

ALTÉRITÉ ET CONSTITUTION DU SUJET CHEZ E. LEVINAS : DEVENIR SOI PAR UN AUTRE

par Magdalene Thomassen

INTRODUCTION :

UNE TRANSCENDANCE QUI TRAVERSE L'IMMANENCE

Pour commencer, situons brièvement les deux philosophes qui sont au centre de cette journée – personnages que la plupart d'entre vous connaît déjà, je pense :

Edith Stein (1891 – 1942) est née à Breslau en Prusse, maintenant en Pologne, dans une famille juive de douze enfants, dont elle est la cadette. Ayant commencé ses études en science humaines à Breslau, elle passe aux études en philosophie, et à partir de 1913 elle est engagée dans ce qu'on appelle le premier « cercle de Göttingen » autour du philosophe Edmund Husserl. Après avoir soutenu sa thèse en 1916, elle travaille comme assistante de Husserl de 1916 à 1918, quand elle choisit d'entamer d'autres projets et est remplacée par Heidegger.

Dix ans plus tard, un jeune « étudiant doué », selon Husserl lui-même, se présente à Fribourg pour étudier sous sa direction – c'était l'année académique 1928-29. *Emmanuel Levinas (1906 – 1995)* est lui aussi issu d'une famille juive, l'aîné de trois frères, de 15 ans plus jeune qu'Edith. Originaire de Kaunas en Lituanie, il est naturalisé citoyen français en 1930, l'année même où il soutient sa thèse de doctorat sur la philosophie de Husserl. Après son année à Fribourg, où il assista aussi aux conférences de Heidegger, il était un des premiers à introduire la phénoménologie en France.

Au-delà de leurs points biographiques communs – dont les premiers sont l'héritage juïaïque et l'inspiration de la phénoménologie d'Edmund Husserl – nous pouvons souligner *trois thématiques* qui *philosophiquement* sont centrales pour une lecture conjointe des deux philosophes en question – thématiques qui se reflètent dans les *titres*

structurant les interventions de la matinée et de l'après-midi et qui seront approfondies au cours de notre journée : Il s'agit d'une *pensée de la personne*, d'une *pensée de l'altérité de l'autre*, et d'une *pensée s'ouvrant à Dieu*. Ces thématiques – ces trois dimensions intimement liées – se trouvent au cœur du travail des deux philosophes, et elles sont explorées avec à la fois des convergences et des divergences de pensée que nous allons voir.

Dans cette intervention, nous abordons d'abord la pensée d'Emmanuel Levinas. La *pensée de l'altérité* s'inscrit chez Levinas dans une recherche de penser une transcendance radicale. Cette recherche se décrit d'abord en termes d'une critique des traditions de la pensée occidentale dites *totalisantes* ; la critique d'une philosophie de l'immanence où le sens de l'intelligible s'annonce toujours à partir d'un horizon, d'un monde, d'une *ontologie*. Il ne s'agit évidemment pas pour Levinas d'une tentative pour repousser ou négliger l'être, mais de chercher l'ouverture possible de sa totalisation¹. Il ne s'agit pas non plus de se tourner vers un autre *type* d'être, ou vers des « *arrière-mondes* » comme on dit – il s'agit de dépasser la pensée ontologique tout court². Il s'agit de chercher une *extériorité* absolument séparée du monde, mais telle qu'elle se joue à l'intérieur de notre vie au monde, telle qu'elle « *se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience*³ », soutient Levinas.

La *question* qui se pose, par suite, serait celle de savoir comment une altérité absolument extérieure peut s'entendre à l'intérieur de notre vie mondaine? Ou autrement dit : comment une *transcendance* absolument séparée peut-elle *affecter l'immanence* ? Tout le projet de Levinas vise à montrer comment cette extériorité qui ne relève pas du monde, traverse le monde même comme sa condition et son sens premier⁴. Et pour

¹ AE, p. 19sq : « La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse, comme la défaillance d'un ordre ou d'un Désordre supérieur »

² AE, p.3 : « Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être. » et AE, p. 20 : « il faut comprendre l'être à partir de l'autre de l'être. »

³ TI, p. 7 : « Cet " au delà " de la totalité et de l'expérience objective [...] se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience »

⁴ Cf. TI, p. 44. « Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs la vraie vie à laquelle l'homme accéderait, en s'échappant d'ici, aux instants privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant – et une philosophie de l'immanence [...] nous nous proposons de décrire, dans le déroulement de l'existence terrestre [...] une relation avec l'Autre, qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire, mais l'idée de l'infini. Une telle relation est la métaphysique même. »

Levinas, c'est dans *l'intersubjectif*, dans la relation sociale, que se découvre la transcendance au cœur même de l'immanence. L'extériorité perce l'être, la transcendance perce l'immanence, dans l'événement de la rencontre. Il faudrait donc explorer ce qui se passe dans cet événement.

