

L'humanisme du visage d'Emmanuel Lévinas

1. LA CRISE DE LA PENSÉE OCCIDENTALE: L'ÉCHEC DE L'ONTOLOGIE ET DE LA POLITIQUE

Emmanuel Lévinas naquit en Lituanie au sein d'une famille juive bourgeoise. D'où le fait que la matrice première et fondamentale de sa pensée est la tradition juive: l'apprentissage de l'hébreu et la lecture de la Torah, comprise depuis le Talmud. Voici, comme l'affirme le philosophe lui-même, le fond préphilosophique de sa pensée; l'humus de ses préoccupations et réflexions sur l'être humain¹.

En plus de cette tradition, il reçoit depuis sa plus tendre enfance l'influence d'un des versants de la pensée européenne: la langue et la culture russes, en particulier à travers les grands écrivains du XIX^e: Dostoïevski, Tolstoï, Gogol et Pouchkine. Le jeune Lituanien continue à approfondir les mêmes thèmes, qui se résument en un seul: la condition humaine. Vu cette préoccupation et cet intérêt, rien d'étonnant à ce que Lévinas ait décidé d'étudier la philosophie. Pour cela il se tourna vers l'Europe occidentale, plus précisément vers la France et Strasbourg, ville française la plus proche de sa Lituanie natale, de son Europe orientale (cf. POIRIE, F., *Emmanuel Lévinas*, p. 69). Il y entre en contact avec la philosophie française, spécialement le bergsonisme, et lit Husserl, ce qui le conduira en Allemagne, à la recherche de nouveaux horizons (cf. LEVINAS, E., *EI*, pp. 30-31).

Il fit connaissance dans ce pays d'un Husserl sur le point de se retirer, et d'un Heidegger jeune et créatif. L'empreinte que laissèrent chacun des deux philosophes dans sa pensée est indéniable: la phénoménologie est une autre des racines profondes et vitales de sa pensée. La phénoménologie comme une attitude, comme une invitation à penser, à s'approcher des choses concrètes sans préjugés et avec une ouverture d'esprit non chaotique, c'est-à-dire avec des critères². Il faut ajouter à cela que, très tôt, sa lecture d'Husserl se fait à travers l'interprétation heideggérienne de la phénoménologie (cf. LEVINAS, E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1978, pp. 12-13). Lévinas doit au philosophe de l'oubli de l'être bon nombre des thèmes et éléments de sa pensée: la différence ontologique et la verbalité de l'être, l'accès anthropologique à l'ontologie, l'étude de l'affectivité et des états d'âme, entre autres. Cependant, ces aspects sont profondément transformés par Lévinas, qui accusera Heidegger d'arriver à oublier l'autre et qui finira par rompre avec lui, en le considérant comme l'ultime étape de la philosophie occidentale: «Et, encore aujourd'hui je me dis que Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal. Mais Hitler, lui-même, se retrouvera dans Nietzsche...» (POIRIE, F., 1987, p. 84)³.

¹ Lévinas considère que toute philosophie naît d'expériences pré-philosophiques. Cf. LEVINAS, E., *EI*, p. 19.

² Lévinas se réjouit que la phénoménologie offre un guide au philosophe, qui peut ainsi aller plus loin que le domaine des émotions cahotiques. Cf. LEVINAS, E., *EI*, pp. 30-33.

³ De là on suit sa rupture avec Heidegger: «Pertanto, mentre inizialmente si intravede una certa integrazione tra le sue tesi e quelle di Heidegger, in un secondo momento avviene una

À la fin des années 20, de nouveau en France, il commence à publier son oeuvre et le fait en prenant comme référence la philosophie de Husserl et de Heidegger, mais en montrant son insatisfaction devant de telles positions philosophiques. Dans ses premiers écrits apparaissent des notes discordantes et des éléments de séparation par rapport à la philosophie occidentale qui, avec le temps, deviendront plus marquées. Son accusation envers ce mode de pensée né à Jonia, et qui est le signe définissant de l'Occident, c'est qu'elle est une philosophie de l'identité, de la mêmeté, qui non seulement ne laisse aucune place à l'altérité, mais aussi y est allergique (cf. LEVINAS, E., *IT*, p. 310).

Le moi, par son identité et *ipséité*, laisse l'autre en dehors, rejette «la barbarie sauvage de l'altérité» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 48). Le Même, l'être, exclut l'Autre, qui en se manifestant comme être perd son altérité. Voilà la base de la philosophie occidentale: «Depuis son enfance, la philosophie a été terrorisée par l'Autre qui reste Autre, elle a souffert d'une allergie insurmontable. C'est pourquoi il s'agit essentiellement d'une philosophie de l'être: la compréhension de l'être est son dernier mot, et la structure fondamentale de l'homme. Pour cette même raison, elle devient une philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, pp. 49-50)⁴.

Cette compréhension a conduit à un épisode particulièrement dramatique du point de vue humain, puisque l'apogée de la philosophie de l'identité et du logos a donné lieu, selon Lévinas, à la vague d'antisémitisme vécue dans l'Europe de la fin des années 30, et spécialement dans l'Allemagne nazie. Cette explosion de racisme et de haine signifia pour le philosophe juif l'expression de la rupture patente entre les deux traditions qu'il avait faites siennes: l'euro-péenne et l'hébreu. Ou plus concrètement, l'échec de la culture et de la philosophie occidentale, de son humanisme, du triomphateur, du retour à la patrie, de l'attachement à la terre (cf. LEVINAS, E., *DL*, pp. 361-362). D'où sa critique de la philosophie occidentale comme ontologie ou pensée de l'être qui n'admet pas la différence, et ne tolère ni ce qui est autre, ni l'Autre. Face à cette conception philosophique qui s'est montrée inhumaine et dégradante, Lévinas propose de donner sa place à ce qui a été exclu: l'humanisme de l'autre. Le penseur juif considère, au vu des événements historiques, qu'il est nécessaire et urgent de critiquer cette philosophie occidentale, pensée de la totalité ontologique qui se traduit politiquement en totalitarisme (cf. LEVINAS, E., *EI*, p. 74)⁵.

Pour Lévinas, cette façon de penser qui n'a pas résolu correctement la relation entre l'identité et l'altérité, a donné lieu à une certaine compréhension de la politique, qui est la grande réussite de la Grèce, mais qui à son tour a généré violence et guerres, ce qui démontre que son talon

clamorosa rottura, non condividendone il modo di far filosofia e di intendere i rapporti umani. In fondo egli vede nel filosofo tedesco l'ultimo epigono della filosofia occidentale, filosofia dell'essere, di violenza e di sopraffazione»; CANONICO, M. F., 2003, p. 124.

⁴ Le texte continue en disant que cette philosophie est une conscience qui, comme Ulysse, ses aventures terminées, revient chez lui.

