

LEVINAS ET LE PROBLÈME DE L'AUTRE. AUTREMENT QU'ÊTRE MIS EN QUESTION

CRISTÓBAL BALBONTIN GALLO

RÉSUMÉ: 1. Introduction. 2. Plaidoyer pour préserver la dissymétrie de l'autre. 3. L'autre, métaphore à plusieurs usages. 4. Faire entendre un Dieu non contaminé par l'être. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

C'EST sans doute un accident qui permettra à Jacques Derrida d'entrer en contact avec l'œuvre de Levinas. En effet, comme Derrida lui-même le raconte dans un entretien donné au journal «Le monde»: «Un jour, ce devait être 1962, je rendis visite à Ricoeur, chez lui, à Châtenay-Malabry. Au cours d'une promenade dans son jardin il me parla avec enthousiasme de *Totalité et infini*. C'était alors la thèse que Levinas devait soutenir quelques jours plus tard. Le livre n'était pas encore publié. Ricoeur qui devait faire partie du jury venait de le lire: un très grand livre, me dit-il, un événement. Je ne connaissais alors de Levinas que ses textes sur Husserl. C'est donc encore une fois guidé par ces mots de Ricoeur que, l'été suivant, je lus *Totalité et infini* et écrivis *Violence et métaphysique*, la première d'une série d'études que je consacrai à Levinas au cours des trente ans qui suivirent».¹ En effet, *Violence et métaphysique* constitue un événement déterminant non seulement pour diffuser la pensée levinassienne auprès du grand public, mais pour adresser la critique la plus importante que Levinas a connue de son vivant. Celle-ci signale les changements des axes et inflexions qui marquent le passage de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, son deuxième grand œuvre. On peut lire dès lors *Autrement qu'être* comme l'effort de Levinas pour surmonter les critiques imposées par Jacques Derrida. Mais ce faisant Levinas n'aurait-il pas aggravé les difficultés de sa philosophie plutôt que les avoir résolues? En effet, on peut lire *Autrement qu'être* comme une véritable radicalisation de la pensée eschatologique levinassienne dans son effort pour sortir de la métaphysique ontologique. Pourtant, dans cette radicalisation où Levinas veut nous faire «entendre un Dieu

cbalbonting@gmail.com, Universidad Austral de Chile, Avenida Elena Haverbeck S/N, Campus Isla Teja, Valdivia, Chile.

¹ J. DERRIDA, «Le monde. Dossiers et documents», n. 428, 5 Mars 2013, p. 18.

non contaminé par l'être»,² comme il l'annonce dans la préface d'*Autrement qu'être*, peut-on encore développer l'éthique? Notre position est que cette radicalisation métaphorique de «l'Autre» risque de nier à son tour l'altérité de la personne d'autrui et ainsi l'éthique – comme *prima philosophia* – qu'il s'agit pour Levinas précisément de bâtir. C'est que nous cherchons à déceler. Ainsi, dans le premier chapitre notre propos est d'argumenter autour les difficultés qui pose l'asymétrie de l'altérité pour une entreprise éthique que se veut responsable d'autrui. Ensuite, dans le chapitre suivant, notre propos est d'explorer les difficultés que pose «l'Autre» comme métaphore à multiples usages dans *Autrement qu'être*. Ceci doit nous amener dans le chapitre suivant à relever la stratégie discutable chez Levinas de coupler l'usage éthique de la défection de la phénoménalité du visage de l'autre avec une théophanie. Finalement, le dernier chapitre est censé de tirer les conséquences de notre argumentation critique.