Levinas est connu comme *le philosophe de l'Autre*. Or, l'autre, qui dans la pensée de Levinas nous confronte à une *altérité absolue* qui dépasse tout ce que je peux comprendre ou faire mien, nous n'en pouvons pas dire grand'chose, au fond. Ce que nous pouvons décrire, c'est *l'impact de la rencontre d'autrui sur le Moi*⁵. L'altérité d'autrui fait effraction dans mon monde – dans *mon* monde, précisément. Ce qui avant tout est développé dans la pensée lévinassienne, ce sont les descriptions de la subjectivation dans cette rencontre où s'instaure l'altérité au cœur du sujet : entre moi et autrui s'affirme *une différence fondamentale* qui seule peut briser la totalisation. Ainsi, le mouvement qui fait brèche dans l'emprise de l'être se passe par l'arrivée d'autrui et par la réponse qu'il suscite de la part du sujet qui le subit – ou autrement dit ; il se passe « *entre nous* », pour reprendre le titre d'un des livres de Levinas.

Dans ce qui suit, nous allons nous attarder sur la subjectivation du sujet qui surgit de cette rencontre, et je vais en donner un aperçu en trois points : D'abord (1), c'est par la sensibilité que le sujet à la fois se pose autonome dans l'être en jouissant du monde dont il vit, *et s'ouvre* à l'altérité qui le déplace de cette autonomie. Ensuite (2), la relation sociale telle qu'elle se déploie à la rencontre du Visage d'autrui, instaure une pluralité irréductible dans la vie sociétale. Par cette altérité au cœur de la vie concrète, la transcendance du Visage m'appelle d'emblée à la responsabilité. Troisièmement (3), la réponse de responsabilité est formulée en décrivant *une passivité absolue* au cœur même de la naissance du sujet. La passivité foncière du soi indique l'ouverture à une extériorité qui constitue le sujet *du dehors*. Avant nos qualités morales, il s'agit ici de notre émergence en tant qu'êtres humains, pure possibilité « *malgré nous* ». La possibilité de la substitution pour autrui désigne le secret de la personne où il se reçoit soi-même par un autre. Ainsi s'ouvre la possibilité même de la transcendance du Bien – ou de *l'humanité de l'humain* dans l'être.

⁵ Il n'a pas fallu attendre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) pour remarquer cette préoccupation de la subjectivité dans les écrits de Levinas. Ainsi nous pouvons lire dans la préface de *Totalité et Infini* (1961) déjà que le livre se présente "comme une défense de la subjectivité" (TI, p. 11).

En conclusion, je vais relever quelques perspectives levinassiennes sur cette humanité où – *malgré tout* – la transcendance de la *bonté* perce l'immanence du monde où nous vivons. Commençons par le 1^e point qui concerne un sujet jouissant du monde où il vit et dont il vit.

I. SENSIBILITÉ ET JOUISSANCE : UN MONDE REÇU

Un premier moment de subjectivation dans les analyses de Levinas consiste en ce qu'il appelle l'« œuvre originelle d'identification⁶ », c'est-à-dire, le surgissement dans l'être de l'ipséité d'un *Moi*⁷. L'intériorité du sujet se creuse dans la relation concrète « entre un moi et un monde⁸ », soutient Levinas. Le moi s'identifie dans sa relation aux choses dont il vit, et c'est dans « le phénomène fondamental de la jouissance⁹ » que cette relation peut être étudiée.

Le moi est ainsi décrit tout d'abord à partir de son insertion heureuse dans la vie corporelle et sensible, dans un monde qui m'est donné avant toute constitution de ma part, c'est à dire avant toute connaissance qui le définit. Le bonheur de la jouissance comporte une exaltation affective qui mène au-dessus de l'être, un mouvement où je me pose comme un individu séparé et autonome¹⁰. Ainsi, une coupure de la totalité se fait par la jouissance même, où se construit l'ipséité du moi et la « *personnalité de la personne*¹¹ ». De par sa sensibilité, le sujet est déjà exposé à l'altérité d'un monde reçu. Si la relation de jouissance implique une première rupture de la totalité de l'être anonyme, il ne s'agit pourtant pas encore d'une sortie du soi vers l'altérité de l'autre.

Or, quand le moi jouissant se découvre dépendant des éléments dont il vit, un souci pour le lendemain le met face à sa vulnérabilité. Par la dimension de temporalité introduite par ce souci du lendemain, la sécurité fondamentale de la jouissance se heurte à une

⁶ TI, p. 25 : « Le moi [...] est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification. »

⁷ cf. TI, p. 24 *sq*

⁸ TI, p. 26: « L'originalité de l'identification [...] Il faut la fixer non pas en réfléchissant sur l'abstraite représentation de soi par soi. Il faut partir de la relation concrète entre un moi et un monde. »

⁹ TI, p. 52 : « La vie intérieure est la *manière* unique pour le réel d'exister comme une pluralité. Nous étudierons [...] cette séparation qui est ipséité – dans le phénomène fondamental de la jouissance. »

¹⁰ TI, p. 124 « Être moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur. »

¹¹ Cf. TI, p. 119 : « parce que la vie est bonheur, elle est personnelle. La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. »

insécurité qui secoue profondément le sujet et l'ouvre vers l'extérieur, vers ce qui *échappe à sa maîtrise*¹². C'est ainsi qu'au niveau de la sensibilité – la sensibilité dans son sens à la fois de sensation et de sensibilité affective – s'établit une ouverture possible aussi à autrui, rencontré à son tour dans sa corporéité concrète et vulnérable. La porte d'entrée vers l'altérité d'autrui, c'est donc la sensibilité du moi comme être corporel, incarné.