⁵ Lorsqu'il affirme cela, Lévinas pense en particulier à la philosophie d'Heidegger et au nazisme. Cf. LEVINAS, E., *DL*, pp. 299-303, et "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Cognac, 1994, pp. 27-41.

d'Achille est dans sa compréhension imparfaite du sens de l'humain⁶. L'humanisme européen est un humanisme insuffisant qui a provoqué la mort de l'homme, de façon non seulement théorique et méthodologique, mais encore concrète et historique: «Cette histoire d'une paix, d'une liberté et d'un bien-être promis à partir d'une lumière qu'un savoir universel projetait sur le monde et sur la société humaine –et jusque sur les messages religieux qui se cherchaient justification dans les vérités du savoir– cette histoire ne se reconnaît pas dans ses millénaires de luttes fratricides, politiques et sanglantes, d'impérialisme, de mépris humain et d'exploitation, jusque dans notre siècle des guerres mondiales, des génocides de l'holocauste et du terrorisme; du chômage et de la misère continue du Tiers Monde; des impitoyables doctrines et des cruautés du fascisme et du national-socialisme et jusque dans le suprême paradoxe où la défense de l'homme et de ses droits s'invertit en stalinisme» (LEVINAS, E., *AT*, p. 139).

Le penseur lituanien accepte la conception grecque de la politique comme hautement valable, et malgré sa critique de la «sagesse des nations» (LEVINAS, E., *DE*, p. 99), il affirme que la dimension institutionnelle est indispensable pour que, dans la pratique ou dans la vie quotidienne, l'être humain soit respecté et que sa dignité puisse être sauvegardée: «Il y a une certaine mesure de violence nécessaire à partir de la justice, mais si on parle de justice il faut tenir compte des juges, il faut accepter des institutions comme l'État: vivre dans un monde de citoyens et pas seulement dans l'ordre du «face à face». Dans le cas contraire cependant, à partir de la relation avec le Visage, ou le Moi avec l'Autre, c'est alors que l'on peut parler de la légitimité de l'État et non de sa non légitimité. Un État dans lequel la relation interpersonnelle est impossible, dans lequel cette relation est dirigée par avance par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc une limite à l'État» (FORNET, R.; GOMEZ, A., 1985, p. 63).

La constitution de l'État est, selon Lévinas, la solution politique au problème de la violence et de la tyrannie, avec le raisonnement suivant: si la liberté intérieure ou de pensée n'est pas une garantie suffisante contre la tyrannie, il est possible d'y arriver par le biais d'un ordre extérieur raisonnable, moulé sur des institutions, et qui soit mis par écrit lors de la création d'un État. La loi régule la cité, et son respect ou non-respect se sanctionne grâce à des organismes compétents désignés à cet effet. La liberté comme obéissance à la loi a pour garants l'universalité de la maxime et l'existence extérieure de la loi, sans subjectivismes ni sentimentalismes. L'instauration de l'État juste est la façon de surmonter les obstacles qui menacent la réalisation ou la mise en pratique de la liberté. Cela signifie que la solution politique garantirait la liberté par un mandat extérieur, impersonnel et écrit.

Lévinas pour sa part ne néglige pas cette solution politique, puisque l'option qui met toutes les espérances de vaincre l'oppression politique dans la résistance individuelle, est pour lui illusoire, mais il ne croit pas que cette solution soit la panacée de tous les maux⁷. Les institutions politiques sont

⁶ Pour Lévinas, l'humanisme européen est l'histoire des vainqueurs, et elle est incapable de donner un sens aux vaincus. Cf. LEVINAS, E., *DL*, p. 392.

⁷ Comme le souligne Jandin, Lévinas cherche à penser «autrement» que la politique, il veut penser an-archiquement. C'est pourquoi il fait une dure critique de la conception

indispensables pour éviter la tyrannie, mais il faut aller au-delà, car, par la violence, le politique oblige les individus à faire partie de l'ordre universel, ou bien présuppose chez les individus une disposition préalable favorable à la société et à la paix. L'institution, qui est née de la volonté libre, s'en distancie, et finalement la liberté ne se reconnaît plus dans cet ordre rationnel: «Les garanties que la liberté a prises contre sa propre décadence, elle les ressent comme une autre tyrannie» (LEVINAS, E., *LC*, p. 35). La liberté peut se distancier et cesser de se reconnaître dans son produit raisonnable.

Pour que l'État ou ordre raisonnable soit condition de la liberté, il faut que les êtres humains soient conduits vers lui sans être objets de violence, grâce à un discours antérieur au discours. C'est là qu'apparaît le véritable sens de la violence, puisque la violence la plus radicale qu'on puisse commettre est d'ignorer l'autre, agir comme s'il n'existait pas, comme si le moi était seul au monde. C'est le sens de la guerre: le défaut de reconnaissance de la liberté de l'autre que l'on traite comme une matière malléable et qui, ainsi, ne se verra jamais comme liberté mais comme peur, comme objet, puisque la guerre est simplement «la tentative que fait l'une [des libertés] de dominer l'autre, par surprise, par embuscade» (LEVINAS, E., *LC*, p. 38).

Vu sous cet angle, il n'y a pas d'autre issue: guerre ou violence, philosophie terroriste pour que l'un s'impose à l'autre, même dans le cas où celui qui gagne veut seulement instaurer un ordre raisonnable qui rende la liberté possible. Ce sont ces conséquences qui portent Lévinas à dire que la civilisation qui a donné lieu à cela est en réalité une barbarie. Elle est inhumaine et elle l'est parce qu'elle n'a pas su croître autour d'une conception adéquate de la raison, son envergure et ses limites, et de l'être humain, sa dignité et sa faiblesse: «Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare» (Lévinas, E., *DE*, p. 116).

Pour Lévinas, la véritable opposition à cette violence n'est ni une action, ni une revendication ou l'exercice d'une force, mais une résistance éthique: devant l'assassinat se dresse le mandat de l'impuissance du moi, de ne pas pouvoir pouvoir tuer⁸. L'apparition de l'autre est toujours à l'impératif, parce que c'est le surgissement de ce qui est doté de sens en soi-même: expression. La présence de l'autre signifie que le moi renonce à la violence pour former une société avec l'autre, en acceptant l'altérité absolue de cet autre. L'autre n'est pas celui qui s'oppose au moi par sa résistance, mais celui qui résiste par son opposition, par son altérité, par son être autre, qui est antérieur à la liberté du moi. Mais cette opposition n'est pas hostilité, ce

occidentale de l'État, vue comme le Léviathan. Pour Lévinas, la pensée occidentale a lié la philosophie et la politique en les pensant dans l'optique du fondement ou de la fondation, lorsque, en réalité, l'État est une traduction-trahison de l'éthique. Le philosophe hébreu oppose à cela l'idée de sionisme ou messianisme. Cf. JANDIN, P.-P., 1993, pp. 155-176.

⁸ «La violence ne s'exerce que contre un être aussi accessible que capable d'échapper à toute soumission. Sans cette vivante contradiction dans l'être qui subit la violence, le déploiement de la force violente se réduirait à un travail» (TEI 198; TI, 223). Ainsi, la guerre hobbesienne de chacun contre tous présuppose la paix manifestée dans le commandement «Tu ne tueras point». La guerre autant que la paix sont possibles par rapport à des êtres «structurés de manières différentes des parties d'une totalité» (TEI 197, TI 222)»; LLEWELYN, J., 1999, p. 192.

n'est pas l'opposition d'une force, c'est une opposition pacifique, qui ne devient violente qu'au moment où le moi ignore cette opposition, au moment où il évite de regarder l'autre en face.

