

# Études critiques : outour d'Emmanuel Lévinas

Autor(en): **Cornu, Michel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **34 (1984)**

Heft 3

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381274>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## ÉTUDES CRITIQUES AUTOUR D'EMMANUEL LÉVINAS

MICHEL CORNU

- EMMANUEL LÉVINAS, *Ethique et Infini*, Fayard, Paris, 1981. (L'espace intérieur, N° 24), 135 p.
- CATHERINE CHALIER, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, La nuit surveillée, Paris, 1982. (Coll. Questions). Distribution Distique. 152 p.
- Exercices de la Patience* N° 1, 1980. *Lévinas. Cahiers de Philosophie*, «Obsidiane», Paris, 1980. 143 p.
- EMMANUEL LÉVINAS, *De l'Évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982. 122 p.
- EMMANUEL LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Vrin, Paris, 1982. (Coll. Problèmes et controverses). 270 p.

La pensée de M. Lévinas connaît actuellement un réel intérêt de la part d'un public qui ne se limite pas aux seuls spécialistes. Quelques-uns des textes que nous signalons ici, sans prétention à une analyse approfondie, en témoignent. Les lecteurs du *Monde* ont pu lire, dans le cadre des douze leçons de philosophie que le *Monde Dimanche* a publiées l'été dernier, un texte de M. Lévinas, le douzième de la série. Ce texte *Religion et idée de l'infini*, paru le 5 sept. 1982, permettait au lecteur de s'orienter dans les grandes lignes et dans l'intention directrice de cette philosophie.

C'est à un large public qu'est également destiné *Ethique et Infini*. Ce bref ouvrage a été écrit à partir d'entretiens qu'Emmanuel Lévinas a eus avec Philippe Nemo pour France-Culture. Une fois le genre — discutable — admis, on reconnaîtra de nombreuses qualités à ce livre. Qualité pédagogique d'abord qui permet de faire comprendre, dans un langage précis et clair, les notions importantes et souvent difficiles de la philosophie lévinassienne, de faire apparaître également l'évolution de cette pensée. Qualité de confiance et de respect qui lient les deux hommes ensuite, et qui leur permet de ne pas tendre à briller ou triompher d'un adversaire, mais de chercher, d'approfondir des notions; de penser; et de donner ainsi un heureux exemple de ce que devrait être une leçon de philosophie.

Si l'ouvrage susmentionné s'adressait plutôt — mais non exclusivement — à des lecteurs encore peu familiarisés avec la pensée d'E. Lévinas, le livre de Catherine Chalier vise un tout autre objectif. Nous avons beaucoup aimé ce

livre dense, à l'écriture personnelle, qui est une vraie lecture de l'œuvre qu'il commente. Mme Chalier suit au plus près la pensée d'E. Lévinas et, tout en la suivant, l'interroge sur un point important: la place du féminin. On sait que pour M. Lévinas, la différence n'est pensée ni dialectiquement, ni sous le mode de la logique formelle, mais comme une ineffaçable asymétrie. Dans cette asymétrie, la figure du féminin comme Autre joue un grand rôle. M<sup>me</sup> Chalier, s'appuyant souvent sur *Totalité et Infini* et sur l'œuvre entière, suit la trace de ce féminin métaphorique, mais relève aussi la difficulté de dire cet Autre au féminin: «Mais ce refus de la symétrie induit des mots qui rendent la réalité féminine autant irréaliste qu'inquiétante. Signe de la difficulté qui survit dans le langage quand s'entreprennent de dire autrement l'autrement de la femme» (p. 25). Finalement, le féminin ne risque-t-il pas, métaphorique ou non, d'être assigné à un rôle? «Il faut cette faiblesse, cette juste défaillance de la femme, pour que s'entende le sens d'autrui, fissure dans l'essence, irrécusable exposition qui éveille à soi» (p. 44). L'auteur souligne encore le risque d'enfermer le féminin dans le silence et la demeure; car alors, l'accueil féminin ne serait que la *condition* de l'éthique; rien de plus; non ouverture à «la dimension de hauteur où se vit l'insituable éthique» (192). C. Chalier montre, dans une troisième partie, que la femme est celle qui pourrait, tout particulièrement, sortir du discours de l'être, elle qui, «par excellence, déjoue les valeurs du propre et de l'être.» (125).

