

L'être et le visage : Emmanuel Levinas

par Ottavio di Grazia

- 158 -

De l'Être à l'Exode : Heidegger et Levinas

« Les noms de personnes dont le *dire* signifie un visage – les noms propres au milieu de tous ces noms et lieux communs – ne résistent-ils pas à la dissolution du sens et ne nous aident-ils pas à parler ? »¹

On peut, peut-être, affirmer que tout l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas est caractérisé par une continuelle recherche de l'Autre et que - *visage et nom propre* - c'est toujours, avant tout, l'autre homme. Placer le *visage* au centre de sa philosophie, décrire l'irruption de l'éthique, que Levinas croyait être la *philosophie première*, comme un trouble, un bouleversement, une passion, ressusciter le religieux dans le cœur du philosophique, tracer une voie nouvelle dans la profondeur du judaïsme, ne pouvait que déranger, en produisant, souvent, de commodos simplifications.

Certainement la pensée de Levinas se place sous le signe du paradoxe et présente les âpretés d'un langage appris à l'école de Husserl et Heidegger.

Des expressions telles que « pensée autre du savoir », « passivité plus passive que toute passivité », « pensée qui pense plus qu'elle ne pense », « subjectivité sans sujet », « unicité sans moi », « origine pré-originnaire », « autrement qu'être qui n'est ni un être autrement, ni le néant », me semblent nier ce qui est affirmé dans le mot même, ce qui est *dit* dans le mot même. Il ne s'agit pas d'un pur jeu de signes ou d'une pure opposition du sens

au non-sens mais d'un bouleversement qui n'est pas la simple négation d'un ordre. C'est comme une voix qui vient de l'autre rive et, avant toute compréhension et toute signification de l'appel, me fait *m'exposer*. C'est justement cet écart, cet excès irréductible, où retentit la voix qui arrive de l'autre rive, que Levinas veut dire en tant que *Dire* qui précède le *Dit*, signifiante qui précède la signification. Avant toute intentionnalité de ma part, l'Autre me fait *signe* et ce *signe* déborde de l'Être et de son Discours.

Je voudrais ajouter aussi, que ce *visage*, cette voix, voix étrangère, voix Autre, c'est aussi, la réponse à cet « échec de l'humain » auquel il a dédié des pages superbes.² Pour Levinas, il s'agit de l'échec d'une certaine rationalité, d'un système de pensée, de la *technique*, d'une *intelligence moderne* qui a pu profiter des totalitarismes du siècle dernier et qui voit en Auschwitz « l'horizon indépassable de notre temps ».³

Cet échec nous pousse à repenser – peut-être grâce à la récupération d'une ancienne tradition – à penser *autrement* le sens, l'humain, l'homme et la femme, la transcendance, Dieu, la raison, la philosophie, l'histoire et la paix.

Poussé par l'urgence de cet échec et par la crise du sens, Levinas invite à abandonner l'être, et le *Même*; à considérer l'exode, l'exil comme un *adieu* et à nous mettre sur les traces d'un *humain retrouvé*.⁴ Du reste, la

1 E. Levinas, *Noms Propres*. Montpellier : Fata Morgana, 1976, pp. 10 – 11.

2 Id. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris : Vrin, 1986.

3 S. Mosès, *Un retour au judaïsme. Entretiens avec V. Malka*. Paris : Seuil, 2008, p. 168.

4 Sur ce sujet voir le merveilleux livre de O. Ombrosi,

notion de l'humain dans la *Torah*, précède la différence. La relation inter-humaine précède tout. De ce point de vue la pensée de Levinas nous renvoie au chapitre du livre de la *Genesi* (4, 26) où il est écrit : « Seulement alors on commencera à invoquer le nom de l'Eternel ». Le passage est situé après la naissance d'*Énosch*, dont le sens en hébraïque est, justement, « humain ».

Dans l'*Humanisme de l'autre homme* Levinas s'est demandé : « Philosophe, est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie ? ».⁵

Je crois que la réponse à cette question et le secret de sa pensée philosophique sont à rechercher entièrement dans son discours à l'autre, dans ce face à face, dans lequel pendant que l'Autre se manifeste, l'interpellant se révèle dans sa distance et dans sa proximité.

Donc le palimpseste de sa pensée, au lieu d'être caché se montre avec des mouvements particuliers à l'intérieur d'un espace que j'appellerais, tout simplement, l'espace de la dissolution de la métaphysique occidentale, dans un renversement polémique de la heideggerienne *Überwindung der Metaphysik*.

Il existe un remarquable essai de jeunesse de Levinas (1935), qui annonce, déjà dans le titre, ce problème. Il s'intitule : *De l'évasion*.⁶ Il s'agit d'un texte où on retrouve, *in nuce*, le chemin qu'empruntera la pensée de Levinas ; et c'est aux résultats de ce cheminement que nous sommes encore redevables, comme l'a souligné Derrida, dans son éloge funèbre, la voix brisée par l'émotion, le 27 décembre 1995 : «

Eh bien, la chance de notre dette à l'égard de Levinas, c'est que nous pouvons nous l'assumer et l'affirmer, grâce à lui, sans regret, dans une joyeuse innocence de l'admiration ».⁷

Mais s'évader, sortir de quoi ? Donc, Levinas se demande, à partir de cette œuvre de jeunesse, si l'ontologie est sans issue. Je le répète : je crois que toute son œuvre peut être lue comme une prise de conscience croissante de la nécessité de cette issue, même si le problème acquiert une formulation décisive dans l'espace qui s'inscrit entre *Totalité* et *Infini* et *Autrement qu'être*. Tachons d'écouter Levinas.

En dialoguant avec Derrida dans son essai *Noms propres*, Levinas affirme que la métaphysique occidentale, mais, peut-être aussi toute l'histoire européenne, se résout dans la tentative d'édifier et de préserver « la présence du présent », synthèse et synchronie, sans rien laisser perdre, en gardant et en comprenant tout. Cette tentative, affirme Levinas, est destinée à un échec, car impossible à réaliser, elle est toujours différée, avenir messianique, comme cette présence manquante, du moment que l'être n'arrive pas à être jusqu'au fond et que la présence, toujours indiquée, échappe à la prise en provoquant l'usure de la signification.⁸

« Le besoin de l'évasion (...) nous conduit au cœur de la philosophie. Il nous permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être ».⁹ C'est ainsi que Levinas définit le sujet de sa recherche et de la recherche philosophique tout court.

L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas, Genova – Milano : Marietti, 2010.

5 E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier : Fata Morgana, 1972, p. 96.

6 *Ibid.* *De l'évasion*, Montpellier : Fata Morgana, 1972, introduit et annoté par Jacques Rolland. Le problème de l'*au de-là de l'être* sera repris dans les œuvres de la maturité de Levinas, surtout en *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye : Nijhoff, 1961 et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : Nijhoff, 1974.