C'est pour cela que Lévinas tombe sur une question clé: sans une reconnaissance préalable du sens de l'humain, sans une affirmation première et primaire de l'altérité radicale, la politique n'est pas possible: «Ce qui reste hors de considération, dans cette éventualité c'est qu'il faut une *orientation* qui l'amène à préférer la parole à la guerre» (LEVINAS, E., *HAH*, p. 44)⁹. L'éthique, la reconnaissance de l'autre, est préalable à la culture: elle est anarchique. C'est cette expérience primaire de l'être, qui se manifeste de façon gratuite comme un don, dans le visage, dans la situation où l'on est face-à-face avec l'autre, qu'il faut prendre comme point de départ pour atteindre une nouvelle définition de l'être humain. La philosophie lévinassienne est, en ce sens, une compréhension de l'être humain qui s'oppose à l'anthropologie «occidentale», dont la vision de l'homme est condensée par le Lituanien dans l'image d'Ulysse, héros grec et européen par excellence.

La rupture entre les deux traditions se reflète dans la mise en opposition de leurs deux figures les plus emblématiques: Ulysse et Abraham (cf. Lévinas, E., *DL*, p. 24)¹⁰. Le héros grec est le triomphateur qui, à la suite d'un long et difficile voyage, retourne chez lui, dans sa patrie: son voyage a été un retour au même point, au lieu de son départ, auquel il appartient et où il aspire à revenir. Le patriarche juif est l'homme qui, sur la promesse d'un Autre, abandonne sa patrie et sa maison pour ne plus y revenir, et qui se dirige vers une terre inconnue et étrangère.

Lévinas voit dans la figure d'Ulysse le logocentrisme propre à la culture grecque: «Le héros du logos grec (et de la Phénoménologie de l'Esprit hégélienne), de la conceptualité totalisante et autonome, est, sans doute, Ulysse dont le projet n'est autre que le "nostos", le retour à Ithaque, le retour à son lieu d'origine, la conversion de l'Esprit à soi-même après une sortie de soi qui se vit comme aventure, comme expérience ou comme aliénation, mais qui ne remet en aucun cas en question la sécurité économique ou le retour au bercail. La figure de l'attitude juive serait celle d'Abraham: face au calcul de l'homme aux mille ruses, la folie eschatologique et prophétique de celui qui sort de lui-même, non pour l'enrichissement de son identité économique, mais pour aller vers une terre promise inconnue» (PEÑALVER, P., 1980, p. 166). Ulysse est l'homme qui accomplit le commandement de Delphes «connais-toi toi-même» en se dirigeant vers lui-même; Abraham est l'homme qui écoute l'appel de l'autre

⁹ C'est la seule chose qui peut arrêter la violence qui alimente le bon fonctionnement du système et laisse de côté ce qu'elle considère comme déchets, sur son chemin cadavres, et à son ombre, les asiles et les hospices. Cf. PINTOR-RAMOS, A., 1994, p. 34.

¹⁰ Pour Lévinas la différence entre la Grèce et la tradition hébreu n'est pas que dans la sémantique, mais aussi dans la distinction entre deux aventures de l'esprit également nécessaires: l'hébreu est une lecture basée sur le passé, dans la transmission d'une tradition qui se renouvelle et se retrouve constamment dans la nouveauté; la grecque consiste en une lecture qui prétend atteindre la clarté. Les deux aventures sont inséparables. Cf. LEVINAS, E., *TI*, pp. 46-47.

et se rencontre lui-même dans le visage de ceux qui l'accueillent dans son long voyage sans retour (cf. CHALIER, C., 1984, p. 91)¹¹.

Alors, la philosophie occidentale née en Grèce, selon Lévinas, a crû autour d'une raison qui est unificatrice et identificatrice, qui a prétendu former ou donner lieu à une civilisation rationnelle, dans laquelle s'impose l'ordre qui garantit la paix et la justice. Pour Lévinas cette construction rationnelle de la politique et de l'Etat a engendré une grande anomalie: les monstres de la raison, belles constructions, harmoniques, impollués qui fonctionnent efficacement, mais qui, comme déjà jugea Marcel, manquent de cœur, sont un pur mécanisme qui a perdu son ressort vital¹². Ce monde ordonné et rationnel fonctionne et c'est cela qui est terrible: son fonctionnement a donné naissance à une fonctionnalisation de tout ce qui le touche. L'ordre avec lequel on prétendait garantir les droits humains et la paix est inhumain, dégradant, asphyxiant, puisqu'il ne laisse pas lieu pour le véritablement humain. Le plus terrible c'est que la dégradation qu'il produit n'est pas le résultat d'une faille, mais de son fonctionnement efficace et correct: «il y a des cruautés qui sont terribles précisément, parce qu'elles proviennent de la nécessité de l'Ordre raisonnable» (LEVINAS, E., *LC*, p. 22).

La rationalité dominante est fonctionnelle, ou selon l'expression des philosophes de l'Ecole de Frankfurt, instrumentale. C'est une rationalité de moyens qui oublie les fins ou qui n'est pas capable de traiter avec les fins dans la mesure où elles sont des fins. C'est une raison instrumentale parce qu'elle sait comment faire les choses, mais non pas quelles choses faire: les fins lui sont imposées du dehors. Or, un tel acharnement pour faire, pour assembler la réalité existante dans un tableau préfabriqué et qui ne la prend pas en compte provoque des dommages et des lésions à la réalité. Ces violations deviennent patentes dans la douleur, dans les larmes des êtres humains qui sont «forcés», «intégrés» ou «sacrifiés», mais cette douleur n'est pas visible au système, à l'ordre raisonnable, mais à l'être humain: «il faut, dans une telle situation, des consciences individuelles, seules capables de voir ces violences qui découlent du bon fonctionnement de la Raison elle-même»(LEVINAS, E., *LC*, p. 80).

Devant cette situation d'inhumanité, l'europpéen se sent mécontent et désorienté: «La conscience de l'europpéen n'est pas en paix dans la modernité...Mauvaise conscience à la fin de millénaires de la Raison glorieuse, de la raison triomphante du savoir; mais aussi, de millénaires de luttes politiques fratricides et sanglantes, de l'impérialisme déguisé en universalité, du mépris de l'humain, de l'exploitation et, en ce siècle, des deux guerres mondiales, de l'oppression des génocides, l'holocauste, le terrorisme, le sous-emploi et la misère toujours incessante du Tiers Monde» (LEVINAS, E., *EN*, p. 223).

Ces sociétés du bien-être, qui fonctionnent parfaitement grâce aux incroyables progrès de la technique, mettent en relief l'insuffisance de l'humanisme europpéen, qui a cru que la paix s'obtient par le truchement de la raison ou du dialogue entre des êtres saisis comme des simples individus

¹¹ Comme le patriarche juif, Lévinas eut «une vie marquée de façon décisive par l'expérience de la violence et de la persécution, de l'exil et du bannissement»; GONZALEZ R. ARNAIZ, G., 1987, p. 52.

