

Table des matières

<i>Danielle Cohen-Levinas</i> : La séparation ?	5
---	---

Partie I

<i>Claude Romano</i> : Signification et phénomène – Comment lire Levinas ?	11
<i>Alexander Schnell</i> : Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger – Une lecture phénoménologique de <i>Totalité et Infini</i>	27
<i>Raoul Moati</i> : Séparation et Transcendance dans <i>Totalité et Infini</i>	41
<i>Pierre Zaoui</i> : Les formes de la transcendance dans <i>Totalité & Infini</i>	57
<i>Danielle Cohen-Levinas</i> : La caresse et la guerre : Critique de la Totalité chez Rosenzweig et Levinas...	73
<i>Gérard Bensussan</i> : Fécondité d'Eros – Équivoque et dualité	91
<i>Jean-François Mattéi</i> : Levinas, Platon et l'Europe	107
<i>Dan Arbib</i> : Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ?	123
<i>David Brezis</i> : Éthique et violence du Sacré	147
<i>Marc Crépon</i> : De la honte	173

Partie II

*Entretien avec Jocelyn Benoist réalisé
par Danielle Cohen-Levinas : Quelque chose qui ne
se voit pas, mais qui parle 187*

*Entretien avec Jean-Luc Nancy réalisé
par Danielle Cohen-Levinas : L'équivocité de l'amour... 195*

*Jérôme Laurent : Note sur la poésie de Pouchkine publié
dans Totalité et Infini 205*

Partie III

Deux lettres inédites d'Emmanuel Levinas..... 213
 Lettre du 22 octobre 1964 213
 Lettre du 1^{er} février 1965 217

Les auteurs 221

Signification et phénomène

Comment lire Levinas ?

CLAUDE ROMANO

Au cours des 50 ans qui nous séparent de la publication de *Totalité et Infini*, l'œuvre de Levinas aura connu la renommée, le succès et même la consécration, mais elle demeure aussi difficile et exigeante, aussi mystérieuse peut-être qu'elle le fut à sa naissance. Son livre-phare luit d'un éclat singulier qui ne l'apparente à aucun autre et qui lui vient d'un en deçà de la lumière, s'il est vrai que celle-ci, et plus généralement la visibilité, règnent sans partage d'un bout à l'autre de la métaphysique occidentale. Les inédits qui commencent à paraître jettent-ils une nouvelle clarté – comme on dit – sur cette pensée, ou ne font-ils que la rendre à son énigme ? Il est trop tôt pour en décider. Force est de constater, cependant, que l'interprète qui se tient sur le seuil de *Totalité et Infini* se trouve dans une position comparable à celle de l'homme de la campagne à l'entrée de la Loi, dans la parabole de Kafka : la porte est faite pour lui, du moins le semble-t-il, et il lui est impossible de la franchir.

Il semble qu'aujourd'hui encore nous manquions d'un fil d'Ariane pour nous orienter dans ce labyrinthe. On a beaucoup insisté sur la dimension éthique de la philosophie de Levinas. Mais ne s'agit-il pas d'une éthique par amphibolie ? Rien de ce que nous mettons couramment sous cette expression ne correspond à « l'éthique » levinassienne. D'abord, celle-ci ne prescrit rien de déterminé, ou presque. Même le « Tu ne commettras pas de meurtre » du visage reste entièrement in-

déterminé : s'appliquerait-il à ces criminels qui, par l'horreur et l'immensité de leurs exactions, se sont placés d'eux-mêmes au banc de l'humanité, pour reprendre une image d'Hannah Arendt ? L'éthique levinassienne ne tranche pas. À quoi nous engage concrètement la responsabilité infinie pour l'Autre qui répond de cet Autre jusque dans sa responsabilité ? Quelle maxime de l'action lui est conforme, quelle maxime lui est contraire ? Il est difficile de répondre. On ne peut même pas qualifier une telle éthique de « formaliste », car à la différence du formalisme kantien, elle ne contient rien qui corresponde à une « typique ». L'universalisation de la maxime de mon action confère à la loi kantienne une application et même un début de contenu puisqu'elle indique selon quelles modalités et à l'aune de quel principe l'action individuelle doit et *peut* être évaluée. Mais devant le commandement ou l'injonction que nous adresse Autrui, chez Levinas, nous restons comme interdits. En somme, il ne s'agit pas d'éthique – laquelle est par définition toujours « éthique appliquée » – mais du *sens* de l'éthique : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens »¹.