Nous espérons, par ces rapides propos, avoir indiqué l'originalité d'un tel livre qui, dans la fidélité et le respect à l'auteur étudié, donne à penser et ouvre de nouveaux horizons. Aux lecteurs de M<sup>me</sup> Chalier de s'en convaincre à leur tour.

Nous avons plaisir à signaler ici la première livraison des cahiers, *Exercices de la Patience*, qui portaient sur *Lévinas*, justement. Disons en passant que depuis cette parution, deux autres numéros substantiels sur *Blanchot* et *Heidegger* sont sortis. Leur qualité devrait leur mériter une vaste diffusion. Pour le numéro qui nous importe ici, les textes sont présentés en trois grandes parties, *Etudes*, *Textes*, *Ouvertures*. La pensée de Lévinas devient, dans certains textes, lieu d'ouverture à une réflexion plus générale, ou prétexte à une relecture nouvelle de certains textes: nous pensons particulièrement aux *Notes sur Tolstoï* de J. Rolland, que l'auteur intitule, et le titre est révélateur, *Sans rémission*. Par ces diverses approches, apparaît mieux toute la richesse de la pensée lévinassienne. Signalons encore, différent, l'article de F. Wybrands, *Vers une signifiance hors contexte*, qui relève quelques aspects de la langue et du style lévinassien, notamment le rôle, pour cette pensée, de l'emphase et de la métaphore. Il y a là, croyons-nous, un point important qui mériterait un jour une longue étude, tant il est évident qu'une philosophie qui souligne l'importance du Dire implique un langage neuf. L'autrement qu'être est déjà signifié dans une écriture qui ne se réduit pas au dit, ni ne se perd dans un indicible poétique.

Qui lira *De l'Évasion*, étude publiée pour la première fois en 1935 dans les *Recherches philosophiques*, et republiée en 1982 aux éditions Fata Morgana, découvrira à la fois la constance de la thématique lévinassienne et aussi le mouvement de cette pensée jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en passant notamment par *De l'existence à l'existant*, *Le temps de l'autre* (Republiée en 1979, Fata Morgana) et, bien sûr, *Totalité et Infini*. Disons d'emblée que ce texte est remarquablement servi par une introduction à la fois respectueuse, claire et pénétrante de J. Rolland, qui manifeste là une connaissance intime de l'œuvre de M. Lévinas. Des notes éclairent encore certaines difficultés du texte d'E. Lévinas.

L'évasion, c'est la tentative de l'existant pour échapper à l'exister, effort pour sortir de *l'il y a*. «Ainsi, l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même c'est-à-dire de *briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*» (79). L'auteur, en de fines et judicieuses analyses phénoménologiques, fait apparaître des tentatives d'évasion qui échouent toutes face à l'irrémédiable attachement à soi-même. Ainsi de la *nausée*, où il est impossible d'être ce que l'on est, mais où, en même temps, on reste rivé à soi-même (cf. p. 90). Ainsi encore, le sens de la honte n'est pas tant la limitation de notre être en tant que capable de faute, que la signification «de l'être même de notre être, dans son incapacité de rompre avec soi-même» (85). Pas plus le désir érotique que le plaisir (82), ou l'ascétisme (79) ne permettent une véritable sortie de soi-même.

Le livre se termine par une phrase qui semble annoncer *Autrement qu'être*: «Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes» (99). Cette voie nouvelle se manifeste dans toute son évidence dans *Autrement qu'être* dont nous nous permettons de citer ici un passage explicite: «La substitution affranchit le sujet de l'ennui, c'est-à-dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en soi, de par la façon tautologique de l'identité, et recherche sans cesse la distraction du jeu et du sommeil dans une trame sans usure» (160).

*De Dieu qui vient à l'idée* réunit en un volume différents textes de revues et conférences, contemporaines ou postérieures à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Et la relation profonde entre les deux volumes apparaît rapidement, sans que pour autant le dernier répète l'autre.