2. PLAIDOYER POUR PRÉSERVER LA DISSYMMÉTRIE DE L'AUTRE

Dans *Totalité et infini*, Levinas propose une pensée d'autrui comme absolu, où l'irruption du visage de l'autre m'invite à une relation éthique sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce. Dès lors, l'irruption d'autrui implique une liberté inaccessible qui, s'agissant d'un autre, est avant tout une impossibilité. Le visage d'autrui, dans son asymétrie, défait sa forme plastique pour virer à l'infini. Désormais, le visage implique la défection de la phénoménalité. Ainsi, autrui est hors de toute mesure par rapport au pouvoir que le Moi exerce. Cette disproportion entre Moi et autrui où se montre son caractère infini, est précisément l'éthique. Forme eschatologique d'hétéronomie, la pensée de l'altérité chez Levinas est irréductible aux institutions objectives comme la morale ou la politique. Bref, dans le visage, autrui se livre comme autre, comme ce qui ne se laisse pas thématiser, toujours derrière ses signes et ses œuvres, dans son évanescence secrète et discrète à jamais. Désormais, le visage n'appartient pas «au monde». Il me convoque sans retour à un au-delà de l'être. Ce faisant, pour Levinas l'autre n'est autre que si son altérité est absolument irréductible. Le face-à-face de deux hommes, la rencontre du visage, suppose donc le face-à-face de l'homme à la nuque rompue vers la hauteur de l'infini, comme le rappelle Derrida.³ L'expression de cet infini, c'est le visage. Telle est donc la transcendance d'Autrui hors du monde. Hors de la violence de la lumière de la *theoria*, hors de la pensée conceptuelle. En effet, si le concept suppose une anticipation où l'altérité s'annonce ou se laisse

² E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (=AE), Nijhoff, La Haye 1974, p. x, préface.

³ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, dans Id., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1964, p. 158.

prévoir, l'infiniment autre est – dans son caractère imprévisible – réfractaire à toute catégorie comme à tout concept. Aucun genre ne saurait l'appréhender. Ainsi, autrui est réfractaire à tout pouvoir comme à toute intentionnalité. Aucun enrichissement de ses profils ne peut me donner la face cachée de son vécu. Seul autrui, comme un tout autre, peut se révéler dans une certaine absence. Autrement dit, on peut dire d'autrui qu'il est cette absence d'être. Bref, pour Levinas une pensée vraiment respectueuse d'autrui se veut une pensée respectueuse de son invisibilité, de la non-lumière, de son mystère.

Pourtant, voici notre perplexité: Pourquoi sombrer dans le mystère? Pourquoi nier à autrui la possibilité de venir à la lumière? Pourquoi nier à autrui la possibilité de prendre la parole dans le langage commun à l'humanité et, dès lors, de se présenter, de se rapprocher et de demander ainsi une place parmi les hommes? La parole ne veut pas seulement faire bondir ses formes vers un au-delà comme dans la poésie, elle est aussi faite pour rapprocher. La parole nous rend disponibles envers autrui. Sommes-nous autorisés à percer la parole d'autrui, cette manifestation dans la parole, pour aller vers l'infini? Certainement pas sans faire violence à autrui. Faire d'autrui une extériorité secrète au-delà de la parole dans laquelle il se manifeste – et où il veut se manifester – implique de faire place à une véritable mythologie de l'infini: le mythe d'une infinie et irréductible extériorité d'autrui au-delà de l'être.

Ensuite, dans le même ordre de raisons, pourquoi nier à autrui la possibilité d'une identité que lui-même réclame, et, de ce fait, une dignité parmi les hommes avec et en rapport aux autres? Pourquoi nier une affirmation d'autrui par-soi et pour-soi, *kath' auto* comme aime le dire Levinas, lequel implique la visibilité d'un autre qui se fait reconnaître? D'un autre qui demande sa reconnaissance? La pensée qui maintient autrui dans son invisibilité, dans la non-lumière, dans son mystère est-elle vraiment respectueuse d'autrui? Et ce faisant, pourquoi nier la portée éthique qui conçoit autrui comme susceptible d'être contenu dans une identité stable dans la dimension publique, d'apparaître dans une personnalité digne de fiabilité et donc susceptible de s'engager dans des rapports en société, d'entrer dans un consensus, de faire partie d'un contrat et, de ce fait, d'être sujet de droits et de devoirs? Reprenons la question avec un exemple.