¹² Cf. MARCEL, G., 1933, p. 124.

d'une espèce, établissant de la sorte une altérité formelle et réconciliable par assimilation, qui toujours est soumise au danger du pouvoir qui s'obtient grâce à la rhétorique, à la publicité, à la propagande et au mensonge (cf. LEVINAS, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», p. 81). Par contre, pour le penseur hébreu, l'unique possibilité de sortir de cette situation réside dans "une paix distincte de la simple unité du diverse dans la synthèse qui l'intègre; la paix comme relation avec l'autre dans son altérité absolue, comme reconnaissance de la personne dans l'individu" (Lévinas, E., *EN*, p. 226). La véritable paix est possible grâce à la rencontre de deux êtres qui ne se thématisent ni ne s'objectivent, mais qui se présentent face à face. C'est la distinction et la séparation radicale entre les deux qui permettent que surgisse le dialogue (cf. LEVINAS, E., «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», pp. 87-90).

L'éthique est antérieure à la politique, à la société, à l'organisation et c'est seulement sous l'égide de l'éthique et du poids de la responsabilité qu'il est possible d'éviter la déshumanisation.

2. UN NOUVEL HUMANISME: L'ETHIQUE COMME RESPECT DE L'AUTRE

La lecture des oeuvres de Lévinas permet de prendre en charge la façon dont il comprend cet humanisme occidental, qui pour lui s'exprime dans sa forme la plus achevée dans la philosophie kantienne. L'homme est un être personnel qui est une fin en soi et ne doit jamais être traité comme un moyen, ce que Lévinas accepte sans aucune objection. Le problème et point de rupture réside dans la définition de celui-ci par sa liberté comprise comme spontanéité et autonomie. De ce point de vue, l'homme est un être digne parce qu'il est agent, auteur d'actions libres dont il est responsable. L'homme est un être personnel dans la mesure où il est maître et seigneur de ses actions, et capable de répondre d'elles. S'il en est ainsi, pour Lévinas il faut abandonner la notion de personne: «La grandeur de l'antihumanisme moderne – vrai au-delà des raisons qu'il fournit – consiste à donner une place claire à la subjectivité d'otage en éliminant la notion de personne» (LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 218).

D'autre part, il y a un second élément de l'humanisme européen que Lévinas rejette absolument: l'idée de genre humain. Dans ce cas, le Lituanien prend comme cible de ses critiques la définition aristotélique de l'homme comme animal rationnel, et les conséquences qui pourraient dériver d'une telle compréhension: l'individu peut être assujéti au genre, puisque celui-ci est plus important. Cette situation devient évidente avec le système hégélien, et, plus concrètement et brutalement dans l'histoire du XX^e siècle, dans le nazisme et le stalinisme: «Le totalitarisme politique repose sur un totalitarisme ontologique. L'être serait un tout. Être où rien ne finit et où rien ne commence. Rien ne s'oppose à lui et personne ne le juge. Neutre anonyme, univers impersonnel, univers sans langage. Il ne peut plus parler, car comment garantir la valeur d'une phrase si ce n'est par une autre phrase que personne, cependant ne garantit?» (LEVINAS, E., *DL*, pp. 289-290).

Les hommes sont vus comme les éléments ou les pièces d'un système ou d'une machine qui fonctionne parfaitement, et qui peut réclamer, pour

continuer à fonctionner, le sacrifice de quelques individus au profit de la totalité. Face à une telle conception, Lévinas souligne que l'homme n'est pas un individu appartenant à un genre, car «lorsqu'il pense, l'être qui se situe dans la totalité n'est pas absorbé par celle-ci. Il existe comme référence à une totalité, mais il reste, en tant que moi, à sa place, séparé de la totalité» (LEVINAS, E., *EN*, p. 29).

L'image de l'être humain comme un être autonome qui est maître de ses oeuvres et responsable de ses actes s'est élevée depuis le coeur de l'Europe comme une ode à cet être doté d'une dignité spéciale; cependant, pour Lévinas, cette mélodie résonne trop comme un chant du cygne: «Il y a un quart de siècle, notre vie s'est interrompue, ainsi que celle, sans doute de l'histoire. Aucune mesure n'a contenu les choses démesurées» (LEVINAS, E., *Noms propres*, p. 178)¹³. L'ego renfermé en lui-même, monade sans fenêtres ni portes, finit par étrangler l'autre tout en lui refusant le droit d'exister, car pour vivre dans le meilleur des monde possibles et voir comment s'établit une harmonie universelle, l'égoïsme du moi ancré en lui-même est entré avec l'autre dans une relation dialectique d'exclusion.

Face à cela, Lévinas cherche une issue qui surpasse cet humanisme sur ses points les plus faibles: «Peut-être qu'en dernière instance le noyau de la pensée de Lévinas est un message dramatique et angoissé en faveur de la survie de l'homme. Le seul moyen d'en finir avec le chapelet de génocides dus à l'instauration du règne de la violence sur la terre, c'est de découvrir le caractère incomparable, irréductible et unique de chaque homme. Chaque sujet tombe irrémédiablement hors de tout système, introduit un désordre dans toute légalité généralisatrice, et celle-ci détruit le sens de l'humanité en réduisant les hommes à des pièces interchangeables dans un engrenage anonyme défini en général. La logique implacable de cela annule, par sa violence jusqu'à la mort, toute trace de l'autre, et il faut rompre cette histoire occidentale millénaire, qui est le règne absolu de l'ontologie» (PINTOR-RAMOS, A., 1994, p. 13).

La position philosophique et vitale de ce penseur juif se meut entre la mode parisienne de l'antihumanisme, dont il partage le diagnostic mais pas la solution, et le scepticisme ou l'épuisement présents dans d'autres positions culturelles de son époque. Le Lituanien essaie d'analyser philosophiquement la racine du problème, ce qui se trouve à l'origine de la situation actuelle, avec l'objectif de rendre sa dignité à l'homme, ainsi que la possibilité de vivre d'une façon différente sa relation avec les autres.

Pour Lévinas, la crise de l'humanisme telle que la présentent les antihumanistes est due à l'inefficacité ou inconsistance humaine: l'homme est un jouet de ses oeuvres; l'image de l'homme comme être privilégié, digne et capable de dominer le monde, est illusoire. On assiste à la ruine du mythe de l'homme comme fin en soi (cf. LEVINAS, E., *HAH*, p. 70). Devant ce certificat de décès, le penseur hébreu considère qu'on ne peut revenir à une philosophie de la substance, mais il juge nécessaire de sortir de ce climat: «Ne pas accepter que l'être soit *pour moi*, ce n'est pas refuser qu'il est en vue de l'homme, ce n'est pas abandonner l'humanisme, c'est ne pas séparer absolu et humanité. C'est seulement refuser que l'humanité de

¹³ À cause de cela Lévinas considère que «l'antihumanisme a raison dans la mesure où l'humanisme n'est pas suffisamment humain. De fait, seul l'humanisme de *l'autre homme* est humain»; LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 218.

l'homme réside dans sa position de Moi. L'homme par excellence – la source de l'humanité – c'est peut-être l'Autre» (LEVINAS, E., *LC*, p. 59). Il est possible de réhabiliter l'humanisme, mais pour cela il faut définir l'homme comme passivité originelle, antérieure à la liberté et à la conscience, et non comme activité ou pouvoir.