7 J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée 1997, p. 26.

8 E. Levinas, *Noms Propres*, *op. cit.*, pp. 82 – 88. Derrida avait écrit un essai sur la pensée de Levinas avec le titre *Violence et Métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, d'abord publié en deux parties dans la "Revue de Métaphysique et de Morale", (la première partie dans le n. 3, pp. 322 – 354; la seconde partie dans le n. 4, pp. 425 – 473), puis tout entier dans *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967.

9 *Ibid.* *De l'évasion*, *op. cit.*, p. 99.

En lisant ces premières paroles on ne peut pas ne pas penser à l'œuvre du philosophe qui dans le siècle passé a posé radicalement la question de l'être : Martin Heidegger qui surtout dans *Sein und Zeit*¹⁰ posa ce problème, avec des tonalités face auxquelles il n'est pas possible de retourner en arrière.¹¹ Ceci signifie que le problème de la philosophie est en même temps celui de l'être et du sens, ou en le disant comme Levinas : « La recherche de ce sens, l'ontologie, c'est la philosophie elle-même. »¹²

C'est grâce à Heidegger¹³ que le problème de l'être est repris dans toute sa radicalité. Heidegger, qui s'était donné pour tâche la destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie,¹⁴ se

10 « Ouvrage d'emblée compris dans sa dimension essentielle et proprement révolutionnaire par un Levinas qui, dès 1932, lui consacra la première étude substantielle parue en langue française ». (J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, dans, E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 18). E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mai – juin 1932, pp. 395 – 431. Cette première version a été reprise sous une forme abrégée dans *En découvrant l'existence avec Hegel et Heidegger*. Paris : Vrin, 1942; 2 éd. augmentée, 1967. En *Autrement qu'être*, « Ces lignes et celles qui suivent doivent beaucoup à Heidegger. Déformé et mal compris ? Du moins cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de renier la dette, ni cette dette une raison d'oublier ». Note 28, p. 49.

11 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemayer Verlag, 1986.

12 E. Levinas, « Martin Heidegger et l'ontologie », op. cit., p. 414. Je voudrais remarquer que tout ceci est déjà présent de manière profonde dans l'essai sur Husserl publié en 1930. Deuxième édition, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Alcan, 1930 ; 2 éd., Paris : Vrin, 1982. (Voir, en particulier, pp. 14-15, 187-188, 217 – 218)

13 Dans *Dieu, la mort et le temps*. Paris : Grasset, 1993, à la page 16 il reprend le même concept : « La dette de tout chercher contemporain par rapport à Heidegger ».

14 Dans *Sein und Zeit*, à ce devoir on devait dédier la seconde partie mais l'œuvre comprend seulement la seconde section de la première parte.

proposait d'observer les étapes décisives de la pensée occidentale, fondée sur l'oblitération de l'être et sur l'identification de cette oblitération avec l'histoire de la métaphysique.

Il est évident que Levinas reconnaît, avec Heidegger, que la philosophie ne se définit pas seulement dans sa référence au problème de l'être, mais aussi en référence à l'être dans sa dimension de *différence ontologique*.¹⁵ C'est justement grâce à Heidegger que « notre oreille s'éduqua à entendre l'être dans sa résonance verbale, sonorité inouïe et inoubliable ». ¹⁶

Mais il y a une autre considération fondamentale que Heidegger nous a enseignée et c'est que « l'être qui se révèle au *Dasein*, ne se révèle pas sous forme d'une notion théorétique qu'on contemple ». ¹⁷ À ce propos, l'analytique existentielle du *Dasein*¹⁸ est fondamentale, dans sa dimension de temporalité et de finitude, dans son être – pour – la mort. C'est à Heidegger, écrit encore Levinas, que nous devons d'avoir pris congé de « toute pensée qui n'a pas su distinguer entre existence et existant ». ¹⁹

15 E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, op. cit., p. 402. Je voudrais remarquer que ce qui est nommé avec les mots « existence-existant » par Levinas veut dire « être-étant » comme Levinas même l'a précisé. « Revenons encore à Heidegger. Vous n'ignorez pas sa distinction entre [...] *Sein* et *Seiendes*, être et étant, mais que pour raisons d'euphonie je préfère traduire par *exister* et *existant* sans prêter à ces termes un sens spécifiquement existentialiste » (E. Levinas, *Le temps et l'autre*. Montpellier : Fata Morgana, 1979, p. 24).

16 *Ibid.*, *Noms propres*, op. cit., p. 9.

17 *Ibid.*, *Martin Heidegger et l'ontologie*, cit., p. 407. Sur l'interprétation du terme être qu'on retrouve dans toute la pensée occidentale, même dans les premières œuvres d'Aristote, à travers la philosophie, la métaphysique, la logique et aussi les mathématiques, voir le superbe essai de A. Moro, *Breve storia del verso essere*. Milano : Adelphi, 2010.

18 C'est à cette question que se consacre la première partie de *Sein und Zeit*.

19 E. Levinas, *De l'évasion*, cit., p. 104.

Le problème de l'Être au temps de la crise

L'absence de toutes les choses revient comme une présence: comme le lieu où tout s'est effondré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide, comme le « murmure du silence »²⁰. Cette « trop forte existence » est impossible à la renfermer dans un système puisqu'elle l'excède toujours.²¹ Elle n'est pas le négatif à ramener dans le positif du concept.

Il y a l'existence. Mais il y est, ce n'est pas un vide neutre. L'existence, c'est cette existence. Non un autre lieu de la pensée. La vie, écrivait Nietzsche dans le « *Fall Wagner* », ne demeure plus dans la totalité, dans un tout organique et achevé. La vie ne peut pas être ensermée dans la camisole de force de la totalité. Mais les philosophes « s'emparent du monde et l'enferment dans un système » (Musil).

Le chemin de l'évasion, de l'exode, suppose d'autres déplacements et une vérité nomade. Il est intéressant de remarquer que dans le mot *Elohim* (l'un des noms utilisés pour appeler Dieu, dans les *Écritures*), *El* désigne le mouvement vers un lieu. S'évader c'est chercher une possibilité de sortir de l'espace homogène du *Tout* et de ses infinis jeux de renvoi: un fondement à un autre fondement et ainsi jusqu'à l'infini.

Sortir de la totalité ne nous permet pas encore de saisir la portée et la signification de cette optique philosophique particulière. Cela ne nous permet pas

de saisir cette philosophie en lutte avec la totalité ontologique. Une pensée qui a inauguré une époque philosophique qui « n'est pas encore arrivée à la fin » (F. Rosenzweig).²²

Mais nous ne sommes pas encore parvenus à affirmer l'irréductibilité de ce *moi vivant*, de cette *créature*, de ce *visage*, de ce *moi vivant*, irréductible à la totalité et qui, au contraire est *encore ici*, présence concrète, tangible et pas seulement simple présence d'un objet face au sujet.