Les analyses de l'identification d'un moi par la jouissance – et plus loin par le travail – dans un monde où il est « chez soi », sont élaborées dans le premier grand ouvrage de Levinas, *Totalité et Infini* (1961), et elles sont prolongées et élargies plus tard dans son *opus magnum* ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Dans ce texte, la jouissance est encore formulée comme « la singularisation de la sensibilité en un moi », mais les descriptions de l'intériorité du psychisme comme immédiatement façonné par l'exposition à l'autre, sont ici plus nettes¹³ : le sensible « noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps¹⁴ » La sensibilité est formulée comme le lieu même de la subjectivité, inséparable d'une ouverture à l'autre : « la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres¹⁵ ». La sensibilité comme exposition à l'autre m'ouvre à ses besoins, ouverture possible pourtant seulement à partir de la jouissance, car on ne peut donner que ce dont on jouit, propose Levinas : le donner n'a de sens que comme un « s'arracher à la complaisance en soi de la jouissance ; arracher le pain à sa bouche¹⁶. » On ne donne que ce que l'on a soi-même reçu.

Dans la pensée de Levinas, on le voit encore, l'ouverture vers l'altérité d'autrui dépend de cette sensibilité d'un Moi corporel et vulnérable – l'intériorité qui se creuse en moi par la sensibilité est nécessaire pour que s'établisse cette ouverture où un sujet, un moi-même,

¹² TI, 152-153: « Les incertitudes de l'avenir qui gâtent la jouissance rappellent à la jouissane que son indépendance enveloppe une dépendance. Le bonheur n'arrive pas à dissimuler cette faille de sa souveraineté».

¹³ AE, p. 93 : « La jouissance dans sa possibilité de se complaire en elle-même [...] est la condition du pour-l'autre de la sensibilité et de sa vulnérabilité en tant qu'exposition à Autrui. »

¹⁴ AE, p. 96 : « Le sensible [...] noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps ».

¹⁵ AE, p. 97 : « C'est parce que la subjectivité est sensibilité – exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification [...] que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau. »

¹⁶ AE, p. 93.

puisse s'ouvrir à l'autre en tant qu'altérité *face* à moi. Pour qu'il y ait relation, il faut une pluralité ; pour qu'il y ait un rapport avec l'Autre, il faut qu'il y ait un Même. Il faut qu'il y ait *quelqu'un* pour entendre l'appel de l'Autre : ainsi « seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage¹⁷ ».

Car voilà que, dans cette existence d'un bonheur fermé sur soi, je suis secoué par un Visage qui m'arrache à la complaisance de mon autonomie insouciante – c'est notre 2^e point.

II. EXTÉRIORITÉ ET RESPONSABILITÉ : LE VISAGE

La métaphore du *Visage* est parmi les plus connus des termes lévinassiens. Quel est son sens ? Tout d'abord, 'le Visage' nous confronte à ce que Levinas nomme 'l'extériorité' – il nous ouvre à *l'Infini* au-delà de l'horizon de l'être. Plus précisément ; la *relation au 'Visage'* est le lieu où l'Infini passe ou *se passe*. Il ne s'agit pas ici d'un Infini substantialisé comme entité, essence ou fondement, mais d'un *événement* toujours nouveau, qui fait entrer le sujet en relation avec la transcendance, avec ce qui est absolument extérieur à tous ses pouvoirs, ce qui « déborde » sa capacité de pensée. L'idée de l'infini, dit Levinas, « effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité [...]. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage¹⁸. » Le Visage signifie ainsi une altérité qui m'advient antérieure à toute visée intentionnelle de ma part. Par sa singularité absolue, le Visage n'est pas de l'ordre de la représentation : le Visage ne signifie que lui-même. Par sa singularité absolue aussi, le Visage me montre qu'il y a entre moi et l'autre une distance, une séparation insurmontable¹⁹: partant s'instaure une pluralité irréductible dans le monde social, une différence radicale qui seule rompt toute pensée totalisante²⁰.

¹⁷ TI, p. 341 : « La transcendance est transcendance d'un moi. Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage. »

¹⁸ TI, p. 215 : « L'idée de l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu – effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage. »

¹⁹ Cf. TI, p. 24sq.