Les interprétations phénoménologiques de cette pensée ont pu sembler au départ plus prometteuses ; elles ne sont pas moins aporétiques. Et cela, non pas seulement du fait des mises en garde répétées de Levinas. Sa méthode « n'est pas phénoménologique jusqu'au bout » avoue-t-il dans *Le temps et l'autre* (TA, p. 67). Mais l'aboutissement ne commande-t-il pas le commencement, le *telos* ne prescrit-il pas l'*archè* ? Ne faut-il pas entendre ici que quelque chose dans la méthode de Levinas n'est pas phénoménologique *dès le départ* ? Déjà en 1942, dans ses *Carnets de captivité*, faisant le plan de son œuvre phi-

1. Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, 1982, rééd. Le Livre de poche, 1992, p. 85. Nous adopterons les abréviations suivantes : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, rééd. Le Livre de poche, 1990 : TI ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, rééd. Le livre de poche, 1990 : AEAE ; *Le temps et l'Autre*, Paris, Fata Moragana, 1979 ; rééd. PUF, « Quadrige », 1983 : TA ; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949, rééd. 1982 : EDE ; *Carnets de captivité*, suivi de *Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, in Levinas, *Œuvres*, Tome 1, Grasset/IMEC, 2009 : O, t. 1.

losophique à venir, il écrit : « Non pas la phénoménologie qui cherche "l'intention" ou la "signification du phénomène" [...] Mais autre chose. Quoi ? » (O, t. 1, p. 62). Ce que dira Levinas dans la suite de son œuvre est déjà contenu dans cette question laissée en suspens. Mais une raison plus forte rend l'approche phénoménologique de son œuvre insuffisante, qui tient aux descriptions de Levinas elles-mêmes. Tout se passe en effet comme si, au fur et à mesure de la description, un sens nouveau était conféré à ses termes directeurs, en sorte que ce ne sont plus les phénomènes correspondant à nos concepts *courants et usuels* qui se trouvent par là décrits. À l'éthique par amphibolie correspond dès lors une phénoménologie par amphibolie. L'un des exemples les plus frappants de cette situation est la description si souvent commentée du visage. Nul ne peut croire sérieusement que le visage tel que Levinas le caractérise – tranchant sur la sensibilité, ni beau ni laid, se dérochant à toute forme, irréductible à toute plastique, rompant avec le monde lui-même et ne s'annonçant nullement en lui – soit celui auquel nous avons affaire dans notre commerce quotidien avec autrui. À l'occasion de la description, le concept même de « visage » s'est modifié, métamorphosé. Deux voies semblent dès lors ouvertes à l'interprète : ou bien, considérer que la « phénoménologie » du visage levinassienne demeure conditionnée par des présupposés discutables ; Levinas serait un « hypercartésien » pour lequel rien ne peut s'annoncer dans la clôture de mon intériorité qui ne soit toujours et encore moi-même, si bien qu'autrui doit transcender radicalement toute phénoménalité pour pouvoir s'annoncer – en rupture de la totalité du monde – comme la trace d'un Infini : cette interprétation a pour elle un certain nombre d'arguments, mais elle achoppe sur le fait que Levinas prend très tôt ses distances non seulement vis-à-vis de l'*ego* cartésien et husserlien, mais du *cogito*, de toute l'ontologie qui le sous-tend et même de l'ontologie tout court. Ou bien, il faudrait accepter de dire que l'Autre, dans l'épiphanie de son visage, transcende non seulement la phénoménalité, mais la phénoménologie elle-même : il déborderait « ce jeu de lumières – cette phénoménologie » (TI, p. 13). Ce que cherche Levinas sous le nom de visage est alors *tout autre chose que le visage au*

sens usuel du terme, donc aussi celui dont une phénoméno-logie peut se donner pour tâche la description. « Visage » encore, sans doute, mais baigné d'une autre lumière qui n'a plus rien à voir avec le *phaos* du *phainesthai*. De nouveau les *Carnets de captivité* peuvent nous mettre sur la voie, parce qu'ils expriment les choses sans détour quitte à employer un vocabulaire que Levinas, par la suite, désavouera – et ici le mot d'« esprit ». Dès 1946, le « visage » n'est rien d'autre sous sa plume que le nom pour l'esprit lui-même et pour l'humanité de l'homme : « Qu'est-ce que l'esprit ? Voilà un être humain qui a un visage – encadré de cheveux, une barbe, des lèvres rouges, des yeux brillants – on peut voir tout cela comme quand on examine un animal : touffes, végétation, couleurs, etc. Qu'il y ait là visage – c'est cela l'esprit » (O, t. 1, p. 186) Et encore : « L'esprit dans le corps c'est mon visage dans ma caricature » (O, t. 1, p. 164).