Ce n'est pas un hasard si cet *autre* de la raison a trouvé sa place dans la culture philosophique, dans l'art et dans la littérature. Dans ces formes qui ont cherché à donner voix à ce silence et à cette existence jetée, dépayante, toujours fuyante et toujours menacée par l'objectivation de la *totalité*, et qui vivent la diversité comme une horrible métamorphose. Il faut souligner que Levinas dans *Noms propres* donne un rôle fondamental au *dire poétique*. En jugeant la production de Paul Celan, il affirme que la poésie est un signe fait à l'autre, une main serrée, dire sans dit. La poésie c'est la *recherche de l'autre*. Recherche que l'on dédie à l'autre comme un poème : un chant monte en donnant, dans l'un-pour-l'autre, dans la signifiante même de la signification. Cette signification est plus ancienne que l'ontologie et que la pensée de l'être; et la sagesse, et le désir, la philosophie et la libido déjà la présupposent.²³

Heidegger pense que le problème de l'être a toujours été pensé comme le *primum* de la recherche, mais finalement c'est d'un étant qu'on a parlé. Heidegger parle du *Dasein*. Puisque le *Dasein* est la seule voie pour

20 E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 18. Presque littéralement on retrouve le même sujet en *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 1963, p. 93. Au problème du rien est dédié, en particulier *Was ist Metaphysik*. Dans cet essai on trouve un concept déjà exipré en *Sein und Zeit*, celui de l'angoisse, que dans *Sein und Zeit* on appelait « situation affective fondamentale » et « ouverture spécifique du *Dasein* ».

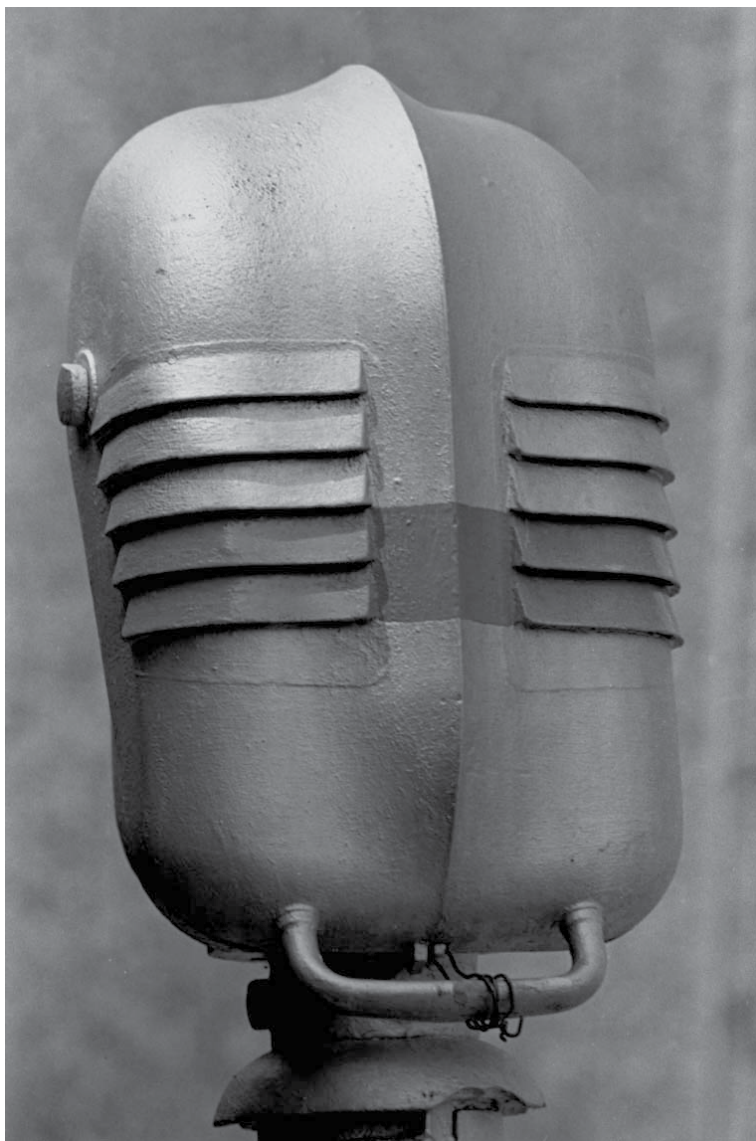
21 C'est au fond l'itinéraire, magnifiquement décrit, dans la *Phänomenologie des Geistes*. Voir, G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, annoté par W. Bonsiepen et J. H. Trede, en *Gesammelte Werke*, Hamburg : Rheinisch – Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1980.

22 C'est l'allusion à la philosophie de Rosenzweig. On peut lire de S. Moses, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris : Seuil, 1982.

23 E. Levinas, *Noms Propres*, op. cit., p. 66. Mais à côté de l'œuvre poétique de Celan, je voudrais rappeler aussi pour les sujet abordés, C. Vigée. Voir, de Vigée, *Mon heure sur la terre. Poésies Complètes 1936-2008*. Paris : Galaade Édition, 2008.

peut être

- 162 -



Masque de fer, S.N.C.F. Photographie d'Alfred Dott.

atteindre l'être. Ce n'est que cette herméneutique du *Dasein* qui dans *Sein und Zeit* trouve la parole. Les catégories du *Dasein* crient dans la terre désolée. Ici il n'y a pas de système. Le système ne peut être conçu, car il n'est plus exprimable. Le *Dasein* l'a surpassé. Mais n'est ce pas là la résonance problématique de la *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig?²⁴ Cette œuvre n'est-elle pas l'exact *analogon* de *Sein und Zeit* ?

Peut être qu'il n'existe pas les moindres prémisses pour faire une comparaison entre Heidegger et Rosenzweig. L'une des peu nombreuses exceptions, presque unique, a été la voix de Karl Löwith²⁵ qui a attiré l'attention sur cette proximité. Proximité qu'il faut attribuer évidemment à la commune sensibilité des deux philosophes au renouvellement à leur racine des contenus de la pensée occidentale, et avec une intensité presque dramatique. Cette dernière étant sentie comme quelque chose qui n'était plus capable d'offrir des réponses crédibles aux interrogations d'une époque qui reconnaissait clairement sa rupture avec le passé. Deux philosophes radicaux qui ont posé des problèmes radicaux au-delà des « philosophies de la vie », au-delà des exigences, en tout cas unifiantes des « sciences de l'esprit », au de-là du « néo-kantisme », au-delà du « climat phénoménologique » et historiciste de leur temps. Et au-delà aussi des solutions existentialistes qui allaient suivre.

Sein und Zeit et la *Stern der Erlösung* « sont des œuvres qui ont marqué leur temps qu'il faut lire en synchronie par-delà les divisions disciplinaires réductives et aveugles ou les appartenances culturelles.²⁶

24 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

25 K. Löwith, *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Proscritto a «Essere e Tempo»*, in «Aut Aut», novembre – décembre 1987, n. 222, pp. 76-102.