Cet humanisme met en doute la priorité du Même et de la représentation, et veut établir l'ouverture et la réception de l'Autre dans le Même, non comme accessoire ou accidentel, mais bien comme un élément constitutif du propre sujet: «Je est un autre» (LEVINAS, E., *HAH*, p. 88)¹⁴. La subjectivité du sujet est sa propre ouverture à l'altérité, à l'autre. Pour que cette ouverture soit une véritable transcendance, il faut que l'autre concerne le moi, mais en continuant d'être extérieur, et qu'il fasse, par sa propre existence, sortir le moi de soi-même. L'autre réussit cela parce qu'il se présente sans médiation et qu'il adresse un message au moi et l'élève à la responsabilité (cf. HAYAT, P., *AT*, pp. 12-13)¹⁵.

C'est, par conséquent, l'autre qui remet en question le moi et non le moi lui-même qui se remet en question: il doit répondre de son droit d'exister, de la place qu'il occupe, en excluant un autre. La propre ouverture du sujet comme réponse à l'appellation de l'autre est sa vulnérabilité, sa passivité radicale, qui est définie par Lévinas avec les termes de substitution, de responsabilité et d'expiation. Cette «culpabilité» parce que le fait d'exister c'est usurper la place d'un autre, c'est l'humain, qui réside dans la préoccupation pour l'autre. Les termes que Lévinas utilise pour définir ce sujet infiniment responsable sont progressivement plus exigeants, jusqu'à arriver à des affirmations comme celle-ci: «Cette manière d'être pour l'autre, c'est-à-dire, d'être responsable pour l'autre, c'est quelque chose de terrible car cela signifie que si l'autre fait quelque chose, c'est moi qui suis responsable. L'otage est celui que l'on trouve responsable de ce qu'il n'a pas fait. Celui qui est responsable de la faute d'autrui» (LEVINAS, E., *AT*, p. 115). À la fin, Lévinas identifie chaque homme au Messie, l'innocent qui se charge des fautes de tous (cf. LEVINAS, E., *DL*, p. 120)¹⁶.

Pour Lévinas, cette issue vers l'autre est le Désir ou la sociabilité, et ce n'est pas le fruit d'une nécessité ou d'une insatisfaction d'un être vis-à-vis de lui-même. Le moi est un être plein et indépendant, subsistant, hypostase, qui n'a pas besoin de l'autre comme complément ou objet de satisfaction: «Le désir de l'autre naît chez un être auquel rien ne manque, ou, plus exactement, il naît au-delà de ce qui pourrait lui manquer ou le satisfaire» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 57)¹⁷. La relation avec l'autre, qui vide le moi et le confronte à lui-même, n'est alors plus une allergie et devient constitutive de l'identité d'un être qui est un étranger sur cette terre, un être

¹⁴ Ce, «je est un autre», est un mot de Rimbaud, que Lévinas fait sien. Ce changement dans la notion de subjectivité signifie aussi une primauté de l'éthique, puisque «ce serait là une manière de subordonner la connaissance, l'objectivation à la rencontre d'autrui présupposée dans tout langage»; LEVINAS, E., *AT*, p. 108.

¹⁵ Lévinas insiste beaucoup sur le fait qu'il y a à la fois présence, intégration dans l'ordre du phénomène, et éloignement ou absence, préalable et propre à l'apparition de l'autre: empreinte.

¹⁶ La majorité de ceux qui étudient la pensée de Lévinas ont mis en valeur la nécessité de réhabiliter le moi, l'estime du moi. Cf. DE GREEF, J., 1994, pp. 58-59.

¹⁷ Pour Lévinas, l'environnement des besoins et des satisfactions à un lien avec le vivre, la jouissance et l'économie; pas avec l'éthique ou la relation avec l'autre.

qui est tourné vers les autres et ne peut être lui-même sans cette ouverture: «Personne ne peut rester en soi, l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême» (LEVINAS, E., *HAAH*, p. 97). La subjectivité est l'approche de l'homme vers l'homme, la non indifférence envers l'autre. De cette façon, Lévinas comprend le sujet non pas comme le pasteur de l'être, mais comme le gardien non seulement de son frère mais aussi de son prochain.

Dans cette ligne de réflexions, Lévinas propose ce qui s'est fait connaître comme «l'humanisme de l'autre», l'humanisme qui centre la dignité de l'homme sur sa vulnérabilité, dans la faiblesse qui apparaît sur le visage de l'autre, de tout autre être humain qui se présente devant le moi. Le véritable humanisme est celui qui commence par affirmer le droit de l'autre et non celui du moi, celui qui s'incline devant l'autre et lui cède la place, l'accueille et le respecte dans sa différence radicale.

Pour être capable d'un tel accueil, il est indispensable de redéfinir l'être humain et de trouver, sans la dégrader, l'altérité ontologique, l'altérité radicale. Cela est possible parce que le moi est, en soi-même, ouverture ou transcendance, et parce que l'autre se présente devant le moi de telle sorte qu'il maintient une présence absence, une transcendance immanente. La première affirmation s'articule dans les oeuvres de Lévinas autour de la compréhension de l'homme comme substance ou hypostase, qui rompt avec l'anonymat de l'être et se pose dans l'existence comme existant, mais qui en même temps s'ouvre au temps, au futur, à l'autre. Cette présence à soi-même qui l'enchaîne à son être et l'enferme, est aussi réelle que le désir (et non la nécessité) qui le mène à l'autre et naît de lui, de son intériorité.

Dans la pensée de Lévinas, cette compréhension de l'homme comme vulnérabilité et passivité est profondément liée à l'idée de créature. L'être humain est un être créé du néant, et reçoit comme don tout ce qu'il est, et donc il est ouverture ou exposition à l'autre: «Lévinas propose de comprendre comme exposition ou ouverture effective à l'autre homme, qui avant d'être mon camarade, est mon interlocuteur, ou mieux, mon interpellant, et, de cette façon, source ou *signifiance* de tout sens, et par conséquent capable de lui discuter sa primatie dans la question ontologique sur le sens de l'étant» (AYUSO, J. M., 1984, p. 63). Cette passivité a divers sens: «Passivité qui acquiert quatre dimensions fondamentales: passivité de celui qui, parallèlement au "sujet-oreille" prophétique, entend une voix qui ordonne et admet uniquement l'obéissance, paralysant toute initiative verbale; passivité du passé immémorial, horizon pré-originel et an-archique d'une temporalité irrécupérable qui sert d'arrière-plan au visage, et permet de récupérer, dans la discursivité phonotextuelle, la notion de création; passivité, en troisième lieu, de la patience, acceptation résignée de la "synthèse passive" du temps, d'un flux irréversible qui rapproche, sans espérance proustienne de retrouver le *temps perdu*, le vieillissement et la mort; passivité, enfin, de la souffrance, où la difficile écriture d' *Autrement qu'être* réussit à harmoniser le sens pathétique du servant biblique qui souffre, et l'expérience tragique de l'extermination antisémite, la subjectivité humaine se résolvant en vulnérabilité» (SUCASAS, J. A., 1994, pp. 224-225).

