. 135-162.
- BUBER, M., La vie en dialogue, Recueil d'écrits trad. par J. LOEWENSON-LAVI, Paris, 1969, Aubier, 249 p.
- BUBER, M., Le problème de l'homme, trad. par J. LOEWENSON-LAVI, Paris, 1962, Aubier, 124 p.
- DESCARTES, R., Meditationes de prima Philosophie, in Oeuvres de Descartes, VII, Adam-Tannery, Paris, L. Cerf, 1904.
- DE FINANCE, J., Existence et Liberté, Paris-Lyon, 1955, Vitte, 389 p.
- DE FINANCE, J., Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie, Paris-Brugges, 1966, Desclée, 513 p.
- DE WAELHENS, A., La philosophie de Martin Heidegger, Louvain-Paris, 1967, Nauwelaerts, XI, 379 p.
- Une philosophie de l'ambiguïté - L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain-Paris, 1967, Nauwelaerts, VI, 408 p.
- Phénoménologie et Vérité, Louvain-Paris, 1965, Nauwelaerts, 160 p.
- Existence et Signification, Louvain-Paris, 1958, Nauwelaerts, 289 p.
- DONDEYNE, A., La Différence ontologique chez M. Heidegger, Revue Philosophique de Louvain, 1958, février, pp. 35-62; mai, pp. 251-293.

- DONDEYNE, A., Foi chrétienne et Pensée contemporaine, Louvain, Paris, 1961, Nauvelaerts, VIII, 223 p.
- L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu, dans L'Existence de Dieu, Tournai, 1963, Casterman, pp. 147-166.
- DUFRENNE, M., La notion d'"a priori", Paris, 1959, PUF, 293 p.
- L'existence de Dieu, Ouvrage en collaboration, Tournai, 1963, Casterman, 386 p.
- GARAUDY, R., Dieu est mort - Etude sur Hegel, Paris, 1962, PUF, 437 p.
- GILSON, E., L'être et l'essence, Paris, 1962, Vrin, 379 p.
- GREGOIRE, F., Etudes hégéliennes - Les points capitaux du système, Louvain-Paris, 1958, Nauvelaerts, IX, 411 p.
- HEGEL, G.W.F., Phénoménologie de l'Esprit, trad. J. HYPOLITE, Paris, 1947, Aubier, VII.
- HEIDEGGER, M., L'être et le temps, trad. et annoté par R. BOEHM et A. DE WAELEHENS, Paris, 1964, Gallimard, 324 p.
- Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. BROKMEIER, Paris, 1968, Gallimard, 315 p.
- Kant et le problème de la métaphysique, Intr. et trad. par A. DE WAELEHENS et W. BIEMEL, Paris, 1963, Gallimard, 308 p.
- Introduction à la Métaphysique, Trad. G. KAHN, Paris, 1967, Gallimard, 227 p.
- Questions I. Recueil d'écrits trad. par H. CORBIN et autres, Paris, 1968, Gallimard, 311 p.
- Questions II. Recueil d'écrits trad. par K AXELOS et autres, Paris, 1968, Gallimard, 277 p.
- Lettre sur l'Humanisme, trad. et int. par R. MUNIER, Paris, 1966, Aubier, 191 p.
- HUSSERL, E., Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie, trad. par G. PEIFFER et E. LEVINAS, Paris, Vrin, 1966, VII, 136 p.

- KANT, E., Critique de la raison pure, trad. par A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, préface de Ch. SERRUS, Paris, 1967, PUF, XXXI, 586 p.
- Critique de la raison pratique, trad. par F. PICAUVET, intr. de F. ALQUIE, Paris, 1966, PUF, XXXII, 192 p.
- La Religion dans les limites de la simple Raison, trad. et intr. de J. GIBELIN, Paris, 1968, Vrin, 267 p.
- LAUER, Q., Phénoménologie de Husserl - Essai sur la genèse de l'intentionnalité, Paris, 1955, PUF, XVI, 444 p.
- MARCEL, G., Etre et Avoir, Paris, 1935, Aubier, 359 p.
- MERLEAU-PONTY, M., Phénoménologie de la Perception, Paris, 1945, Gallimard, XVI, 531 p.
- Eloge de la Philosophie, Paris, 1966, Gallimard, 376 p.
- OTTO, R., Lo Santo - Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, trad. de F. VELA, Madrid, 1965, Revista de Occidente, 223 p.
- PLATON, Phédon, La République, dans Oeuvres complètes, trad. L. ROBIN, Paris, 1959, Gallimard, T. I, pp. 765-1241.
- Parménide, dans Oeuvres complètes, trad. L. ROBIN, Paris, 1964, Gallimard, T. II, pp. 193-255.
- ROBIN, L., Platon, Paris, 1968, PUF, 272 p.
- SARTRE, J.P., L'Etre et le Néant, Paris, 1947, Gallimard, 724 p.
- L'Existentialisme est un humanisme, Paris, 1968, Nagel, 141 p.
- SEROUYA, H., Les étapes de la philosophie juive - Antiquité hébraïque, Paris, 1969, Fasquelle, 480 p.
- SERTILLANGES, A.D., L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Paris, 1949, Aubier, 230 p.
- SCHERER, R., La phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl, Paris, 1967, PUF, 370 p.
- SCIACCA, M.F., Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine, trad. J. CHAIX-RUY, Paris, 1950, 287 p.
- WAHL, J., Traité de Métaphysique, Paris, 1968, Payot, 724 p.