L'intention de *De Dieu qui vient à l'idée* est clairement manifestée dans la première phrase de l'*Avant-Propos*: «Les divers textes réunis dans ce volume exposent une recherche sur la possibilité — ou même sur le fait — d'entendre le mot Dieu comme un mot significant» (7). Mais cette signification n'est pas à chercher dans le Dieu de l'onto-théologie qui enferme Dieu dans un discours sur l'essence et dans un projet de connaissance: *Autrement qu'être* nous l'avait déjà fait comprendre. Dieu est Infini, insaisissable, invisible, et comme tel Désirable. Mais le désir du Désirable n'est pas désir qui retourne à son point

de départ, ni désir qui s'achève dans la satisfaction. Désir sans fin. Comme Désirable, Dieu est à la fois proche et lointain — Saint. Et cette proximité de Dieu invisible et infini n'est possible «que si le Désirable m'ordonne à ce qui est le non-désirable, à l'indésirable par excellence, à autrui» (113). Ainsi donc, en quelque sorte, s'opère un retournement de mon désir qui, de l'Infini, se trouve renvoyé à autrui. Ce mouvement vers l'infini indicible ne nous condamne donc nullement à une théologie négative — qui, en tant que telle, affirmerait encore le primat de la connaissance — mais nous engage à une responsabilité éthique. La relation entre moi et autrui est pensée en termes d'éthique. Et cette éthique est plus fondatrice que l'ontologie. *Autrement qu'être* nous avait montré comment E. Lévinas opérait en quelque sorte une subversion de l'ontologie: non pas être autrement, mais autrement qu'être. «La transcendance à Dieu» se produit donc à travers la transcendance éthique, ce qui ne signifie pas qu'autrui est Dieu ou Dieu le grand Autrui (cf. p. 170). Dans la mesure où autrui est l'autre absolument autre, c'est par lui, à partir de la relation à lui que cette transcendance à Dieu, la relation au tu dans sa pureté, relation au Dieu invisible, peut se produire.

La relation à autrui s'établit dans la dissymétrie et non dans un rapport de réciprocité d'un je et d'un tu. Je suis responsable d'autrui et suis responsable pour autrui. Et dans cette responsabilité, où je ne suis pas seulement responsable du mal que je pourrais faire à autrui, mais encore du mal qu'autrui pourrait commettre, je deviens son otage. «Irremplaçable pour la responsabilité, je ne peux sans carence ou sans faute ou sans complexe, me dérober au visage du prochain: me voici voué à l'autre sans démission possible» (118). Par cette responsabilité, j'atteins le désintéressement qui libère mon moi de soi, de *l'il y a* auquel il était rivé; par cette inquiétude pour autrui, j'échappe au faux repos du moi satisfait et athée dont parlait *Totalité et Infini*. Me voici dans la vulnérabilité. Position difficile de par mon infinie responsabilité, mais position qui m'allège. «La vulnérabilité c'est le pouvoir de dire adieu à ce monde. On lui dit adieu en vieillissant. Le temps dure en guise de cet adieu et de l'à-Dieu» (134). On l'aura compris, ce désintéressement n'est en rien un détachement stoïcien — produit de la connaissance avant même que de la volonté ni une résignation. Il est ce qui conduit à autrui et à Dieu. M. Lévinas interprète ainsi le thème biblique de l'homme fait à l'image de Dieu: «...c'est en le «tu» et non pas en le «je» que cette ressemblance s'annonce. Le mouvement même qui mène à autrui mène à Dieu» (227). Priorité de l'autre par rapport à moi, tel serait ce qu'annonce la Bible. On le voit, éthique et religion, transcendance divine et transcendance d'autrui sont indissociablement liées. Je ne saurais prétendre entendre Dieu, quand je suis sourd à l'appel de la veuve et de l'orphelin. Je ne saurais reconnaître autrui comme l'absolument autre dont je suis infiniment responsable, comme visage, si, à travers lui, je n'étais renvoyé à l'infini de Dieu.