Dans son livre *Identity and Violence*, Amartya Sen raconte une anecdote qui correspond à l'époque à laquelle il enseignait à Cambridge et exerçait les fonctions de *Master of Trinity College* dans cette université. Il arrive qu'au retour d'un voyage hors d'Angleterre, Amartya Sen a eu à se soumettre à un contrôle d'identité à l'aéroport Heathrow. Il présente donc sa carte d'identité au fonctionnaire de la police de frontières. Ce dernier examine la pièce d'identité et découvre, non sans surprise, que l'adresse d'Amartya Sen est dans le *Masters Lodge, Trinity College, Cambridge*. Surpris, le fonctionnaire demande à Amartya Sen: «Est-ce que vous êtes un de ses proches amis?». Il est évident, qu'aux

yeux de cet agent de police, un indien ne pourrait être désigné comme *Master of Trinity College* dans l'université la plus prestigieuse d'Angleterre. Amartya Sen garde le silence et regarde le policier. Rien ne peut rendre compte de la face cachée de son vécu. L'expression de ce visage vire à l'infini. Mais subitement, après quelques instants d'attente, Amartya Sen réagit et déclare: «Non, en fait je suis le *Master of Trinity College*». Une réponse qui rend l'agent de police sceptique: «Non, ce n'est pas possible». Ainsi, l'opinion dominante dans la police britannique des frontières est que les indiens ne sont qu'une population d'immigrants marginaux. Il est, par conséquent, peu probable que cet étranger d'origine indienne puisse être *Master of Trinity Collège* à l'Université de Cambridge. Dès lors, Sen peut à juste titre se sentir méprisé, réaffirmer avec énergie: «Oui, je suis *Master of Trinity College*» et insister jusqu'à convaincre l'agent de police.

Comment comprendre cet événement? On se trouve face à une situation que Levinas critique et qui s'apparente à la réduction de l'autre à une identification que l'on fait de lui. Dans ce geste identitaire, Amartya Sen ne peut trouver place que dans un seul groupe et dans une seule identité: la valorisation qui pèse sur l'ensemble des immigrants indiens, c'est ce qui implique, bien sûr, une évaluation sociale négative à l'intérieur de la police anglaise de frontières. Pourtant, rendons-nous justice à autrui dans ce cas, lorsque nous disons que l'autre est réfractaire à toute catégorie comme à tout concept? Ou plutôt lui rendons-nous justice lorsque nous lui reconnaissons une identité avec laquelle il s'identifiait (*Master of Trinity College*), et qu'il a conquise et affirmée au prix de coûteux efforts et sacrifices? Il est certain, dans ce deuxième cas, qu'il y a une certaine portée morale dans l'identité que l'autre affirme de soi et dont il tire un sentiment de dignité parmi les hommes. Ce qui veut bien dire que l'estime et l'identité de soi sont moralement liées à une extériorité. Dans ce cas, le concept *Master of Trinity College* dont – encore une fois – autrui tire une estime de soi qui est soumise à la condition d'une estime octroyée par les autres. Il s'agit de la reconnaissance d'une identité qui a également une portée morale. Dans ce cas, la demande de reconnaissance par Amartya Sen d'une identité (*Master of Trinity College*), implique de faire droit à une *différence*, à savoir, que Amartya Sen est un *autre* parmi les immigrants de condition marginale, qui n'est donc pas réductible au «Même». Dès lors, il y a une portée éthique dans la reconnaissance de l'autre et de l'identité qui se réclame à lui. En revanche, le manque de reconnaissance implique de méconnaître une altérité, voire dans ce cas de réduire «l'Autre» au «Même». Certes, nous sommes d'accord avec Levinas pour qui l'expérience strictement phénoménologique du visage d'autrui implique la rupture de l'être comme continuité, donc qu'elle implique la défection de la phénoménalité. Mais lorsque l'autre prend la parole, les choses se passent autrement. Car, c'est par la parole qu'autrui s'approche de nous et se rend visible. Comment dit Derrida, autrui «est aussi parole; et dans la

parole, c'est la phrase qui fait accéder le cri du besoin à l'expression du désir». ⁴ De même Simon Critchley commenta: «What you get in Levinas is a wonderfully rich description of the demand, indeed the infinite demand of the other's face in all its precariousness, but no account of the approval that would bind a subject freely to that demand. (...) To that extent, though this hasn't really been at all understood, infinitely demanding is a critique of Levinas». ⁵