²⁰ TI, p. 242 : « La séparation – s'effectuant dans le concret, comme habitation et économie – rend possible le rapport avec l'extériorité détachée, absolue. Cette relation, la métaphysique, s'effectue originellement par l'épiphanie d'Autrui dans le visage. La séparation se creuse entre termes absolus et cependant en relation, qui s'absolvent de la relation qu'ils entretiennent, qui n'y abdiquent pas au profit d'une totalité que cette relation esquissierait. Ainsi la relation métaphysique réalise-t-elle un exister multiple, le pluralisme. »

Dans *Totalité et Infini* le Visage est décrit comme la brèche où l'altérité fait éclater la totalité de l'horizon de l'être précisément. Levinas le formule comme suit : « [...] on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. [...]»²¹. » Les descriptions bien connues du Visage de l'Autre caractérisent un « visage » qui se soustrait à la phénoménalité : dans l'expression de Levinas, il est « ni vu ni touché » ; il « rompt avec le monde qui peut nous être commun » ; il « perce la forme qui le délimite » – bref ; « le visage n'est pas du monde²². » Néanmoins, Levinas insiste sur cette rencontre de l'autre comme une rencontre bien concrète, apte à bouleverser ma vie. Par son Visage même, l'autre me met en question, me conteste et m'arrache à mon autosuffisance. L'autre me sollicite et me concerne concrètement par sa vulnérabilité, par l'expression de son humanité. Il faut donc, en suivant Levinas, admettre pour le « Visage » ce double caractère de proximité et d'extériorité : l'autre est à la fois celui que je vois et côtoie dans toute sa « concrétude phénoménologique », et la manifestation d'une différence absolue, une altérité irréductible, toujours extérieure au familier et déjà-connu. L'arrivée du Visage est ainsi un événement à la fois exceptionnel et quotidien. Autrement dit : par la rencontre du « Visage », la transcendance fait effraction dans l'immanence *au cœur de la vie concrète*. L'intersubjectif se joue dans cette ambiguïté entre distance et proximité.

Par l'arrivée du Visage, je suis d'emblée appelé à la responsabilité de la relation sociale. En rencontrant autrui, le moi autosuffisant se découvre non-suffisant à soi-même : il n'est plus seul, il est justiciable devant un autre. Dès les premières formulations de la notion du « Visage », son altérité comporte une injonction et le Visage fait corps avec un commandement : « le *“tu ne commettras pas de meurtre”* s'inscrit sur le visage et constitue son altérité même²³. » Par le Visage, autrui est soustrait à mes pouvoirs et à

²¹ TI, p. 9sq. : « [...] on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini. »

²² TI, p. 211 : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – » « Autrui demeure infiniment transcendant, infiniment étranger, – mais son visage où se produit son épiphane et qui en appelle à moi, rompt avec le monde qui peut nous être commun ». TI, p. 215-216 : « Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le limite. » [...] le visage qui n'est pas du monde. »

²³ E. Levinas : « Le Moi et la Totalité » (1954), in EN, p. 48.

ce que Levinas nomme la « violence de l'être » : aucune mainmise, qu'elle soit concrète ou conceptuelle, ne saurait surmonter l'altérité d'autrui²⁴. Par le regard d'Autrui qui, selon Levinas, « m'interdit toute conquête », s'établit une relation avec la transcendance, et par la résistance de ce regard s'ouvre la dimension de l'infini au cœur de la relation sociale : la « résistance éthique est la présence de l'infini²⁵. »

Le sens de l'éthique dans la philosophie lévinassienne provient de cette rencontre avec le Visage. La plus simple définition de l'éthique, parmi plusieurs que formule Levinas, c'est qu'elle est « la relation d'homme à homme ». Le primat de l'éthique signifie le « primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres²⁶ ». C'est dire que « l'éthique » dans le sens de Levinas, n'a que peu ou rien à voir avec la discipline de la philosophie morale : elle ne se donne pas pour objectif d'élucider des règles de vie ou des principes d'agir, ni d'élaborer une justification pour des décisions morales ou scruter les vertus de la vie bonne. L'« éthique » telle que l'explore Levinas, porte sur ce qui *précède* toute justification et tout agir, elle décrit le *présupposé* de la morale, peut-on dire²⁷. La relation sociale est une relation éthique, non par la bienveillance ou la bienfaisance qu'elle susciterait, mais par cet impératif antérieur à toute délibération, par l'injonction de l'altérité absolument étrangère qui ouvre vers la transcendance. Autrui m'oppose, souligne Levinas, « non pas une force plus grande [...] mais la transcendance même de son être [...] précisément l'infini de sa transcendance²⁸. » La détermination