Si l'on admet qu'aucune des deux voies précédemment indiquées ne peut nous conduire jusqu'au cœur du projet de Levinas, ne faut-il tenter d'en envisager une troisième ? Mais laquelle ? Il ne suffit sans doute pas, à ce stade, de songer à l'apport – certes décisif – du Judaïsme : car Levinas se veut un philosophe avant tout. Nous voudrions suggérer que l'œuvre de Levinas gagnerait à être placée dans la lignée de celle de philosophes qui se sont détournés de la philosophie au sens traditionnel du terme et ont tenté de se situer délibérément sur ses marges. Ils n'ont pas argumenté contre la métaphysique, car l'argumentation se meut sur le même plan que les théories auxquelles elle s'attaque, elle emprunte à la métaphysique inévitablement ses concepts, son style et sa méthode ; ils ont procédé, non à une révision, mais à une subversion des concepts de la métaphysique, ils leur ont fait subir une torsion violente qui, tout à la fois, les retourne contre la métaphysique et les affranchit de leur cadre métaphysique. Par défiance envers la *theoria* philosophique, il n'ont pas avancé de théorie : leur questionnement provenait d'un ordre en grande partie étranger à celui du *logos* philosophique et d'une « vérité » à leurs yeux plus vraie que la vérité. On pourrait désigner ces anti-métaphysiciens du titre, sans doute trop étroit, de « moralistes » : Montaigne, Pascal, La Rochefoucault, Kierkegaard,

Nietzsche. Parce qu'ils se sont refusés aux normes traditionnelles du discours philosophique, ces « moralistes » n'ont pas proposé de morale mais plutôt, si ce mot n'était en partie anachronique, une « anthropologie » non systématique et délibérément fragmentaire. Parce qu'ils s'agissait pour eux moins de réformer ou de réfuter que de congédier, leur style présente quelque chose d'abrupt et leurs « critiques » d'expéditif. Ce n'est pas parce qu'ils pensaient depuis un autre lieu (christianisme ou au contraire « renversement du christianisme ») que leur pensée fut intempestive, mais réciproquement. Enfin, c'est souvent dans une expérience matricielle – qui n'a rien de psychologique ni de purement biographique – que s'origine le défi impérieux qu'adresse leur pensée, expérience dont leur œuvre entière constitue l'approfondissement : les fiançailles avec Régine Olsen, La révélation de l'Éternel Retour, la vision du Mémorial – le Stalag XI B Rds 1492.

De cette expérience nous ne pouvons rien dire que par les mots mêmes que Levinas a choisis pour la nommer, avec une admirable simplicité et profondeur : devant « la force dans son tromphe le plus brutal, dans ce triomphe qui fait douter de tout ce qu'on avait enseigné sur le Bien et le Mal, sur un monde gouverné par la Miséricorde », le prisonnier a retrouvé la signification « des vieilles paroles liturgiques [racontant] des histoires invraisemblables : Dieu qui a aimé Israël d'un amour éternel – la puissance <de> Pharaon engloutie par les flots, et les chants d'allégresse d'Israël. Toutes ces paroles juives, répétition infatigable d'un credo en le triomphe du faible » ; car, « qu'est le judaïsme sinon l'expérience depuis Isaïe, depuis Job de ce retournement possible – *avant l'espoir, du fond de la désespérance* – de la douleur en bonheur ; la découverte dans la souffrance même des signes de l'élection. Tout le christianisme est déjà contenu dans cette découverte qui lui est bien antérieure » (O, t. 1, p. 212-213). « Et cette vérité elle-même, cette vérité enseignée dès l'enfance que l'injuste et le fort succombent, que le faible et le pauvre sont sauvés et triomphent apparut merveilleuse dans sa simplicité » (O, t. 1, p. 214). Cette signification nouvelle véhiculée par des mots anciens fait irruption dans le quotidien du prisonnier arraché à sa société d'origine et à ses anciens repères, où ce qui

sous-tend toute vie humaine se révèle avec force : le besoin et sa satisfaction, la vie qui s'organise néanmoins, avec ses nouvelles habitudes, « ce confort du pauvre », l'attente d'une mort vue comme inévitable, et cependant impossible à hâter. Et la faim : « Au commencement, il y avait la faim – comme un spasme énorme dans l'être » (O, t. 1, p. 193). Moins ce qui sous-tend toute vie que cette vie même, en tant que vivre, c'est vivre *de...*, c'est dépendre, et par conséquent avoir un corps, mais c'est aussi trouver dans cette dépendance même du besoin un commencement de satisfaction : on mène sa vie, on « vit sa vie », on mène son train d'être. Cette vie réduite à sa plus simple expression est le socle d'une humanité imparfaite, égoïste et pourtant fraternelle : « Alors, sans détruire une espèce de fraternité latente, apparurent les défauts humains : égoïsmes, petitesse, bousculades, conflits » (O, t. 1, p. 201).