26 M. Cacciari, *Icone della Legge*. Milano : Adelphi, 1985, p. 47.

Rosenzweig soutenait que bien que l'homme ait été « philosophiquement digéré il y a longtemps », cet homme concret, ce moi « individu très commun », moi « poussière et cendre », découvre tout à coup qu'il est encore ici, irréductible, « intraitable », « réfractaire », « unique ». Il existe, il vit, il respire, il parle, il marche, il aime, il meurt. C'est « un prénom et un nom », un corps, et un visage.

Vers la philosophie de l'Autrement qu'être

Le propos mené jusqu'ici, ne nous a pas encore introduit, dans le *proprium* de cet *autrement*.

Le problème n'est pas de « renverser le platonisme ».²⁷ Le problème est, en partant de cette effective existence de l'homme, existence qui existe avant toute catégorie, de retourner au caractère originel et essentiel de l'expérience élémentaire. Le problème est de s'interroger sur la vérité de l'existence humaine; sur le *Logos* comme langage et sur le Temps qui définit l'espace de cette expérience.²⁸ Que pourrait signifier d'autre la révolte contre Hegel, de Kierkegaard, de Marx, de Schopenhauer et de Nietzsche, sinon une réhabilitation de l'homme « qui a besoin », « intéressé par l'être », de l'homme non aliéné, non « réifié », pour lequel, comme le dit Heidegger, dans son être il en va de lui-même ?

Voici alors que pour Rosenzweig cette réalité effective (*faktische*) revient à : « l'homme qui est encore ici ». Ce qui est le concept de la pure facticité (*Tatsächlichkeit*), et qui veut dire quelque chose de déterminé et de singulier, pas une idée ou une essence en général.²⁹

27 T. W. Adorno, *Negative Dialekti.*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.

28 P. Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps racont.*, Paris : Seuil, 1985.

29 F. Rosenzweig, *Das Neue Denken*, *op. cit.*, pp. 186 et 196.

L'enquête qui a pour objet le concept d'essence, se réfère seulement à la généralité (*Allgemeinheit*) pensable de l'étant, que ce soit « l'eau » de Thalès ou l'esprit de Hegel, et pas à la réalité expérimentale et à ce qui advient (*Geschehnis*), en particulier, et dont j'ai seul la connaissance, puisque c'est à moi qu'elle arrive (*Geschieht*) et qu'elle fonde mon historicité.³⁰

Cette essence ne veut rien savoir de l'historicité et du temps. Mais c'est justement le temps qui advient au moment où je souffre et agis.³¹ Cette temporalité, devenue une seconde nature pour l'être que *je suis*, exige une pensée nouvelle et un nouveau langage qui disent cette vérité à chercher. La pensée, dit Rosenzweig, doit devenir « pensée qui parle », parce que seulement le parler est conforme au temps. La pensée qui parle est dialogue : se taire et écouter. Silence et parole. La pensée n'est pas simplement *logique* ; mais plutôt, pensée grammaticale qui en tant que liée au langage, considère sérieusement le temps et pas seulement les formes du *Logos*.³² A travers cette orientation, en direction de l'effectivité de la réalité expérimentale, la philosophie devient « philosophie qui expérimente ».

La tentative de régler la question de la *Totalité métaphysique*, n'est pas nouvelle dans l'histoire de la pensée occidentale. Pensons à Kierkegaard, à l'obstinée, implacable, et même arrogante affirmation qu'il a avancée du scandale d'un *moi* qui refuse l'impersonnelle neutralité du système. Mais *l'individu* de Kierkegaard, au moment où il abandonne la *Totalité*, il demeure renfermé en lui-même, inaccessible aux autres, serré dans la carapace de son angoisse ou de son courage.

30 *Id.*, p. 187 sgg.; 195 sgg. 198 sgg.

31 *Id.*, p. 201 sgg. Comment ne pas lire dans ce texte des intuitions qui seront de l'Heidegger de *Sein und Zeit* ?

32 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, cit., p. 174 et *Das neue Denken*, cit. p. 187 sgg. 189 sgg.

Témoin du néant ou de la Gloire de Dieu, dans le paradoxe de la foi.

Quand je parle de critique de la *Totalité*, il devrait désormais paraître clair, que je fais allusion, aussi, à ce procès de renversement radical du système hégélien qui a donné lieu au XIX siècle, mais surtout au XX siècle, à une série d'interventions qui ont brisé, déconstruit, selon de différentes perspectives, ce qui chez Hegel se présentait comme le signe même de l'unité et de la synthèse.

Naturellement, Hegel est le nom de tout système qui cherche à séparer le savoir de la nature et qui cache cette séparation avec la production de valeurs spirituelles qui effacent la pluralité du sujet et du monde dans l'unité métaphysique du "*cogito*" ou de la pureté du système logique. En effet, pour Hegel, l'*esprit*, « doit se séparer de sa volonté naturelle, de son être noyé dans la matière ». ³³ Celui qui a tâché de dépasser cette pensée s'est trouvé face à un territoire qui est pour la raison classique un « lieu de ténèbre » ou comme le voulait Benjamin « une planète qui grisonne dans l'attente de la catastrophe ». ³⁴ Hors métaphore, la pensée qui dans sa recherche de tranquilles régions est arrivée à elle-même, et qui est seulement en elle-même, ³⁵ a tracé les limites des territoires qu'elle a rendus inaccessibles et qui maintenant apparaissent comme des lieux où croissent seulement des bois et les broussailles de la « folie » qui voltige inquiète de cas en cas, de simulacre

33 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. VI, hrsg. P. Garniron e W. Jaeschke, Hamburg: Hegel – Archiv Bochum, 1986 p. 136.

34 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedermann e H. Schawappenlauser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol. II, 3, 1972, p. 1221.

35 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, *Die Lehre vom Sein*, annoté par F. Hogemann et W. Jaeschke, en *Gesammelte Werke*, vol. XXI, Hamburg: Rheinisch – Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1985, p. 2.

en simulacre; une errance qui déracine et emporte loin, dans l'infini croisement des possibles. La réflexion de philosophes comme Rosenzweig et Levinas se place au-delà de ces questions.

Heidegger aussi bien que Rosenzweig sont partis de l'*effectivité* (*Faktizität*) ou de la *facticité* (*Tatsächlichkeit*), de l'être-déjà-toujours (*eigenen immer-schon-dasein*). De cette manière, ils ont nié le point de départ fondé par Descartes : le je ou l'auto-conscience vidée de sa réalité empirique. Le sens du *je suis* de Rosenzweig ne se soumet pas à un *Je général*, mais on l'attribue à la première personne du singulier qui est toujours et seulement « *moi-même, je suis* ».