Dire la priorité d'autrui, c'est risquer de déjà le figer: «thématisé, autrui est

sans unicité» (29). Dire cette priorité au sein de la pensée philosophique, c'est risquer de réintroduire le primat de la connaissance, d'ontologiser autrui, de réduire le Dire au dit. Aussi E. Lévinas tente-t-il un dire qui, faisant appel à un style propre, à une langue nouvelle, «s'essaie de dire» par un langage «qui se dédit sans cesse, qui insinue» (188). Il faudrait, dans la suite de l'article de F. Wybrands mentionné plus haut, tenter un jour une analyse approfondie de ce Dire lévinassien.

Nous n'avons nulle prétention, en ces quelques lignes, à rendre compte de la densité de telles pages qui, par l'intensité de l'écriture déjà, sont irréductibles au résumé. Les questions que nous aimerions poser pour conclure pourraient donc paraître pure arrogance. Et pourtant notre intention est, par là, de prolonger le dialogue intérieur auquel un tel ouvrage nous a incité.

Dans quelle mesure l'éthique est-elle première, non par rapport à la connaissance, mais par rapport à la révélation? L'infini me renvoie à autrui dont je suis responsable infiniment. Cette responsabilité que jamais je ne pourrai entièrement assumer, ne me conduira-t-elle pas à une infinie mauvaise conscience? Le sentiment de culpabilité qui en suivrait ne deviendrait-il pas encore, par ruse, une justification de moi-même? Ou nouveau désespoir? Certes, poser ainsi le problème, c'est quitter le niveau métaphysique pour le psychologique. Mais l'on peut poser autrement encore la question. Cette responsabilité, cette vulnérabilité que je ressens face à autrui, est-elle un produit de la grâce divine ou s'engendre-t-elle en moi? Quel est le moteur de cette subversion du moi qui le fait se désintéresser de lui et devenir l'otage d'autrui? N'y a-t-il pas encore «intéressement» à ce désintéressement? Il semble, si nous lisons bien, qu'il n'y ait pas beaucoup de place dans la pensée lévinassienne pour la catégorie de la grâce. «... Dans la pensée rabbinique», nous dit E. Lévinas, «pour obtenir la grâce il faut absolument qu'il y ait un premier geste de l'homme» (149). Est-ce pour cela que M. Lévinas, dans la relation à autrui, parle de dissymétrie. Au fond, nous semble-t-il, nous devons être pour autrui plus qu'avec autrui, selon l'éthique d'E. Lévinas. Mais à être l'otage ainsi d'autrui ne vais-je pas sous-estimer la revendication, à nos yeux légitimes, que je peux avoir envers autrui? Car cette revendication nous semble participer du respect d'autrui comme autrui et laisser ouverte la possibilité d'un pardon réciproque. Comment me sentirai-je moi-même accepté? Peut-être cela est-il indifférent à l'éthique. Mais puis-je supporter cette vulnérabilité si je n'ai pas été préalablement conforté en moi-même? Or qu'en est-il de ce moi? Est-il perdurable et identique à travers l'histoire, ou n'est-il pas lui-même endommagé par le devenir historique? A l'époque où l'on assiste peut-être, si l'on en croit Adorno, à la mort de l'individu, qui est ce moi qui se fait otage d'autrui dans une passivité plus passive que toute passivité? L'éthique d'Emmanuel Lévinas s'oppose radicalement à l'éthique kantienne, certes. Mais, dans une éthique qui, grâce ou à cause de ce souci d'autrui, considère le jeu, la frivolité comme de fausses évasions, autrui ne devient-il

pas un nouvel impératif? Peut-il y avoir un absolu éthique, nous demandons-nous? L'exigence de justice intervient, pour E. Lévinas, avec l'apparition d'un tiers lésé. Ainsi, le politique s'inscrit-il dans l'éthique, fondatrice, là encore. En refusant une pensée dialectique, en affirmant la primauté du fait même de l'éthique («le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout» 225), E. Lévinas incite à repenser le vieux problème des rapports entre politique et éthique.

*De Dieu qui vient à l'idée* est la preuve vivante que la question de Dieu peut encore être posée en philosophie, que la philosophie elle-même, loin d'être moribonde, devient, quand elle a la rigueur et l'exigence auxquelles elle accède dans l'œuvre de M. Lévinas, une réponse à l'urgence de notre modernité.