Loin de nous l'idée de prétendre tirer de cette expérience – quelque fondatrice qu'elle ait pu être – toute la substance du discours levinassien. Mais c'est un fait : dès les *Carnets de captivité* sont présentes, déjà hautement élaborées, quelques unes des descriptions célèbres des ouvrages à venir : le besoin et les nourritures, la jouissance, l'habitation (révélés comme en négatif par la précarité des conditions dites « matérielles » du prisonnier), la sexualité et l'*eros*, l'être comme solitude, la quasi-impossibilité d'un arrachement à l'être par la mort à laquelle renvoie le concept d'« *il y a* ». La question est moins pour nous d'interroger la genèse de l'œuvre que de comprendre sa provenance en un autre sens. La philosophie que commence à élaborer Levinas n'est pas une philosophie de professeurs, et l'origine de ses problèmes n'est pas en premier lieu un dialogue critique avec la tradition. Autre chose fait irruption dans la philosophie, la dérange et lui inflige un *trauma*, et « l'anthropologie minimale » qui en ressort, l'anthropologie de l'homme réduit à la plus extrême précarité du besoin et de la satisfaction, et néanmoins *humain*, exposé, dans son humanité même à une requête que Levinas choisit d'appeler « éthique » et qui commence avec des notations aussi simples et banales que celle-ci : « Ce regard concupiscent jeté sur votre pain » (O, t. 1, p. 192) – cette anthropologie est comme la trace laissée par ce dérangement radical. Dans le dialogue qui se noue avec

Husserl et Heidegger, avec Hegel et Kierkegaard, ce ne sont plus des problèmes théoriques qui occupent le devant de la scène, mais des problèmes « pratiques » au sens que Levinas confère à ce terme : « Je me demande en fin de compte si la philo<sophie> n'est pas une science pratique. Voici en quel sens : les notions de départ – sont librement choisies – non pas arbitrairement » (O, t. 1, p. 192). Par exemple, la critique de l'ustensilité heideggérienne, au nom d'un rapport au monde et à ses « nourritures » plus originaire, rapport fait de besoin et de jouissance et donc de dépendance, rapport corporel si le corps est d'abord position dans l'être ; ou encore, le rejet de l'angoisse comme mode d'accès à l'ipséité au profit d'un Moi conçu comme « hypostase » au sein de l'il y a anonyme – ces gestes philosophiques, pour le dire d'un mot, ne proviennent pas en premier lieu d'apories de la conceptualité heideggérienne ni d'une argumentation sur ses insuffisances, mais littéralement d'ailleurs que des sentiers battus de la métaphysique dont Heidegger devient ici le dernier représentant.

Si elle est vraie, cette remarque n'est pas sans conséquences ; elle entraîne au premier chef qu'il est impossible de comprendre les principaux concepts lévinassiens à partir de la conceptualité philosophique traditionnelle. Par exemple, *Totalité et Infini* réhabilite à première vue des notions métaphysiques comme la subjectivité², le Moi, l'intériorité, la conscience, une solitude radicale frôlant le solipsisme en tant qu'enfermement en soi précédant toute « relation » à Autrui ; et pourtant, chacune de ces notions subit un dépaysement radical qui introduit une discontinuité avec ses préfiguration dans la métaphysique postcartésienne. La subjectivité s'interprète non comme permanence dans le Même d'un substrat, mais comme position à partir d'une base, localisation corporelle : « La position est absolument contemporaine du sujet » ; « Se poser sur la terre précède toute relation avec l'objet » (O, t. 1, p. 244). L'immanence ou l'intériorité est un être-pour-soi, non point au sens d'une clôture égologique, car « être-pour-soi ainsi introduit n'équivaut pas à la notion idéaliste : représentation

2. « Ce livre se présente comme une défense de la subjectivité » (TI, p. 11)

du sujet par le sujet » (O, t. 1, p. 243), mais en un sens plus littéral : « Le “pour soi” du besoin est donc un “pour soi” au sens rigoureusement égoïste où l’on dit “chacun pour soi” » (O, t. 1, p. 243). La solitude radicale de la séparation n’a donc rien à voir non plus avec le problème « de la relativité des sensations – de la composition du monde à partir de sensations subjectives » (O, t. 1, p. 147). Même le Moi et la conscience ont bien peu en commun avec ce que Husserl désignait par ces notions : « Relation entre moi et conscience. Moi chez les philosophes le dernier spectateur de la conscience. Une conscience à l’intérieur de la conscience. Chez moi, “moi” ce qui s’appuie sur un terrain solide tout en le repoussant du pied. La fonction essentielle de la conscience dans la mesure où elle est commandée par le moi n’est plus la connaissance. Mais alors quoi ? » (O, t. 1, p. 181). Levinas répond qu’il convient de penser ce moi autochtone, prenant appui sur son sol et, dans cette mesure au moins, souverain, à partir de la notion d’élection, en tant que l’élu est le fils préféré qui, dans cette mesure, exclut les autres de son héritage, entre en rivalité avec son frère et voit en lui l’ennemi : « Moi – élu [...] Fils préféré. Être moi = exclure les autres de l’héritage paternel [...] L’autre n’est pas frère, mais étranger, indifférent, ignoré » (O, t. 1, p. 281). À ce concept d’élection s’opposera un second concept développé par *Autrement qu’être* où l’élection, au contraire, signifiera l’unicité de celui qui ne peut se dérober à son infinie responsabilité pour l’Autre et à sa condition d’otage : « Unicité de l’élu [...] non assumée, non sub-sumée, traumatique ; élection dans la persécution » (AEAE, p. 95). Chaque fois, les concepts de la métaphysique sont moins critiqués que déplacés, métaphoricisés, soumis à un travail intérieur qui fait voler en éclat leurs limites en leur imprimant l’exigence d’un ordre de pensée absolument réfractaire à celui qui se déploie dans leurs homologues traditionnels.