Jusqu'ici Heidegger. La nécessité d'abandonner ce lieu qui a conduit Levinas à prendre ses distances de Heidegger, naît justement ici. L'analyse de Heidegger reconnaît, en effet, la deuxième personne, seulement dans la forme nivelée de *l'autre personne*, pas comme un « *tu* » auquel parler et avec lequel vivre, et qui m'interpelle dans ma *responsabilité*.

Bien sûr le *Dasein* est toujours « *avec-être* », être avec les autres. Mais l'analytique du *Dasein*, de cet « aussi avec-être » (*Miteinandersein*), n'altère pas du tout le fait que cet avec-être ne représente aucune forme de réciprocité, de reconnaissance, de proximité avec un *Tu*. L'*avec-être* n'est pas un rappel pour *l'autre*, et de *l'autre pour moi*.³⁶

La signification essentielle du *tu*, c'est justement dans le fait qu'il se rapporte au *je* avec la naissance d'un appel et d'une réponse qui ouvrent la relation.

Comment cette relation peut-elle être ramenée au neutre de l'être ? Comment ce *Dasein*, comme projet-jeté (Heidegger), comme créature (Rosenzweig), peut-il être reconduit à la vide neutralité du verbe être ?

36 Pour cette analyse du concept de l'autre comme prochain, voir M. Buber, *Ich und Du*, en *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg: Kösel, 1962 et, H. Cohen, *Der Nächste*, annoté par M. Buber, Berlin: Akademie Verlag, 1935,

Nous rencontrons, maintenant, Levinas sur le terrain du renversement de la totalité dans le néant ; dans la muette anonyme « immensité de ce qui est » (Bataille). Donc, sur le terrain de la question métaphysique fondamentale: pourquoi l'être plutôt que le néant ?³⁷ Ces considérations voudraient jeter une nouvelle lumière sur les structures de ce récit autour de l'être. Mais quel être faudra-t-il raconter? Encore d'un étant dont la connaissance est telle seulement car rapportée à un être à dévoiler? Nous serons, encore, phénoménalement face à un étant qui peut se poser seulement sur un fond, un horizon qui le dépasse « comme l'individu à partir du concept? »³⁸ Rien de tout cela.

Levinas se demande: « quelle est la structure de cet être pur? A-t-il l'universalité qu'Aristote lui confère? Est-il le fond et la limite de nos préoccupations comme le prétendent certains philosophes modernes? N'est il pas au contraire rien que la marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir? ».³⁹ Bref, peut-on sortir de l'être ? Dans son célèbre essai dédié à la pensée de Levinas, Derrida⁴⁰ avait souligné comment sa pensée ne veut pas être, en tant

37 Dans l'essai *Vom Wesen des Grundes* (1928), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978. Heidegger analyse le principe de raison suffisante qui détermine les généalogies des essences de la métaphysique. Ce principe formulé par Leibniz et présent dans toute l'histoire de la métaphysique comme principe du «hasard». Selon ce principe tout ce qui existe, a une cause ou fondement. Le principe de raison suffisante est considéré par Leibniz comme « Le grand principe ». Le principe affirme: « rien ne se fait sans raison suffisante » (« nihil esse ine ratione, ue nullo effectum esse absque causa »). (*Prime veritates*, en, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, annoté par L. Conturat, 1903 [= 1961], p. 519 s.).

38 E. Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 42.

39 Ibid., *De l'évasion*, op. cit., p. 99.

40 J. Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée de Levinas », en *L'écriture et la différence*, citée,

peut être

- 166 -



Visage dans le parquet. Photographie d'Alfred Dott.

que fondation, pensée de l'être et de la phénoménicité, en nous invitant au déplacement de notre identité et peut-être de l'identité en général ; à abandonner le lieu grec, et, peut-être, le lieu en général.⁴¹ Ce que cela indique c'est, dans un certain sens, une voie de sortie de la philosophie vue comme *unum et totum*, ce qui naît des fastueuses ruines de la *philosophia perennis*, c'est l'exigence d'une pensée nouvelle. Ce qui est proposé, c'est une expérience de fracture et d'échec qui tend à produire un nouveau déplacement conceptuel. Expérience de l'exode qui nous invite à abandonner le lieu de nos certitudes conceptuelles, ce lieu que nous avons senti comme dépaysant et qui, bien que nous nous efforcions de le scruter, a laissé désespérément sans réponses nos questions. Et c'est dans cette dimension, non articulable dans l'espace logico-linguistique du problème de l'être que les réflexions se nouent, car nous sentons que même si toutes les questions avaient trouvé une réponse, les problèmes de notre vie ne seraient pas même effleurés (Wittgenstein). Mais sortir, s'affranchir, se déraciner, donc agir plutôt qu'attendre, ne peut présupposer des réponses s'inscrivant seulement dans l'espace logique-linguistique. Ce qui est en jeu ce n'est pas seulement le dépassement de la métaphysique, ce dont la philosophie contemporaine est devenue de plus en plus consciente. La méfiance à son égard et le programme diversement annoncé, entre le XVIIIème et le XIXème siècles, n'ont pas seulement des motivations théoriques mais essentiellement éthiques. Exode : un terme qui parle de cette nécessité de « renouveler l'ancien problème de l'être en tant qu'être » (Levinas). Mais de quelle manière ? « 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 ».⁴²

Levinas ne croit pas que la compréhension de l'être soit l'*alpha* et l'*oméga* de la philosophie, du moment que le problème de l'être n'est pas capable de satisfaire l'autre question fondamentale, celle de l'*Autre*. Non pas tant parce qu'il ne fournit pas une réponse, mais parce qu'il ne la considère pas non plus comme une interrogation, une mise en question. Suivons brièvement Levinas : « L'être est : il n'y a rien à ajouter à cette affirmation tant que l'on n'envisage dans un être que son existence. Cette référence à soi-même, c'est précisément ce que l'on dit quand on parle de l'identité de l'être. L'identité n'est pas une propriété de l'être et ne saurait consister en une ressemblance de propriétés qui supposent elles-mêmes l'identité. Elle est l'expression de la suffisance du fait d'être dont personne, semble-t-il, ne saurait mettre en doute le caractère absolu et définitif. »⁴³ En somme : « le fait d'être est d'ores et déjà parfait »,⁴⁴ mais cette perfection, se situe « au-delà de la distinction du parfait et de l'imparfait »⁴⁵ et « l'être est imparfait en tant qu'être et non pas en tant qu'être fini »⁴⁶. « Cette perfection particulière est au-delà de celle du fini et de l'infini ».⁴⁷ La perfection de l'être c'est la « vérité élémentaire qu'*il y a* de l'être ».⁴⁸

Voilà : *il y a* de l'être.⁴⁹ Cette perfection, si on l'exprime seulement dans la neutralité et dans l'ordre du savoir, c'est, toutefois, la violence de celui qui ne

43 *Ibid.*, p. 93.

44 *Ibid.*, p. 101.