²⁴ Cf. E. Levinas : « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), in EN, p. 22 : « La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. » [...] « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer. Je peux vouloir [tuer]. Et cependant ce pouvoir est tout le contraire du pouvoir. [...] Au moment même où mon pouvoir de tuer se réalise, autrui m'a échappé. Je peux certes en tuant *atteindre* un but [...] mais c'est qu'alors j'ai saisi autrui dans l'ouverture de l'être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l'ai aperçu à l'*horizon*. Je ne l'ai pas regardé en face, je n'ai pas rencontré son visage. [...] Être en relation avec autrui face à face – ce n'est pas pouvoir tuer. »

²⁵ « La Philosophie et l'idée de l'Infini » (1957), in EDE, pp.165-178.1957 ; p. 173. « La *résistance éthique est la présence de l'infini*. »

²⁶ TI, p. 77 : « L'établissement de ce primat de l'éthique, c'est-à-dire de la relation d'homme à homme – signification, enseignement et justice –, primat d'une structure irréductible à laquelle s'appuient toutes les autres [...] est l'un des buts du présent ouvrage. »

²⁷ Cf. le propos de Levinas dans le dialogue avec P. Nemo : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. [...] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre. » (EI, p. 85.)

²⁸ TI, p. 217. « Autrui qui peut souverainement me dire *non* [...] peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction. Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande [...] mais la transcendance même de son être [...] précisément l'infini de sa transcendance. Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son

originaire de l'éthique est ainsi l'extériorité radicale et infinie : soustraite à la représentation et à l'être, elle ne provient pas de mes intentions ou de ma volonté – elle ne peut qu'être *reçue*.

Le *double mouvement* de la constitution de l'ipséité du moi – dans la jouissance et dans le face-à-face – façonne une subjectivité oscillante au carrefour entre enfermement sur soi et responsabilité pour autrui ; un sujet d'une part ancré dans son intériorité et singulièrement indépendant, séparé et autonome, d'autre part ouvert à l'effraction de l'extériorité du Visage où l'infini *se passe* dans un débordement de responsabilité. Les deux modalités de la constitution du sujet ne doivent pas se lire ici dans un sens chronologique : il s'agit plutôt d'un mouvement de *deux moments constitutifs dans une subjectivation continue*²⁹. A la fois, l'intériorité creusée dans la sensibilité de la jouissance est nécessaire pour accueillir l'autre, et l'accueil de la transcendance de l'autre est nécessaire pour la singularisation d'un Moi. C'est ainsi que, accueillant ce qui dépasse l'être et déborde la pensée, le Moi est constitué du dehors – c'est ce que nous allons approfondir dans notre 3^e point.

III. « JOUISSANCE ET BLESSURE » : LA PASSIVITÉ DU SUJET

Dés ses premiers textes et sans cesse par la suite, Levinas pose la responsabilité comme structure déterminante de la subjectivité, et comme la marque même de la relation entre le moi et la transcendance³⁰. La relation de responsabilité est formulée dans un langage de plus en plus radical dans ses écrits. La proximité d'autrui – qualifiée comme « jouissance et blessure³¹ » – est décrite comme une obsession. Le moi, qui dans la proximité est « subjectivité obsédée par le prochain³² », devient l'otage de l'autre.

visage, est son visage, est l'expression originelle, est le premier mot : " tu ne commettras pas de meurtre". »

²⁹ Cf. TI 147sq: « La description de la jouissance, telle qu'elle vient d'être menée jusqu'ici, ne traduit certes pas l'homme concret. En réalité, l'homme a déjà l'idée de l'infini, c'est-à-dire vit en société et se représente les choses. »

³⁰ Cf. TI, p. 200 : « Le retour à l'être extérieur [...] c'est entrer dans la droiture du face-à-face. Ce n'est pas un jeu de miroirs, mais ma responsabilité, c'est à dire une existence déjà obligée. Elle place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être. Le dépassement de l'existence phénoménale ou intérieure, ne consiste pas à recevoir la reconnaissance d'Autrui, mais à lui offrir son être. »

³¹ Cf. AE, p. 79 : « Quant à la signification propre du sensible, elle doit se décrire en termes de jouissance et de blessure – qui sont, nous le verrons, les termes de la proximité. »

³² Cf. AE, p. 105 sq.

L'apogée de ce lexique arrive avec les descriptions de la substitution, où le moi se vide de soi pour autrui jusqu'à prendre sa place dans la responsabilité « pour tous et pour tout », comme le formule Dostoïevski dans une référence chère à Levinas³³. La substitution, dit Levinas, opère « dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité » ; elle désigne un sujet soumis à l'« abnégation », à une « exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance³⁴ ». Comment entendre des tels propos ? Il faut, je pense, les lire à partir de la désignation d'*une passivité absolue au cœur de la naissance du sujet*, la passivité foncière du *soi* indiquant sa constitution du dehors où il *se reçoit soi-même* de l'autre.