Désormais, si nous sommes d'accord avec Levinas pour dénoncer l'économie de domination que peut impliquer la reconnaissance de soi par l'autre comme une conscience nécessairement orientée vers la suppression de cet autre pour revenir sur soi, les choses se passent tout autrement *lorsqu'il s'agit de la reconnaissance de l'autre par soi*. Il y a une portée éthique dans la dissymétrie issue de la reconnaissance de l'autre, où la différence d'autrui est aussi véritablement respectée. Et dire «dissymétrie» ne revient pas à dire «asymétrie». En effet, la dissymétrie ne va pas sans une certaine symétrie, ainsi la «démasure» ne va pas sans une certaine «mesure». Mais Levinas détermine l'altérité de l'Autre comme «incommensurable» et comme «asymétrie» et, de ce fait, la même altérité dissymétrique d'autrui se voit violente. Or, préserver la «dissymétrie» d'autrui dans une certaine commune mesure constitue tout l'enjeu de la reconnaissance de l'autre. Dès lors, Derrida a tout à fait raison de remarquer dans *Violence et métaphysique* qu'autrui se trouve plus loin et à la fois plus proche qu'une chose. Pourtant, Levinas s'interdit cette possibilité et fait ainsi violence à autrui qui se veut un autre homme parmi les hommes. Un autre qui demande une dignité et une position dans la société. Visibilité sans laquelle sa condition humaine se voit diminuée.

3. L'AUTRE, MÉTAPHORE À PLUSIEURS USAGES

Mais pourquoi déplacer autrui, voire l'étranger, dans la non-lumière et le maintenir prisonnier du mystère et de l'invisibilité? C'est justement la portée du visage dans sa pensée qui empêche Levinas d'accéder à une autre possibilité. Comme le déclare Derrida: «Si le visage de l'autre n'était *aussi, irréductiblement*, extériorité spatiale, il faudrait encore distinguer entre l'âme et le corps, la pensée et la parole; ou, au mieux, entre un vrai visage, non spatial, et son masque ou sa métaphore, sa figure spatiale». Mais si l'on faisait ainsi: «C'est toute la Métaphysique du Visage qui s'effondrerait». ⁶ Il s'agit donc de cerner les difficultés qu'implique la notion de visage ainsi que le statut de «l'Autre» dans la pensée levinassienne de l'altérité.

En effet, on est confronté dans *Totalité et infini* à plusieurs usages de la notion de visage ainsi qu'à plusieurs usages de l'Autre. Levinas n'hésite pas, à

⁴ *Ibidem*, p. 219.

⁵ S. CRITCHLEY, *The Problem with Levinas*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 88.

⁶ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, cit., p. 169.

propos de l'autre, à dire que «l'absolument Autre, c'est Autrui». ⁷ Ainsi Levinas dit de l'autre qu'il a une face ⁸ et qu'il peut même déborder son image plastique pour se manifester, voire se présenter, en s'exprimant par soi, *Kath'auto*. ⁹ C'est faisant le visage est expression: l'autre peut alors dire oui, ¹⁰ la hauteur étant interprétée comme surprésence d'autrui qui peut s'opposer à moi comme un commandement. ¹¹ Il peut se mettre face à moi comme maître ¹² et ainsi m'appeler et me requérir. ¹³ Sa proximité instaure la compréhension de la misère et la faim de l'autre, qui risque même de mourir. ¹⁴ Ainsi, tout en étant étranger, autrui reste-t-il à la mesure de celui qui l'accueille. ¹⁵