45 *Ibid.*, p. 93.

46 *Ibid.*, p. 120.

47 J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, dans E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 23.

48 E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 94. Cette perspective est aussi celle de Rosenzweig au quel Levinas a dédié des pages intenses en *Difficile Liberté. Essai sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1976, pp. 253 – 280.

49 On ne peut pas ne pas rappeler la signification que ce concept a prise en Bataille et Blanchot

41 *Ibid.*, pp. 103 – 104.

42 E. Levinas, *De l'évasion*, op. cit., p. 126.

reconnaît pas l'altérité sinon pour se l'approprier. Certes, le problème de l'altérité pour la pensée spéculative s'était déjà posé avec Platon : « Si nous étions privés de l'altérité – dit, en effet, l'étranger du *Sophiste*, nous serions privés de la philosophie même ». ⁵⁰ Mais cette altérité perd dès sa naissance ce qu'elle a d'inédit, en devenant le *non-être-relatif*, l'autre relatif au *même*. L'altérité est reléguée dans une existence marginale et fonctionnelle qui vit à l'ombre du *Même*, et elle en devient, au contraire, l'ombre *jetée* qui vit une vie par procuration.

Ce qui intéresse Levinas ce n'est pas simplement l'être en tant que sommet extatique de la dépossession, mais surtout *cet autre que l'être*, où s'instaurent une relation et une proximité inouïe. Mais ce « il y a », cette prise de contact avec l'existence, ne peut-il pas se rapprocher des thématiques heideggeriennes résumées dans le concept de *Geworfenheit* ? Le « il y a » n'est-il pas l'existence-jetée sans autre référence, que Heidegger a merveilleusement décrit dans beaucoup de pages de *Sein und Zeit* ? N'est-il pas l'effectivité, dont la compréhension et l'interprétation implique l'ontologie analytique ? Mais, justement, à ce point du discours nous sommes encore dans l'espace de l'être. Il y a l'existence, ce qui signifie qu'il y a l'existence sans existant : cela veut dire qu'il y a *quelque chose*, mais pas le je. Ce « *il y a* », ainsi configuré, correspond, encore, selon Levinas, à l'événement de la nuit, expérience de disparition et anéantissement. ⁵¹ Dans cette obscurité on ne prévoit pas d'issues. Et c'est bien là l'horreur de l'être à laquelle nous ne pouvons pas nous soustraire. Nous sommes

enchaînés dans le vide de cette existence-jetée. Nous expérimentons l'angoisse, la nausée, et le néant. ⁵² Mais alors à travers quel événement pouvons-nous sortir de cette obscure anarchie du sous-sol ? Cela a-t-il encore un sens de parler d'un sujet, d'un *je* qui vit et de la possibilité de son avènement ?

Le « *Il y a* » doit prendre pour Levinas, une signification différente, certainement pas celle de l'anonymat essentiel, dans lequel tout apparaît impersonnel, brisé, dissous. Levinas est convaincu que cet anonymat peut être brisé. On peut abandonner la vide neutralité du verbe être, à travers l'avènement d'un sujet, non comme catégorie logique, mais comme particularité d'un *je vivant*, d'une *créature*.

Je dis tout de suite que cet avènement du sujet est orienté dans le sens précis de l'élection de la créature ouverte vers l'extériorité. Interroger le sens d'une ouverture pareille, parler des hommes dans leur originel être-avec-les-autres, c'est le trait distinctif de la philosophie de Levinas. Mais parler de la relation que cet être-avec-les-autres suppose, n'est pas encore suffisant. Même le dernier Heidegger, par exemple, parle de « se co-appartenir », d'un « se partager », de « se réfléchir aimant ». Evasion : disait-on. Evasion n'est pas seulement sortir du sujet, de la violence du *je*, mais aussi de l'être en général ; ce « *il y a* » de Levinas, même en étant exactement l'*Es gibt* de Heidegger, s'ouvre, c'est un « se donner » contraire à toute hypothèse fondamentaliste. L'être c'est se donner, c'est toujours cet être-ici, ce *da-sein*. Être-avec-autres, doit être assumé

⁵⁰ Platon, *Il Sofista*, in *Opere Complete*, Bari: Laterza, 1980, vol. II, p. 248.

⁵¹ A laquelle, non pas par hasard, on attribuait une signification essentielle dans le *système* du *non savoir* de Bataille et dans l'*espace littéraire* de Blachot.

⁵² Le rien aussi, donc, ce n'est pas un concept métaphysique qu'on peut opposer à l'être. La question fondamentale: « Pourquoi l'être et pas le rien ? » ne peut pas être formulée selon la pensée logique rationnelle. Les sciences aussi, dit Heidegger se posent le problème de ce rien. Mais on peut répondre à cette question seulement au sein de l'expérience. L'angoisse est l'expérience du rien comme pur rien. Voir, M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en, *ivi*, *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976.

radicalement. L'autre me parle (même avec le silence), il m'appelle, il s'adresse à moi, il m'interpelle. Je rencontre l'Autre, dans le désir d'une absence, ou dans son regard implorant. Je suis avec autrui. Mais cet « autrui » a un prénom et un nom. C'est un *tu*.

Cette relation, cette proximité rompt le schéma tout logique de la totalité, car les éléments qui la constituent ne sont pas réduits à de purs concepts, mais ils sont pensés dans leur irréductibilité, présupposée. Et comme telle non identifiable selon mon modèle de connaissance. Je rencontre l'autre homme, pas simplement comme un autre moi-même. Identité vide qui se dédouble. L'autre est la différence qui est en face de moi, qui m'appelle et qui ne m'appartient pas. Dieu aussi entre en contact avec l'homme non comme essence objective. Dieu, homme et monde, maintenant ils doivent dialoguer, sans effacer le soi-même dans l'autre.⁵³ Pour l'auteur de *Totalité et Infini* c'est la rencontre du face à face qui révèle cet événement et réagit à la métaphysique ; où le *je* n'est plus le même, et l'altérité seulement négativité ou différence à retrouver. Le *je* n'est plus *ipséité*, solitude du soi avec soi-même. Ulysse revient dans les pages de Levinas comme la figure emblématique de la philosophie occidentale, affligée du mal du retour, marquée par une allergie à l'altérité et par une aversion pour l'Autre qui reste Autre, puisque, comme on l'a vu, étranger à chaque calcul.