L'idée de la passivité du sujet est suggérée dans le corpus levinassien elle aussi dès les premiers textes : nous la rencontrons dans les descriptions de ce qui ne peut qu'« arriver » au sujet, comme l'amour, par exemple, qui « n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse³⁵ » ; ou la mort, qui nous fait subir l'expérience d'un inconnu absolu, une altérité radicale face à laquelle nous « ne pouvons plus pouvoir³⁶ ». Avec l'introduction de l'Idée de l'Infini³⁷ qui a été « mise en moi », comme ce qui ne vient nullement de moi, excédant ce que je ne pourrais jamais être capable de penser, la passivité du sujet indique son ouverture à *l'extériorité absolue*.

C'est cette même relation à l'extériorité que nous retrouvons dans les descriptions de la subjectivation par la substitution. Touché par autrui, le moi se découvre responsable de l'autre, sans possibilité de se raviser et sans intention ou engagement préalable. Saisi au plus profond de soi par l'appel d'autrui, le moi « otage » et « obsédé » indique la relation

³³ « Chacun de nous est coupable devant tous, pour tous et pour tout, et moi plus que les autres » Dostoïevski : *Frères Karamazov*.

³⁴ Cf. AE, p. 152 note en bas de page : « La substitution opérant dans les entrailles du soi, déchirant son intériorité, déphasant son identité » ; AE, p. x : « apercevoir dans la substantialité du sujet, dans le dur noyau de l' "unique" en moi, dans mon identité dépareillée, la substitution à autrui ; penser cette abnégation, d'avant le vouloir, comme une exposition, sans merci, au traumatisme de la transcendance [...] » ; AE, p. 18 : « Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure – passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mis en cause, dans l'otage, de l'identité se substituant aux autres : Soi – défection ou défaite de l'identité du Moi. »

³⁵ TA, p.82 : « L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit et nous blesse et cependant le *je* survit en lui. »

³⁶ *Ibid.*, p. 62 sq.

³⁷ Avant de devenir le mot clef de *Totalité et Infini*, les réflexions sur l'idée de l'Infini furent introduites dans l'article « La Philosophie et l'Idée de l'Infini », *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 3 juillet-septembre, 1957 ; pp. 241-253. Rééd. in EDH, pp. 165-178.

à une extériorité qui me touche antérieurement à toute activité de ma part. Déjà les descriptions de la sensibilité évoquent l'immédiateté de cette venue d'autrui dans la proximité: ne me donnant aucun répit pour *me* saisir dans la réflexion, l'obsession, précise Levinas, « n'est pas conscience³⁸ ». L'autre me touche dans sa singularité, c'est-à-dire sans identification préalable de ma part. Ainsi l'immédiateté de la proximité défait la représentation.

La passivité du sujet dans la relation de proximité comporte donc une inversion à la fois de la connaissance et de la position du sujet dans l'être. Ce qui confère avant tout sa nouveauté à la pensée levinassienne de la passivité, c'est cette extériorité absolue qui *déplace le Moi de sa position de commencement*. La passivité dans le sens levinassien indique *l'antériorité* de l'appel qui nous vient de l'Autre : dans la proximité, le Moi se découvre *déjà marqué* par un appel qui le précède infiniment, qui, avant toute prise de conscience comme Moi, lui vient d'un « temps immémorial », comme Levinas aime de le répéter. L'appel de l'autre s'avère événement primordial, originaire dans la vie humaine. C'est par la sensibilité à cet appel que le sujet devient *soi par un Autre*.

Dans les textes levinassiens, nous sommes donc confrontés à un sujet dont l'identité est défaite : en se vidant du soi dans la substitution, le moi est « à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être³⁹ ». La défaite de l'identité du Moi – qui peut, dit Levinas, à la rigueur « se dire événement du Soi-même⁴⁰ » – arrive d'en deçà du sujet comme la condition de possibilité de sa constitution. Par le pour-l'autre de la substitution s'introduit une *hétéronomie* qui fait dépasser les limites de l'identité du Moi : responsable, la subjectivité est constituée comme « l'autre dans le même⁴¹ », constamment habité par l'autre que soi. Dans la pensée levinassienne, loin d'aliéner le sujet, l'altérité qui le déchire l'individualise comme l'unique, le seul qui peut répondre : « non aliénation [...] parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la responsabilité, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné⁴². » L'effraction de l'autre

³⁸ AE, p. 110.

³⁹ AE, p. 140 : « Dans l'obsession [...] le] sujet est à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être [...] sans fondement ».

⁴⁰ Cf. AE, p. 149, note 20 : « la défaite de l'identité du Moi – ce qui peut, à la rigueur, se dire événement du Soi-même – précède tout événement subi ou mené par un sujet. »

⁴¹ AE, p. 141.