Le geste de Levinas n’est pas sans évoquer celui de Pascal à l’endroit de la métaphysique cartésienne. On n’a peut-être pas assez souligné que, seule parmi des citations extraites de l’Ancien Testament, une exergue d’*Autrement qu’être* était empruntée à Pascal : « C’est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l’image de l’usurpation de toute la terre.

On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public. Mais ce n'est que feindre et une fausse image de la charité, car au fond ce n'est que haine. »³ Ici, l'omission est d'ailleurs aussi significative que la citation. De la *Pensée* 210-451, Levinas ne retient que la fin et omet la première phrase : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre ». Cette haine universelle n'est chez Pascal qu'un autre nom de l'amour-propre et s'oppose à l'ordre de la charité auquel Levinas substitue désormais celui de la justice et de l'universelle responsabilité, c'est-à-dire précisément ce qu'il appelle « l'éthique ». L'usurpation de ma place au soleil en tant que commencement de l'injustice signifie mon refus de ma responsabilité-pour-l'autre. Chez Pascal – seul penseur, sur ce point, à pouvoir être rapproché de Levinas – le Moi, déterminé par l'amour-propre, fait défaut à l'exigence de charité en se faisant le centre de tout, il est ainsi marqué d'une injustice foncière et *ontologique* – indépendante de ses actions, inscrite dans *son être même* :

Le moi est haïssable. Vous Miton le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable. Point, car en agissant comme nous faisons obligeamment pour tout le monde on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours. En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice. (*Pensées*, 597-455)

Contrairement à ce qu'avance Miton, ce n'est pas le fait que le moi se comporte de manière injuste, en se rendant incommode à autrui, qui le rend haïssable, car autrement nous ne haïrions légitimement dans le moi que le déplaisir qui nous en reviendrait. Là-contre, le paradoxe pascalien consiste à soutenir que le moi est haïssable *par lui-même*, en tant que « centre de l'idolâtrie » (*Pensées*, 609-736), car son injustice le

3. Pascal, *Pensées*, 64-295 et 210-451.

défini en tant que tel. Le « moi », tel que l'entend Pascal, n'est pas l'*ego* cartésien de l'*ego sum, ego existo*, pris dans sa neutralité métaphysique, mais le sujet de l'amour-propre avec lequel il se confond⁴. D'où sa foncière injustice. Loin d'adhérer à une « métaphysique du moi », Pascal reverse le moi cartésien à l'ordre de la charité et de la grâce en l'identifiant sans reste avec l'amour-propre : il le destitue de son primat métaphysique en le concevant comme une *conséquence* de l'amour-propre conformément auquel je veux me faire le centre de tout et sombre dans l'idolâtrie : « Il [l'homme] a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l'ai abandonné à lui » (*Pensées*, 149-430). La métaphysique cartésienne, en faisant du moi son principe, perpétue le geste idolâtrique d'Adam, en sorte qu'elle exige sa propre destitution en faveur d'un ordre qui la dépasse. Ce n'est pas par la critique argumentée que Pascal renverse l'ordre discursif cartésien, mais par l'invocation d'un « troisième ordre » au regard duquel les deux premiers doivent être taxés d'injustice. C'est une opération du même type que Levinas accomplit par rapport à la métaphysique tout entière. Comme dans l'anthropologie pascalienne, le Moi lévinassien n'est pas un principe métaphysique ; il est *constitué par son injustice même*. Mais alors, qu'est-ce qui joue ici le rôle dévolu à l'amour-propre chez Pascal ? On pourrait soutenir que l'amour-propre de Pascal et des moralistes ne voit le jour que dans une société hautement organisée dans laquelle le souci premier est de *paraître*, c'est-à-dire d'être ce qu'on n'est pas – aux yeux d'autrui mais aussi à ses propres yeux. Mais « l'anthropologie » délibérément minimale sur laquelle s'appuie le propos lévinassien est celle qu'ont révélée l'expérience de la défaite et de la captivité, c'est-à-dire de