L'autre se fait présent devant le moi dans l'expérience du visage, du face à face, et devant cette présence irreprésentable de l'autre, le moi découvre sa

véritable identité comme être-pour-un-autre, comme ouverture à l'altérité et à la responsabilité sans limites, qui met en relief que «l'âme n'est pas une exigence d'immortalité mais une impossibilité d'assassiner» (LEVINAS, E., *DL*, p. 147). Devant l'autre, l'homme perd son pouvoir et se constitue comme tel en acceptant l'impératif, le commandement de ne pas tuer: «Seule la soumission à la Voix impérative rend possible la configuration d'une subjectivité libre et responsable; l'autonomie -c'est-à-dire l'identité et la dignité humaines- naît d'une matrice hétéronome. La subjectivité est *in nuce*, sujétion» (SUCASAS, J. A., 1994, p. 222). Le sujet humain est passivité qui reçoit la voix ou la parole que l'autre lui adresse et, en tant que tel, se présente comme être hétéronome, ce qui n'annule pas l'identité et l'autonomie humaine mais qui les fonde, donnant une origine à la réponse et au dialogue¹⁸.

Cette apparition de l'autre est liée à ce que Lévinas finit par appeler «phénoménologie du noumène», la présence ou intégration dans l'ordre du phénomène de ce qui est plus qu'une apparition, et qui en apparaissant maintient un éloignement ou une absence, ce qui évite son inclusion dans la totalité: l'empreinte ou l'infini (cf. LEVINAS, E., *EN*, p. 75). Lévinas présente cette présence de l'infini qui brise la totalité en ces termes: «On peut s'élever à partir de l'expérience de la totalité à une situation dans laquelle la totalité se brise, lorsque cette situation conditionne la totalité même. Une telle situation est le reflet de l'extériorité ou de la transcendance sur le visage de l'autre. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime avec le terme infini» (LEVINAS, E. *TI*, p. 51). Mais cela est seulement possible parce que la relation éthique ne se fait pas sur le plan des libertés, mais dans une autre dimension où il n'y a ni restriction ni violence: «C'est uniquement dans la relation du moi avec le visage de l'Autre, dans le l'un-pour-l'autre de la responsabilité, que l'on donne sens à tout le champ de l'existence humaine» (GONZALEZ R. ARNAIZ, G., 1987, p. 172).

À l'intérieur de la subjectivité, on trouve quelque chose dont l'origine ne peut être le moi, mais qui est reçu, et à cause de quoi la subjectivité cesse d'être activité pour devenir passivité, hospitalité (cf. LEVINAS, E., *TI*, p. 53). L'arrivée de ce qui vient du dehors perturbe le moi dans son être chez soi; cela le confronte à l'extériorité: «L'absolument Autre, c'est l'Autre... ni la possession, ni l'unité de nombre, ni l'unité du concept ne m'incorporent à l'autre. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre l'étranger; l'étranger qui perturbe le "chez nous". Mais l'étranger qui veut dire aussi homme» (LEVINAS, E., *TI*, p. 63). Ce n'est pas une relation de négativité, ni une relation que l'on puisse englober dans un système; c'est une relation avec une réalité infiniment distante, qui, cependant, constitue le moi.

Cette idée d'infini, cet au-delà qui convoque l'accueil de l'étranger, ne peut s'exprimer ni se penser à travers une expérience objective. Elle est antérieure à la connaissance, et à l'intentionnalité et au fondement de l'activité et de la théorie: «Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit» (LEVINAS, E., *TI*, p. 54). Toutefois, il est aussi possible de laisser l'être se manifester en

¹⁸ Sucasas met en relief la façon dont cette réception de la Voix (Révélation) est unie à l'herméneutique (Talmud) et à la réponse humaine, et c'est l'élément constitutif de l'identité du peuple juif. Cf. SUCASAS, J. A., 1994, p. 214.

respectant son altérité, c'est la métaphysique, ou plus proprement, l'éthique, qui rendent possible une nouvelle relation avec l'Autre: «L'engagement de ce livre s'oriente vers la perception dans le discours d'une relation non allergique avec l'altérité, à y percevoir le Désir, où le pouvoir, par essence assassin de l'Autre, arrive à être, face à l'Autre et "en dépit du bon sens", impossibilité d'assassinat, considération de l'Autre ou justice» (LEVINAS, E., *TI*, p. 71).

L'autre devient présent ou manifeste dans un contexte culturel à la lumière duquel il doit être interprété et compris, et il se présente aussi sans médiation: il vient vers nous, c'est un visage qui, dans sa nudité, parle (cf. LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 60)¹⁹. Le visage est indigence et misère, sa supplique est une exigence qui s'impose à la conscience, qui ne peut l'oublier ni l'ignorer: c'est un commandement qui rompt avec la coïncidence du moi avec soi-même, avec son repos tranquille en soi-même, et le fait devenir responsable (cf. LEVINAS, E., *La huella del otro*, pp. 62-63). C'est cela, l'éthique: la non indifférence face à l'autre, que l'on ne peut annuler, que l'on ne peut réduire au même, puisqu'il se présente comme une empreinte de l'Absent, qui maintient toujours sa transcendance: «Le visage est précisément l'unique ouverture dans laquelle la signifiante du Transcendant n'annule pas la Transcendance pour la faire entrer dans un ordre immanent» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 67).

Cette compréhension de l'homme retombe sur sa passivité originelle ou vulnérabilité comme ouverture à l'autre, comme capacité d'accueil de celui qui vient du dehors et qui dans son séjour continue d'être autre que moi. Lévinas appelle cela désir: «Le Désir de l'Autre qui procède d'un être déjà plein et indépendant, et qui ne désire rien pour lui. Besoin de celui qui n'a pas de besoins, il se reconnaît dans le besoin d'autre qu'est l'Autre [*Autru*], qui n'est ni mon ennemi (comme il l'est chez Hobbes et chez Hegel), ni mon complément, comme il est encore dans la *République* de Platon, qui se constitue parce que quelque chose manquerait à la substance de chaque individu» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 57).

Pour Lévinas, l'arrivée de ce qui vient de dehors, de l'autre, se manifeste dans le visage et se produit de façon an-archique, comme un don purement gratuit, qui enseigne à l'homme qui il est réellement, puisqu'il l'élève à la responsabilité: «Le terme Moi signifie *me voici*, répondant de tout et de tous. La responsabilité par rapport aux autres n'a pas été un retour sur soi mais une crispation exaspérée que les limites de l'identité ne peuvent retenir. La récurrence se convertit en identité en faisant éclater les limites de l'identité, le *principe* de l'être en moi, l'intolérable repos en soi de la définition. Soi même au-delà du repos: impossibilité de revenir de tout pour ne s'occuper que de soi, mais se suffire à soi-même en se dévorant. La responsabilité dans l'*obsession* est une responsabilité du moi face à ce que ce moi n'a jamais voulu, c'est-à-dire face aux autres [...] Ce n'est pas, cependant, une aliénation puisque l'Autre dans le Même est ma substitution de l'autre conforme à la *responsabilité*, par laquelle, en tant qu'*irremplaçable*, je suis assigné. Par l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation, mais inspiré» (LEVINAS, E., *EA*, p. 183).