⁴² AE, p. 146 : « Non aliénation cependant –parce que l'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné. *Par* l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation : inspiré. Inspiration qui est le psychisme. Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans

m'ouvre l'étendue de l'infini, me fait sortir de moi-même et m'élargit au-delà de toutes mes capacités. Ainsi, dans la responsabilité, je suis singularisé dans mon unicité de moi. Mon identité la plus profonde désormais, c'est cette singularité de répondant dans la relation à l'altérité absolue d'autrui. C'est ainsi que Levinas peut soutenir que : « [m]algré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même [...] le fait même de se retrouver en se perdant⁴³. »

La substitution telle que la décrit Levinas, indique la possibilité d'une responsabilité sans mesure dans la socialité, une responsabilité infinie : par la substitution, l'enfermement en ce que Levinas appelle « l'être » est brisé et percé de l'intérieur. Le Moi touché par la proximité de l'autre n'est pourtant pas forcé de répondre : il n'est pas question ici d'un rapport de cause à effet. Le Moi « est au carrefour⁴⁴ » ; à chaque instant il pourrait basculer vers l'une ou l'autre possibilité de l'être-pour-soi ou de l'être-pour-l'autre. Quelle que soit la position du Moi, *la possibilité même de la substitution* désigne la subjectivation du sujet, *le secret de la personne*. Les réflexions sur la passivité font voir une fois de plus que l'ordonnance à la responsabilité telle que la décrit Levinas, dépasse le plan d'une philosophie de la morale ou des prescriptions d'un devoir-faire. Car la responsabilité infinie, la substitution pour autrui – cela n'a rien de naturel, c'est contre-nature, ou autrement dit ; c'est *autre que l'être*. Levinas le souligne ; « [c]e n'est pas seulement que le moi serait un être doué de certaines qualités, dites morales, qu'il porterait comme une substance porte des attributs ou qu'elle revêt comme des accidents dans son devenir ; c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être⁴⁵ ». Avant nos qualités morales, il s'agit de notre

le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau. »

⁴³ AE, p. 14 : « Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* – accusatif ne dérivant d'aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant. »

⁴⁴ AE, p. 154, note 24 : « Même si le Moi n'était que reflet faisant illusion et se contentant de faux-semblants – il aurait une signification propre précisément en tant que cette possibilité de quitter l'ordre objectif et universel pour s'en tenir à soi. Quitter l'ordre objectif peut se faire tout autant vers la responsabilité par delà la liberté que vers la liberté, sans responsabilité, du jeu. Le Moi est au carrefour. »

⁴⁵ AE, p. 149 : « Ce n'est pas seulement que le moi serait un être doué de certaines qualités, dites morales, qu'il porterait comme une substance porte des attributs ou qu'elle revêt comme des accidents dans son devenir ; c'est son unicité exceptionnelle dans la passivité ou la Passion de Soi, qui est cet événement incessant de sujétion à tout, de substitution, le fait, pour l'être, de se dé-prendre, de se vider de son être, de se mettre "à l'envers", et, si on peut dire, le fait "autrement qu'être" [...] . La substitution n'est pas un acte, elle est une passivité inconvertible en acte, l'en deçà de l'alternative acte-passivité ».

émergence en tant qu'êtres humains, pure possibilité « *malgré nous* ». Il s'agit de repenser la subjectivité et la constitution du sujet en y cherchant les conditions de possibilité – et la compréhension même – de *l'humanité de l'humain*. Concluons par quelques perspectives levinassiennes sur cette humanité où – *malgré tout* – la transcendance de la *bonté* perce l'immanence du monde où nous vivons.

CONCLUSION : L'HUMANITÉ DE L'HUMAIN

Qu'est-ce qui est au delà de l'être ? C'est *le Bien*. Levinas se réclame explicitement de cette maxime platonicienne comme l'énoncé d'une transcendance absolue. Le Bien est au delà de l'être car le Bien l'est sans condition, il n'est pas relatif au besoin du monde. Partant, il est *hors monde* exactement – le bien, insiste Levinas, « est Bien en soi et non pas par rapport au besoin auquel il manque⁴⁶. » Irréductible, le Bien n'est pas de l'ordre de la connaissance, il est de l'ordre des relations entre les hommes – il s'agit, dit Levinas, « d'un ordre où la notion même du Bien prend seulement un sens. Il s'agit de la société⁴⁷. »

Dans la fraternité humaine, le Bien surgit dans la possibilité même du dépassement de soi pour autrui, dépassement « malgré moi » comme à mon insu : la relation avec Autrui « me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche⁴⁸ ». Le moi de la jouissance, centré dans son existence indépendante, s'affirme dans son identité d'unique dans cette sortie de soi : la subjectivation telle que l'explique Levinas, produit ainsi un moi finalement défini par la bonté : Le moi « que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite – se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider [...]. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel

⁴⁶ TI, p. 105 : « la métaphysique grecque conçoit le Bien comme séparé de la totalité de l'essence et, par là, entrevoit-elle [...] une structure telle que la totalité puisse admettre un au-delà. Le Bien est Bien *en soi* et non pas par rapport au besoin auquel il manque. [...] C'est par là précisément qu'il est au-delà de l'être. »

⁴⁷ TI, p. 106: « En réalité, il s'agit d'un ordre où la notion même du Bien prend seulement un sens. Il s'agit de la société. »

⁴⁸ « La trace de l'Autre » (1963) in DEH, p. 193 : La relation avec Autrui me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. Le Désir d'Autrui est-il un appétit ou une générosité ? Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant en quelque manière de nouvelles faims. Le Désir se révèle bonté. »

débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi⁴⁹. » Il ne s'agit donc pas ici d'une quelconque essence ou nature humaine, mais d'une *possibilité* dans l'univers ; il s'agit d'un événement – Levinas le nomme « l'événement éthique » – un événement qui se passe précisément comme « pur éventualité ». Et c'est dans cet événement que « à proprement parler, l'humain commence⁵⁰ ».