4. Voir la note des éditeurs dans l'édition de Port-Royal, p. 278 : « Le mot de *moi* dont l'auteur se sert dans la pensée suivante, ne signifie que l'amour-propre. C'est un terme dont il avait accoutumé à se servir avec quelques-uns de ses amis ». Cf. à ce sujet l'excellente analyse de V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 21 *sq.* et celle, classique de J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, §24, p. 343 *sq.*

l'effondrement des institutions qui garantissaient l'ordre social et politique. Dans cette réduction à la nudité d'une vie d'attente, de pénurie et de besoins, l'amour-propre n'est pas annulé, mais il se découvre, en un sens, *plus profond encore*, car inscrit dans l'être même de celui qui « mène son train d'être », et dans chacun des différents moments qui articulent sa « séparation » et l'enferment dans le cercle de son économie : le besoin, la jouissance, la corporéité, les nourritures, l'habitation, la possession, la sexualité. À travers l'analyse de ces moments, l'objectif n'est pas de constituer une morale ni de soumettre l'existence elle-même à la morale, mais la perspective qui préside à l'approche de l'être humain est cependant *axiologique* de part en part : « la vraie morale se moque de la morale » (*Pensées* 513-4) – à quoi répond rigoureusement l'incipit de *Totalité et Infini* : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale » (TI, p. 5). Comme chez les moralistes, le centre de l'éthique levinasienne est par conséquent une anthropologie fragmentaire et surtout minimale, mais cette fois au sens de : *portant sur l'homme réduit à une vie elle-même minimale*, en-deçà des institutions sociales garanties et légitimes, dans ce *no man's land* du prisonnier où même les tâches quotidiennes finalisées qui fournissaient son point de départ à l'analyse heideggérienne de l'ustensilité ont sombré dans l'absence de sens. L'« anthropologie » de Levinas – bien qu'il refuserait ce terme – s'efforce d'aller au-delà de l'amour-propre des moralistes en lui cherchant une racine plus profonde, elle identifie le fait d'être ou de vivre avec un « égoïsme » plus foncier, mais aussi plus innocent, que résume le proverbe souvent cité : « Ventre affamé n'a pas d'oreilles ». Levinas écrit : « Le Moi – pas relation avec l'Être, mais frisson égoïste. Ce frisson est irréductible à la négation du monde qui suppose affirmation, visée du monde, connaissance, etc. Mouvement égoïste irréductible à la négation : subjectivation paradisiaque d'Adam, égoïsme innocent, immanence : demeurer en soi en n'empruntant au monde qu'une place pour être en soi, pas "en vue de", une "place au soleil" » (O, t. 1, p. 245). À l'Adam de Pascal, centre de l'idolâtrie, qui est aussi celui du péché originel, il faudrait donc opposer un Adam non encore pécheur, mais constitué

par un égoïsme « innocent » qui en fait déjà un Moi. Nous sommes ici aux racines mêmes de l'amour-propre, et ce ne sera plus la charité qui délivrera le Moi de son enfermement en soi, mais cette reponsabilité écrasante à laquelle Levinas va donner des noms de plus en plus terribles et rigoureux : sacrifice, condition d'otage, obsession, traumatisme et dans laquelle s'exprime ce que Levinas isolait dès 1946 comme le noyau le plus intime du judaïsme, « la découverte dans la souffrance même des signes de l'élection ». On comprend qu'à l'image des moralistes, Levinas débusque un peu partout, y compris là où on les attendrait le moins, les signes de ce « frisson égoïste » qui signifie une surdité à l'égard de l'injonction de l'Autre : par exemple dans la pure joie de l'élément, dont l'art tout entier découle.

C'est pourquoi, comme chez Nietzsche – peut-être le dernier des grands moralistes⁵ – l'entreprise de Levinas n'est pas d'abord tournée vers l'édification d'une éthique, même paradoxale, mais vers une *destitution axiologique des concepts de la métaphysique* – ce que Nietzsche appelait une « généalogie ». Levinas, en vérité, ne critique pas Husserl, Heidegger ou Merleau-Ponty, il traque dans chacun de leurs gestes théoriques une expression de ce « frisson égoïste » qui constitue le Moi lévinassien comme rapport (injuste) à l'Autre. À l'instar de Nietzsche qui décelait dans la connaissance en apparence la plus pure et la plus désintéressée une volonté d'assimilation de ce qui nous est étranger, et donc une manifestation de la Volonté de Puissance – mais pour des raisons cette fois rigoureusement opposées – Levinas soupçonne dans le primat de la *theoria*, dans l'intentionnalité elle-même, dans les figures de la totalité et de la totalisation, dans le primat accordé à la culture et à l'histoire, dans la vénération pour l'art, dans l'omniprésence des métaphores de la lumière tout au long de la métaphysique occidentale, dans l'ouverture heideggérienne à l'Être qui ne nous fait sortir de celle-ci qu'en apparence, et même dans l'image du « Berger de l'Être » que Levinas accuse