¹⁹ Le visage n'est pas la figure: «Vous ne devez pas assimiler le visage à la simple figure. La figure n'est pas le seul visage. Une main de Rodin, ça c'est un visage. [...] Les dos sont visage»; LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 111.

C'est l'autre qui a le secret du moi et qui l'offre comme don et non comme châtement ou enfer. Le visage, pour Lévinas, n'est pas le regard qui vole l'intériorité, comme le propose Sartre, mais la relation humaine qui montre dans la vulnérabilité de l'être présent devant nous et demandant de ne pas être tué, que l'homme est un être éthique et responsable, qui, même s'il peut physiquement tuer l'autre, ne peut pas le faire moralement. Mais ce ne pas pouvoir tuer qui se reflète dans le commandement absolu «tu ne tueras point», ne s'applique pas uniquement au cas extrême de l'assassin, mais aussi à toutes les «petites façons» de tuer, qui vont de la non reconnaissance de l'autre au mépris et à l'humiliation, en passant par l'indifférence et le désintérêt pour le sort de l'autre.

Ce que Lévinas souligne dans la notion de face-à-face et de responsabilité, c'est que le propre de l'homme n'est pas et ne peut être de se laver les mains devant l'autre être humain. C'est là la réponse de Caïn, du fratricide qui refuse d'être le gardien de son frère et devient son assassin. Pourtant le penseur Lituanien récupère à travers la responsabilité le véritable sens de l'humain: la fraternité. L'homme ne doit pas seulement répondre de lui-même, il doit répondre de l'autre, de l'éloigné, qui étant autre, est frère²⁰. De cette manière, être humain c'est être responsable, devoir répondre de l'autre et pour l'autre. C'est pourquoi Lévinas affirme qu'«être moi c'est avoir toujours une responsabilité en plus» (LEVINAS, E., *EN*, p. 78).

La véritable identité humaine est altérité, responsabilité pour l'autre, qui dans l'ambiguïté de l'être sans défense ordonne un respect sans appel: «La nudité absolue du visage, ce visage absolument sans défense, sans rien qui le couvre, sans vêtements, sans masque, c'est pourtant ce qui s'oppose à mon pouvoir sur lui, à ma violence, ce qui s'oppose d'une manière absolue, avec une opposition qui est opposition en soi» (LEVINAS, E., *LC*, p. 46). Dans cette relation moi-autre, la priorité revient à l'autre, et la charge de la responsabilité au moi. C'est pourquoi Lévinas souligne qu'il s'agit d'une relation asymétrique, car c'est le moi qui doit répondre de l'autre, mais pas l'autre du moi, puisque celui-ci «doit répondre de l'autre “gratuitement”, et sans espérer de réciprocité» (LEVINAS, E., *EN*, p. 193). La justice n'est pas un échange d'obligations ou de faveurs, mais la reconnaissance nette et sans ambages de l'autre comme autre, car le visage ne se présente jamais en indicatif mais en impératif: c'est un ordre de ne pas tuer cet être vulnérable et sans défense qui se présente devant le pouvoir du moi.

Ainsi donc, la relation avec l'autre est constitutive de l'identité du moi et est asymétrique, parce qu'elle ne part pas du moi et ne lui revient pas: «Précisément, la communication serait impossible si elle devait commencer par le Moi, sujet libre dont les autres ne seraient qu'une limitation qui invite à la guerre, à la domination, à la précaution ou au rapport. Communiquer, c'est sans doute s'ouvrir; mais l'ouverture n'est pas complète si la reconnaissance est à l'affût. Elle est complète non pas quand elle s'ouvre au 'spectacle' ou à la reconnaissance de l'autre, mais en se transformant en responsabilité vis-à-vis de lui» (LEVINAS, E., *AE*, pp. 189-190).

Pour Lévinas, l'expérience de l'autre est celle du lui et non du toi, celle de la justice et non de l'amour. Le penseur lituanien considère qu'il est

²⁰ Lévinas établit un lien profond entre responsabilité et fraternité, prenant comme référence la langue hébreu où les deux termes sont unis étymologiquement: *Ah* (frère) et *Ahrayut* (responsabilité).

nécessaire de faire la différence entre «l' "expérience de l'autre" – comprise comme l'ouverture à l'autre et conçue à partir de la primauté du moi (du moins du point de vue épistémologique)– et la "socialité", c'est-à-dire, la parole originelle de l'éthique» (RIVA, F., 2005, p. 634)²¹. La véritable expérience de l'être humain est l'accueil de l'autre en tant qu'autre, qui est radicalement autre, et non celui du prochain ou toi, vu comme un autre moi: «D'unicité à unicité, de l'un à l'autre, hors de toute parenté, l'une plus étrangère à l'autre extériorité, qui déjà, dans l'objectivité, refuse le fait immanent de se connaître, mais où il caricature tout lien "logiquement" nouveau, inédit, de la proximité sociale, merveille d'une pensée meilleure du savoir. Hors sujet» (LEVINAS, E., *Hors Sujet*, pp. 6-7).

La responsabilité surgit devant cette manifestation de l'autre qui a une signification en soi, qui est visitation qui parle ou appelle, qui est humain en soi même, sans les habits sociaux et culturels. C'est pourquoi l'éthique est primaire et peut servir de mesure de la culture et de la politique. Malgré l'importance de cette affirmation pour le développement d'une éthique entendue comme direction de l'action humaine et comme élément guide de la politique, dans la pensée de Lévinas ces questions ne sont pas traitées avec le soin qu'elles méritent. Le penseur lituanien reste sur le plan le plus théorique, où il approfondit la définition ou la compréhension de l'homme comme être responsable, comme être capable de recevoir ou d'accueillir l'altérité: éthique comme philosophie première. Ayant à l'esprit la profondeur avec laquelle s'est ancrée en Occident la définition de l'homme comme être rationnel et comme être libre ou autonome, Lévinas consacre les meilleures pages de son oeuvre à établir de façon adéquate cette nouvelle compréhension de l'être humain, plus qu'il n'essaie d'offrir une «application» concrète de ces principes au champ de l'éthique et de la politique, vues comme études de l'action humaine en communauté.

Autrement dit, ce qui définit proprement l'homme n'est pas la liberté mais la responsabilité: «Le moi est celui qui, avant toute décision, a été choisi pour supporter toute la responsabilité du Monde, le messianisme est cette apogée de l'être –inversion de l'être "qui persévère dans son être"– qui commence en moi» (LEVINAS, E., *EN*, p. 78). Cette responsabilité n'est pas un privilège mais une charge douloureuse, que chacun doit prendre sur soi, un lourd fardeau qui fait de l'homme ce qu'il est: un être qui reçoit un commandement et l'accomplit, un être qui voit l'autre et l'accueille, un être libre dans son hétéronomie; enfin, un être qui est responsable de tout et de tous. Cela signifie que la liberté humaine est difficile et ne se referme pas sur le cercle étroit du moi, mais se base sur une ouverture originelle du moi à l'autre, dans la bonté, qui «consiste à s'implanter dans l'être de façon que l'Autre compte plus le propre moi. La bonté comporte ainsi, pour le moi exposé à l'aliénation de ses pouvoirs par la mort, la possibilité de ne pas être pour la mort» (LEVINAS, E., *TI*, p. 261).