L'itinéraire de cette philosophie est pour Levinas, essentiellement celui d'Ulysse, « dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale, une complaisance dans le *Même*, une méconnaissance de l'Autre ».⁵⁴ De Parménide jusqu'à

Hegel ce qui est affirmé c'est, en effet, le privilège de l'unité sur la séparation et l'intériorité, vues comme un « moment d'une histoire qui se conclurait avec l'union ; la métaphysique serait une odyssée, et son inquiétude, sa nostalgie »⁵⁵. L'aventure d'Ulysse est le jeu de la tentation. « La tentation de la tentation décrit peut-être la condition de l'homme occidental. Dans les mœurs d'abord. Il est pour une vie ouverte : il est avide de tout tenter, de tout éprouver, pressé de vivre, impatient de sentir ».⁵⁶ Ulysse maintient ses distances. Il peut écouter le chant des sirènes sans compromettre son retour à Ithaque. C'est le courage de la sécurité.⁵⁷ Le traumatisme de la stupeur est continuellement joué à l'intérieur du déjà connu. Sous la tutelle ontologique de la vérité, qui renonce au désir métaphysique, à la merveille de l'extériorité, dont ce désir vit, l'homme renonce à l'émerveillement de la stupeur pour tout reconduire à la possession de l'objet. « A la tentation de la tentation - à sa lucidité intégrale - ne s'opposerait que l'innocence, concept purement négatif auquel naïveté et enfance s'associent en lui imprimant la marque du provisoire ».⁵⁸ « La tentation de la tentation, c'est donc la tentation du savoir (...). La Tentation de la tentation est la philosophie, opposée à la sagesse qui sait tout sans l'éprouver ».⁵⁹ Mais se demande Levinas : « Est-il interdit de chercher à la tentation de la tentation une autre antithèse ? »⁶⁰. Au mythe d'Ulysse qui retourne à Ithaque, Levinas oppose l'histoire d'Abraham qui laisse pour toujours sa patrie pour une terre encore inconnue, où il y a vraiment ouverture et exposition à l'autre. Une subjectivité pas du tout héroïque mais responsable

Revue de Métaphysique et de Morale, 2/1964, pp. 125 – 156.

55 *Id.*, *Totalité et Infini*, cit., p. 113.

56 *Ibid*, *Quatre lectures talmudiques*, Paris : Minuit, 1968, p. 71.

57 *Ibid*, pp. 71 – 72.

58 *Ibid*, p.72.

59 *Ibid*, p.74.

60 *Ibid*, p.72.

53 Ce sont les passages cités de la *Stern der Erlösung*, cite, ou Dieu appelle l'homme et grâce a cet appel, l'existence de l'homme s'ouvre en devenant dialogue. La Révélation est conçue par Rosenzweig comme un dialogue entre amants.

54 E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier : Fata Morgana, 1972, p.40, et, aussi, id., "La signification et le sens", en,

face à Autrui. L'autre, n'est il pas toujours un moi ? un alter-ego ? Ne partage-t-il pas avec moi la forme de l'égoïté ? Mais alors, si c'est ainsi, où trouverons-nous ce totalement autre et ceci: ce que je ne suis pas ? cette différence ? Justement en ceci: l'autre n'est pas le *même*, ce n'est pas un alter-ego. Il est ce que *je ne suis pas*. C'est le *Visage de l'autre*, la différence maximale. Mais une différence qui devient proximité. Le visage c'est l'unicité non reconductible à l'identité. « Le visage d'autrui détruit à chaque instant et outrepassa l'image plastique que me laisse l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum*, l'idée *juste* ». Le visage ne se manifeste pas à travers ces qualités, mais « il s'exprime ». La signification de cette expression n'est pas donnée par un signe vide. S'exprimer cela signifie se présenter en première personne. « Dans le visage se présente l'étant par excellence ».⁶¹

Le visage est trace, non signe. Le visage est relation, non sujet, objet ou *Logos*.⁶² Le visage laisse voir l'étant dans sa singularité différente non pas à travers la manifestation de la différence ontologique. Le visage est trace, le visage devient apparaître, il est Épiphanie. Le visage n'annonce pas un non-dit, le visage est parole, parce qu'il est écoute, parce qu'il est proximité. C'est un mode du prochain qui signifie responsabilité, précédant tout pacte. Il échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité. Le visage n'est pas l'être du dévoilement. Parce que le seul dévoilement possible du visage, c'est la nudité. Pas une forme vide. Le visage m'apparaît dans sa faiblesse, avec sa « peau rugueuse »; trace de lui-même.

Chez Levinas ce visage ne renvoie pas à un sens plus profond. Le visage n'apparaît pas différemment de

ce qu'il est : nudité et histoire d'un Autre. Le visage porte en lui-même les caractères de l'immédiateté. Mais ce ne sont pas des signes à interpréter ; ils représentent tout simplement l'approche d'un Autre qui ne peut pas être dépassé spéculativement.⁶³

Ceci remet tout en question, parce que Levinas expose le savoir à l'inquiétude de l'extériorité, de l'infini et à la blessure vivifiante d'une altérité irréductible au *Même* : une autre dimension, désordre. Le désordre du Dehors, de l'Autre, fait surgir des questions qui ne peuvent s'inscrire sous aucune tutelle. L'appel de l'Étranger, de l'Inconnu, ne permet aucune réponse apaisante, aucun repliement satisfait sur soi-même, mais introduit dans un voyage sans retour, dans la *nudité*, justement, d'un exister qui échappe à toute catégorisation, mais qui n'est pas pour autant irrationnel. Voyage sans Ithaque qui emmène le *Même* vers l'*Autre*.

À l'origine ce n'est pas *Autrui* qui apparaît, mais seulement un visage. « L'altérité d'*Autrui* n'est pas un cas particulier de l'altérité, mais son exception originelle. Ce n'est pas parce qu'« *Autrui* » est une nouvelle quiddité inédite, qu'il veut dire transcendance ». Mais « c'est grâce à *Autrui* que la nouveauté signifie dans l'être, l'autrement qu'être. Sans la proximité d'*Autrui* dans son visage, tout s'absorbe, tout sombre, tout se mure dans l'être, tout s'en va dans la même direction, tout forme un tout, assimile, absorbant le sujet même auquel il se dévoile ».⁶⁴

Pas alter-ego, donc, mais au-delà d'être à travers le visage. L'autre est le regard qui supplie et qui exige, qui prie et qui commande. Présence que je ne peux pas dominer, qui m'oblige à m'adresser aux autres. Éthique donc.

L'autre est l'unicité absolue, mais non dans

61 Voir, E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 63 et s.

62 Voir, *Id.*, *Autrement qu'être*, p. 231 et s.

63 *Ibidem*, p. 123 et s.

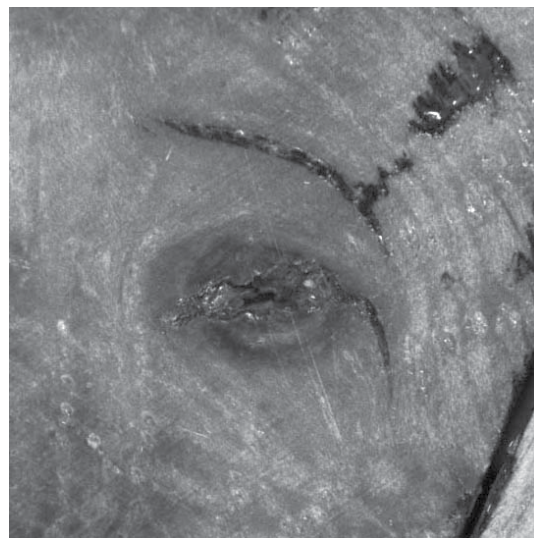
64 *Ibid.*, p. 124 et s.

le sens de l'opposition sartrienne où l'être se réfugie dans l'ineffable, dans le vide néant, dans la nausée. Mais tout simplement l'autre ne peut pas être reconduit dans l'espace de l'un et du même.