5. C'est la thèse de Robert Pippin, dans sa remarquable lecture : *Nietzsche moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique*, Paris, Odile Jacob, 2006.

de vouloir « garder son troupeau pour lui »⁶, autant de manifestations de la même violence faite à la hauteur et à la résistance éthique du visage, des symptômes d'un même « athéisme » et « paganisme » fondamental. Pour Nietzsche, qui déjà pense la sensibilité elle-même comme axiologique de part en part – « Toutes les sensations ont une coloration morale »⁷ –, le désir d'assimilation de l'étranger qui sous-tend la *theoria* philosophique recèle une tyrannie et une cruauté⁸ qui relèvent du jeu innocent de la Volonté de Puissance et doivent être sanctifiées et même divinisées par l'Éternel Retour. Pour Levinas, à l'opposé, l'assimilation qui sous-tend la connaissance, la lumière et finalement la métaphysique dans son ensemble constitue une négation intolérable et injustifiable de l'extériorité et de la hauteur du visage, c'est-à-dire de l'humanité même de l'(autre) homme, laquelle n'est plus *imago dei*, mais pure trace d'un Infini ir-représentable et in-figurable, c'est-à-dire inassimilable au fini. Symptômes d'athéisme, puisque aussi bien le visage ne peut être rapproché de « l'esprit » qu'en première approximation, mais il ne prend tout son sens que dans la perspective du judaïsme. Ici encore, les *Carnets* apportent une précision essentielle : si le visage levinassien est *désincarné*, n'est-ce pas d'abord parce que l'incarnation est ici exclue par principe, non pour des raisons de « rationalité », mais parce que Dieu – et le visage, sa trace – sont d'abord et exclusivement *parole* ? « Pour le judaïsme, écrit Levinas, <Dieu> ne s'incarne pas. Non pas parce qu'un tel événement serait choquant pour la raison, mais parce qu'il placerait la perception au-dessus <du verbe> et compromettrait l'intériorité » (O, t. 1, p. 255). Toute la phénoménologie du visage

6. L'insistance sur le *soupçon* est ici capitale, car distinctive de la démarche du « moraliste » : « J'ai quelque soupçon que l'Être de l'étant demeure le corrélatif d'un berger qui garde son troupeau pour lui, que l'être de l'étant perpétue l'unité d'une économie, un ordre d'échanges et de calculs » (O, t. 1, p. 295).

7. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Hiver 1882-1883, 6[4], in *Œuvres philosophiques complètes*, IX, Paris, Gallimard, 1997, p. 244.

8. « L'assimiler consiste bel et bien à identifier à soi-même quelque chose d'étranger, à le tyranniser – **cruauté** » (1881, 11[134]) ; in *Le gai savoir, Œuvres philosophiques complètes*, V, Paris, Gallimard, 1982, p. 360 (trad. modifiée).

comme trace *invisible* – réfractaire au monde et à sa luminosité – d'une extériorité qui ne peut se dispenser que comme *parole* est contenue dans ces lignes.

Parce que Levinas n'est décidément pas un philosophe au sens classique du terme ; parce que les procédures de justification de son discours ne sont pas celles qui semblent éternellement inscrites au frontispice de la philosophie, il n'est guère surprenant que, même dans ses critiques les plus articulées et les mieux établies – celle de l'intentionnalité husserlienne ou de l'ontologie heideggérienne – on retrouve un saut, un décrochage, une syncope qui suspendent les droits de la légitimation argumentative pour ouvrir sur un autre ordre. Quelque chose ici résiste au *logos* lui-même soupçonné d'impérialisme. La Rochefoucault a-t-il raison ou tort quand il découvre derrière toutes les simagrées sociales une seule et unique réalité psychologique et anthropologique, l'amour propre ? Nietzsche a-t-il raison de juger tout discours et toute réalité à l'aune de la Volonté de Puissance ? Peut-être que le genre d'éclairage qu'ils apportent se refuse à une telle alternative. À prendre Nietzsche au sérieux, on n'est pas « nietzschéen » ; ni « pascalien » dès qu'on se met à l'école de Pascal. On n'est pas non plus « lévinassien » sans faire violence à Levinas, c'est-à-dire sans transformer son propos *délibérément et obstinément non théorique* en une nouvelle *theoria*, et donc aussi ses descriptions en une « phénoménologie » que l'on pourrait comparer point par point avec celle de ses prédécesseurs.