D'autre part, il faut tenir compte du fait que cette ouverture à la transcendance et à l'altérité ne reste pas uniquement dans les limites de l'autre être humain, mais que cela touche aussi Dieu. Dans la vulnérabilité absolue du visage de l'autre être humain, apparaît un commandement absolu qui est une empreinte de l'absolu, c'est Dieu dans l'autre, Celui à qui on

²¹ C'est la raison pour laquelle Lévinas, tout en reconnaissant le rôle de la philosophie du dialogue, essaie de la dépasser et d'aller au-delà.

n'accède qu'à travers l'autre: «Pour-l'autre-homme et par lui à-Dieu» (LEVINAS, E., *DQVI*, p. 15). Cette empreinte du pas de Dieu, qui n'est pas signe, c'est l'ouverture à la véritable transcendance, à l'absolument autre, et cela ouvre la possibilité de comprendre autrement le sens du temps, car «c'est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé» (LEVINAS, E., *La huella del otro*, p. 17).

Tout cela suppose une primauté de l'éthique sur l'ontologie. Cependant, il faut comprendre cela dans son juste sens: «Si ce que l'on prétendait était de proclamer l'autosuffisance de ce qui a été appelé dans la pensée, philosophie morale, il apparaîtrait bientôt que cela signifie laisser la propre éthique sans fondement philosophique. Sans doute, par le terme éthique, on ne désigne pas un chapitre du savoir mais une *attitude* basique, ce qui fait que la défense de la subjectivité et de l'humanisme se base sur la particularité irréductible de l'homme comme être moral» (PINTOR-RAMOS, A., 1994, p. 54).

La primauté de l'éthique a une incidence sur une compréhension de l'homme comme créature, comme exposition à être affecté et interpellé du dehors par quelque chose qui n'a pas son origine en lui, ce qui remet l'homme à sa place: «On raisonne au nom de la liberté du moi comme si on avait assisté à la création du monde, et comme si on pouvait seulement assumer un monde né de son libre arbitre. Présomptions de philosophes, présomptions d'idéalistes. C'est ce que les Écritures reprochent à Job» (LEVINAS, E., *EA*, p. 194).

La liberté de l'homme est un don et, comme telle elle est postérieure à la passivité ou à la réception du don; c'est pourquoi on ne peut prétendre que l'humain réside dans une liberté absolue, que dans son déploiement il peut entrer en conflit avec d'autres libertés. La liberté est juste si elle reconnaît son origine hétéronome, le commandement, et à cause de cela elle n'est pas une valeur absolue, mais elle se justifie par quelque chose d'externe à la liberté elle-même: «La liberté doit être justifiée. Réduite à elle-même, elle s'accomplit non pas dans la souveraineté mais dans l'arbitrarité. L'être qu'elle doit exprimer dans sa plénitude apparaît précisément à travers elle –à cause de sa limitation– comme n'ayant pas sa raison en lui-même. La liberté ne se justifie pas par la liberté» (LEVINAS, E., *TI*, p. 307).

La sentence levinassienne qui soutient que l'éthique est la philosophie première est, simplement, la reconnaissance de la bonté comme trait essentiel de l'être humain. C'est seulement ainsi, croit le Lituanien, qu'un nouvel humanisme pourra être établi, un humanisme du visage qui regarde l'autre et voit un frère, un être vulnérable qui doit être respecté et avec lequel il faut collaborer pour que cette lumière de bonté qui brille en lui ne se perde pas dans l'obscurité de la barbarie et de la violence, ni dans le clair-obscur de la quotidienneté.

JULIA URABAYEN

Departamento de Filosofía
Edificio de Bibliotecas
Universidad de Navarra
E 31080 Pamplona. Navarra

Abstract: La philosophie d'Emmanuel Lévinas est un nouvel humanisme du visage, qui naît à partir et en réponse à la crise de la pensée occidentale, de la métaphysique qui s'est interrogée sur l'être, et de l'humanisme qui a regardé l'homme comme un être digne parce que c'est un être libre et autonome. J'articulerai cette présentation autour de ces deux dimensions, qui sont plutôt deux faces de l'oeuvre du Lituanien; sa perception de la nécessité de sortir des cadres de la philosophie, de la pensée qui a oublié l'autre, et la délimitation d'un humanisme d'un autre genre, capable de se soucier et d'accueillir l'autre en tant qu'autre, en respectant son altérité et son droit d'exister.

BIBLIOGRAPHIE FINALE

AYUSO, Jesús María (1984). «El no-lugar del deseo», *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, pp.61-95

CANONICO, María Francesca (2003). «L'antropologia nel pensiero di E. Lévinas», *Aquinas* 49, pp. 113-160.

CHALIER, Catherine (1984). «Singularité juive et philosophie», *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, Lagrasse, Verdier, pp. 78-98.

DE GREEF, Jan (1994). «D'une substitution qui ne soit pas une usurpation», *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, Le point philosophique, pp. 51-64.

FORNET, Roberto; GOMEZ, Antonio (1985). «Filosofía, Justicia y Amor. Entrevista con Emmanuel Lévinas», *Acontecimiento*, 3, pp. 60-71.

GONZALEZ R. ARNAIZ, Graciano (1987). *E. Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid, Cincel.

JANDIN, Pierre-Philippe (1993). «L'espace de la comparution», *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, La nuit surveillée, pp. 115-176.

LEVINAS, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*, Madrid, Visor.

LEVINAS, Emmanuel (1978). *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin.

LEVINAS, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, Emmanuel (2000). *La huella del otro*, México, Taurus.

LEVINAS, Emmanuel (1976). *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel.

LEVINAS, Emmanuel (1994). *Les imprévus de l'histoire*, Cognac, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1995). *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1982). *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1994). *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1972). *L'Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1984). *Transcendance et intelligibilité: suivi d'un entretien*, Genève, Labor et Fides.

LEVINAS, Emmanuel (1988). *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos.

LEVINAS, Emmanuel (1984), «Realidad, experiencia, lenguaje. Diálogo», *Fe cristiana y sociedad moderna*, Madrid, Ediciones SM, nº 1, pp. 74-97.

LEVINAS, Emmanuel (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra.

LEVINAS, Emmanuel (1976). *Noms propres*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, Emmanuel (1987). *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana.

LEVINAS, Emmanuel (2001). *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós editores.

LLEWELYN, John (1999). *Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro.

MARCEL, Gabriel (1933). *Le monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie.

HAYAT, Pierre (1995). «La philosophie entre totalité et transcendance», *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Paris, pp. 155-176.

PEÑALVER, Patricio (1980). «Ética y violencia. Lectura de Lévinas», *Pensamiento*, 36, pp. 165-185.

PINTOR-RAMOS, Antonio (1994). «En las fronteras de la fenomenología», *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 13-60.

POIRIE, François (1987). *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture.

RIVA, Franco (2005). «Ética como socialidad. Buber, Marcel y Lévinas», *Anuario Filosófico*, XXXVIII/2, pp. 633-655.

SUCASAS, Juan Alberto (1994). «El texto múltiple: judaísmo y filosofía», *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 224-225.