La Bonté, proclame donc Levinas, est « la transcendance même », et la transcendance « est transcendance d'un moi⁵¹ » – mais, faudrait-il ajouter, un moi toujours déjà défini du dehors⁵², déjà façonné par l'altérité. Car si c'est bien par le sujet que se produit la rupture où se transcende l'être, c'est la proximité d'autrui, s'imposant à la fois dans la vulnérabilité de sa misère et dans l'absolu de son altérité, qui arrache le sujet hors de soi et hors des modalités de l'être⁵³. Levinas le souligne toujours : la responsabilité absolument illimitée de la relation de proximité – relation qui prend donc les traits mêmes de l'Infini de la transcendance – la responsabilité ainsi entendue ne peut être rapportée à une activité, une intention ou une initiative émanant du moi. C'est ce qui est élaboré dans les descriptions de la passivité. La bonté du Bien *est* passivité, propose Levinas.

Pourtant, la réponse à l'appel à la bonté, quoique ne prenant nullement source dans la volonté du sujet, serait-elle possible sans supposer une résonance, une connivence avec le bien au plus profond de la personne ? L'obéissance au Bien est conçue comme constitutive de l'homme, et la possibilité de la substitution comme toujours déjà inscrite

⁴⁹ TI, p. 274 : « Le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite – se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider. On appelle cela bonté. La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi. »

⁵⁰ EN, p. 9-10 : « Et voici qui surgit, dans la vie vécue par l'humain – et c'est là que, à proprement parler, l'humain commence, pur éventualité, mais d'emblée éventualité pure et sainte –, de se-vouer-à-l'autre. Dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui ; une responsabilité pour autrui. Autrement qu'être ! C'est cette rupture de l'indifférence – de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante –, la possibilité de l'un-pour-l'autre, qui est l'événement éthique. [...] l'en-soi de l'être persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice, dans la perspective de la sainteté. »

⁵¹ TI, p. 341.

⁵² Cf. AE, p. 135 : « L'ipséité est non pas un point abstrait, centre d'une rotation, identifiable à partir de la trajectoire tracée par ce mouvement de la conscience, mais un point d'ores et déjà identifié du dehors ».

⁵³ AE, p. 21-22 : « Est irréductible à l'essence de l'être, la substitution de la responsabilité – la signification ou l'un-pour-l'autre, ou la dé-faction du Moi au delà de toute défaite, au rebours du *conatus*, ou la bonté. En elle, s'impose autrui tout autrement que la réalité du réel : il s'impose parce qu'il est autre, parce que cette altérité m'incombe de toute une charge d'indigence et de faiblesse. »

au cœur du sujet: l'obligation à la responsabilité, soutient Levinas, « situe une "intériorité" précédant liberté et non-liberté [...] obédience à une valeur unique sans anti-valeur, à laquelle il est impossible d'échapper, mais qui, "apparentée" au sujet, n'est ni choisie ni non-choisie et où le sujet est élu gardant la trace de l'élection⁵⁴. » L'intériorité la plus intime de la personne sera peut-être cette *trace* de l'appel de l'élection inscrite en elle – trace qui peut se penser comme trace de Dieu au plus profond de la subjectivité.

* * *

SIGLES D'ŒUVRES CITÉS D'EMMANUEL LEVINAS :

- TA : *Le temps et l'Autre* (1947), Paris : PUF / Fata Morgana, 1979 ; 3e éd. 1989.
EDH : *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1949 ; 2e éd. 1967 / 1988.
TI : *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1961 ; Paris: Kluwer, Le Livre de Poche, 1990.
HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Fata Morgana 1972 ; Livre de Poche, 1990.
AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, 1974.
EI : *Éthique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris : Fayard, 1982 ; Livre de Poche, 1990.
EN : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 1991.

⁵⁴ « C'est par le Bien que l'obligation à la responsabilité irrésiliable, irréversible, irrécusable, mais ne remontant pas à un choix [...], mais situe une "intériorité" précédant liberté et non-liberté, hors la bipolarité axiologique obédience à une valeur unique sans anti-valeur, à laquelle il est impossible d'échapper, mais qui, "apparentée" au sujet, n'est ni choisie ni non-choisie et où le sujet est élu gardant la trace de l'élection. » (« Humanisme et an-archie » (1968), in HAH; p. 87)