Éthique, car cet autre, en tant qu'évènement pré-originaire, en tant que prénom et nom, exige une attitude orientée selon l'éthique, différente de la compréhension ontologique. Compréhension dans le double sens de la connaissance et de la possession d'un objet. Au-delà de l'être il y a le Bien ; à travers cet énoncé que Platon avait déjà prononcé, l'hébraïsme de Levinas se mesure avec l'Occident, avec « une puissante volonté de s'expliquer » avec lui.⁶⁵ Mais à travers le visage, le concept même de bien est dépassé. Pas le bien, catégorie immobile et unidimensionnelle. Mais le bien, comme espace ouvert à la dimension de l'autre. Le bien comme expérience de l'échec du logocentrisme grec, de l'errance, de l'inversion face aux errements métaphysiques du fondement de l'être et de ses oublis. Dans la révélation de l'autre se manifeste une faible force messianique (Benjamin). Paradoxe du visage qui déplace la vérité et qui devient prophétisme d'un nouveau langage et d'une autre pensée. Le visage est la radicale originalité; la multiplicité sans unité. Profondeur d'un dire qui précède le dit. Fragilité d'une pensée qui n'est pas faiblesse, mais résistance insurmontable. Trace d'une tradition qui est inscrite dans un *Livre* où on ne trouve pas de réponses, mais seulement des questions inquiétantes.

Le visage dit une possibilité, mais les paroles avec lesquelles il les dit renvoient à un univers où la relation est un investissement à fonds perdu, un désir sans manque, un désir d'*Autrui* qui me révèle que je suis riche, mais que je n'ai droit à rien. Un mouvement sans retour, folie d'un voyage conçu comme aller au dehors

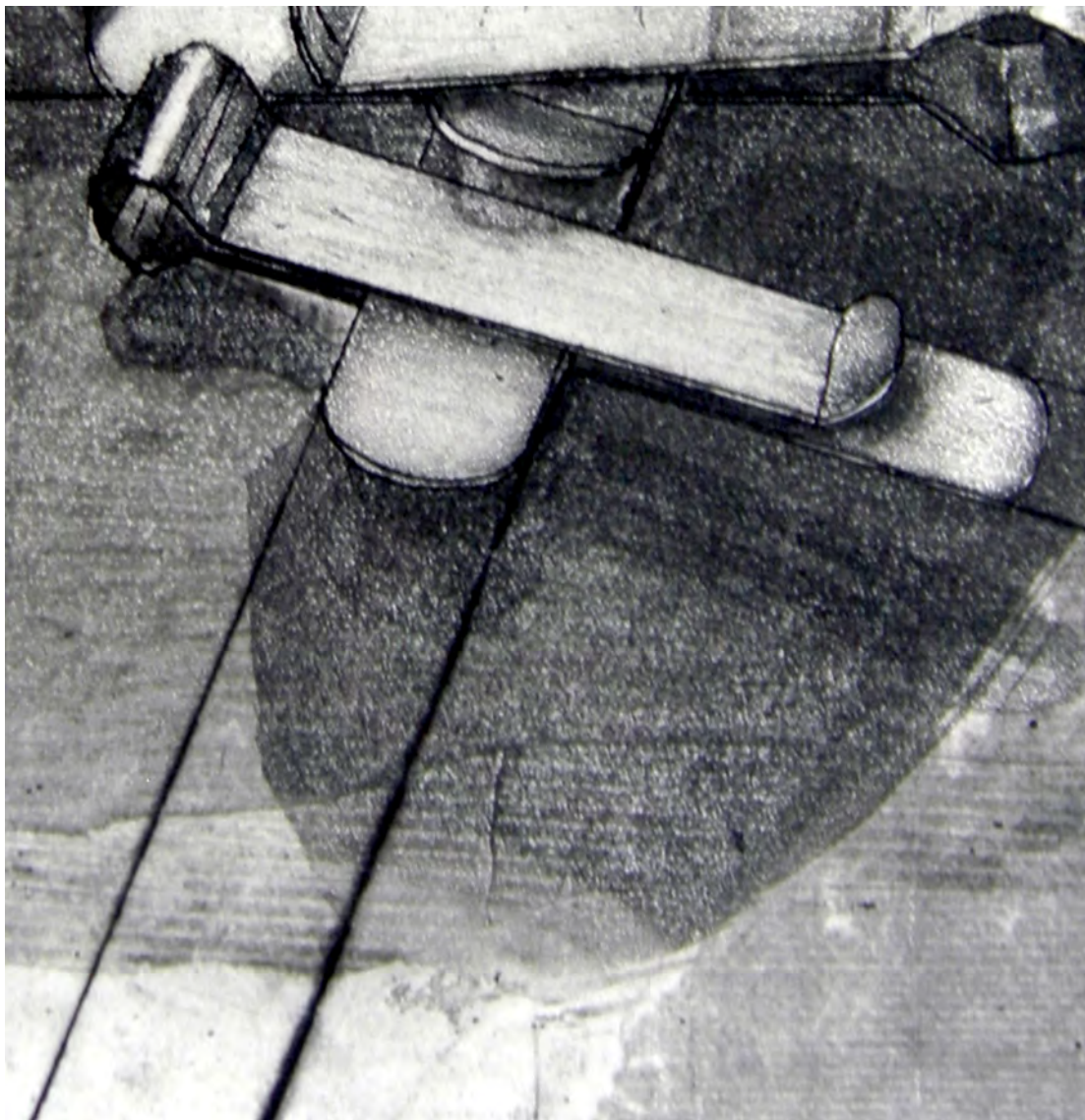
sans transporter le soi-même et sans se retrouver.⁶⁶ Ici la connaissance du soi, de son fondement et de son sens, se trouve toujours dépassée et en retard dans le face à face avec le *Visage d'Autrui*. Nous habitons toujours une proximité étrangère. Exode. Abraham plutôt qu'Ulysse.



Visage dans le parquet. Détail. Photographie d'Alfred Döhl.

65 Voir, J. Derrida, *Violence et métaphysique*, op. cit., p. 110.

66 E. Levinas, *Philosophie et positivité*, en AA. VV., *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint Luis, 1976, p. 196.



Devorah Boxer, *Pinces*. Détail.
Eau-forte, aquatinte, vernis mou
et pointe sèche sur cuivre, 2004.