Bien sûr, cette affirmation ne revient pas à dire qu'il n'y aurait pas *aussi* une phénoménologie lévinassienne. Mais le « aussi » est décisif. Étant donné que l'« éthique » dans son acception paradoxale devient philosophie première, on est tenté d'en conclure que la phénoménologie ne peut plus être ici qu'une phénoménologie *seconde* : seconde, au double sens où elle ne fournit que des outils au projet lévinassien, et ne lui assure pas son assise fondamentale, et où elle ne constitue une ressource que pour autant qu'elle est soumise à son tour à un soupçon dévastateur. Levinas a été l'un des premiers à souligner que la phénoménologie fournissait une pensée renouvelée de la sensibilité, définie par l'immanence à soi de sa signification. Pour Husserl et ses héritiers, « le sensible n'est

pas une *Aufgabe* au sens néokantien, ni une pensée obscure, au sens leibnizien. La façon nouvelle de traiter la sensibilité consiste à lui conférer, dans son obtusité même, et dans son épaisseur, une signification et une sagesse propres et une espèce d'intentionnalité. Les sens ont du sens » (*EDE*, p. 118). Cette immanence de la signification à la sensibilité et, par là, aux phénomènes, constitue peut-être la découverte la plus importante de Husserl, avant même l'intentionnalité. La phénoménologie porte sur « la signification du phénomène » (*O*, t. 1, p. 62) et cette signification est une signification immanente, indissociable du mode de donnée des objets à la conscience. Toutefois, à l'instar de la métaphysique, et ici commence à se faire jour le soupçon levinassien, la phénoménologie n'a pas dépassé la phosphorescence du phénomène, sa *luminosité*. Or ce règne de la lumière perpétue une violence éthique. Tandis que la phénoménologie porte sur la signification du phénomène, la description levinassienne de l'en deçà de la lumière et bientôt de « l'autrement qu'être » portera plutôt sur le phénomène de la Signification. Ne voyons pas dans ce chiasme une simple inversion qui laisserait les termes eux-mêmes inchangés. Ni « phénomène » ni « signification » ne peuvent conserver leur sens intact. Le phénomène par excellence est une révélation qui ne se dispense pas dans le visible mais est originairement discours, enseignement. La signification, conformément à un platonisme revendiqué et assumé, n'est plus ce qui sourd des signes du langage et de la culture en tant qu'ils revoient diacritiquement les uns aux autres et s'inscrivent dans un contexte, elle est au contraire sans contexte et vient d'ailleurs, de plus haut, que tout objet de pensée et de culture – elle n'est absolument pas objet : « La signification est un renversement d'un monde dont je suis le centre, en un monde <dominé par> Autrui. La thèse que nous soutenons et qui ramène la signification à <la dimension de hauteur> s'ouvrant dans le visage humain concilie la droiture de l'intuition qui vise par-delà l'historique [...] avec un "surplus" par rapport à l'image intuitionnée. Cela ne peut pas se dire en

terme sujet-objet. Ce qui est signifié est le supérieur »⁹. Le sens qui fait ici irruption dans le sensible ne lui est plus immanent mais transcendant ; il conduit au-delà de la phénoménologie elle-même. Cette dernière, du reste, ne se manifeste-t-elle pas une complaisance hédoniste aux phénomènes, au point que certains textes Levinas iront jusqu'à rapprocher la réduction phénoménologique et la jouissance telle que l'analyse *Totalité et Infini* ? « La phénoménologie husserlienne, écrira Levinas, précisément par son exigence ultime d'une réduction <transcendantale> témoigne de cette réduction du monde des significations – au spectacle de la jouissance »¹⁰.

Sans doute sommes-nous demeurés au seuil du grand livre de Levinas, à l'entrée de la porte de la Loi. Mais nous avons appris un peu mieux comment regarder vers l'intérieur. Il ne s'est agi encore que de coups d'œil jetés sur quelque chose qui demeure une énigme. En laissant à elle-même cette énigme, en préservant quelque chose de l'éclat de cette autre lumière – ou de cette outre-lumière – nocturne et irréductible à l'« idolâtrie » de l'*eidolon* et à la luminosité métaphysique, peut-être avons-nous fait malgré tout un peu de philosophie – tout au moins au sens que Levinas confère à ce mot :

« La philosophie : faire la lumière de l'obscurité sans chasser l'obscurité et la nuit » (O, t. 1, p. 122).

9. Levinas, « La signification », conférence du 28 février 1961, à paraître dans les *Ceuvres*, tome 2, Grasset/IMEC, Paris, 2011.

10. *Ibid.*