Mais, d'un autre côté, aussi dans *Totalité et infini*, Levinas dit que «l'Autre» est Transcendance, altérité métaphysique voire métaphysiquement désirée. ¹⁶ De même cette extériorité et altérité de «l'Autre» est entendue comme celle du Très-Haut. ¹⁷ De là, découle cette expérience de «l'Autre» non comme un dévoilement, mais plutôt comme une révélation de l'infiniment Autre dont la *créature* dépend. ¹⁸ Désormais, la défection plastique du visage d'autrui est la manifestation de Dieu qui se révèle comme absence absolue. ¹⁹ Cependant, Levinas dit explicitement que la remise en question du moi est coextensive, non à la manifestation de Dieu dans le visage d'autrui, mais «à la manifestation d'autrui dans le visage», ²⁰ dans sa nudité. ²¹

Qu'est-ce donc que l'Autre: autrui ou Dieu? «L'absolument Autre, c'est Autrui», comme Levinas l'exprime à plusieurs reprises, ²² ou «Dieu (...) Transcendance totale de l'Autre»? ²³ Quoi qu'il en soit, les confusions et les contradictions ne s'arrêtent pas là, parce que – comme Levinas le résume bien dans le passage suivant –, «Gygès joue sur les deux tableaux évoluant entre une présence aux autres et une absence». ²⁴ En effet, de l'autre il est dit, d'un part, que c'est la présence par excellence, ²⁵ mais d'autre part, que c'est une absence. ²⁶ En outre, «l'Autre» est hors du monde et au-delà de l'être, et lorsque Levinas parle de besoin de nourrir l'autre, de la faim de l'autre ou de la misère, il affirme que «l'Autre» il est immanent au monde. Ce faisant Rodolphe Calin observe «l'ambiguïté d'une surprésence et du retrait de cette présence». ²⁷

Or, dans *Totalité et infini* domine encore le privilège d'une «présence» lorsqu'il s'agit de parler du visage de l'autre. Levinas dit même que le visage est «expression». ²⁸ Dès lors, on comprend bien les critiques qu'adressent Jean-

⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini* (=TI), Nijhoff, La Haye 1961, p. 9.

⁸ TI, p. 18.

⁹ TI, p. 21.

¹⁰ TI, p. 66.

¹¹ TI, p. 176.

¹² TI, p. 54.

¹³ TI, p. 153.

¹⁴ TI, pp. 49, 174.

¹⁵ TI, pp. 9, 208.

¹⁶ TI, pp. 3, 13.

¹⁷ TI, p. 4.

¹⁸ TI, pp. 45, 50, 56, 78.

¹⁹ TI, pp. 50, 51.

²⁰ TI, p. 146.

²¹ TI, p. 47.

²² TI, pp. 9, 171, 145.

²³ TI, p. 50.

²⁴ TI, p. 148.

²⁵ TI, p. 43.

²⁶ TI, p. 254.

²⁷ R. CALIN, *Lexique Levinassien*, «Cités», 25/1 (2006), pp. 139-148, p. 140.

²⁸ TI, p. 22.

Luc Marion ainsi que Jacques Derrida à Levinas lorsque, comme lui-même le déclare, il s'agit de penser l'Autre «au-delà de l'être»²⁹ ainsi qu'au-delà de la dimension ontologique qui ramène «l'Autre» au «Même».³⁰

En effet, dans son texte *L'idole et la distance*, Jean-Luc Marion signale: «À l'évidence, le privilège, en se déplaçant de l'être à l'étant, ne consacre la prééminence de celui-ci, comme Autrui, qu'en inversant la différence ontologique, donc en la consacrant. Même si l'on conclut plus tard qu'exister "peut aller au-delà de l'être", c'est encore en vue d'une "relation ultime dans l'être" que l'exister se déploie au bénéfice de l'étant, que l'ontologie le cède à la métaphysique. On peut déceler dans cette ambiguïté le symptôme d'une difficulté considérable: la condition qu'impose l'Être au divin/ Autrui ne disparaît pas si on en appelle seulement contre lui à tel étant. D'abord parce que l'on risque ainsi de rester, à une inversion près, dans la différence ontologique, donc dans l'onto-théologie. Ensuite parce que, si l'on en parle comme d'un étant, Autrui paraît insuffisamment déterminé: son indétermination constitutive, loin d'en démontrer la rigueur (comme c'eût été le cas si la référence à l'étant comme tel avait disparu) en accuse l'ambiguïté (...). En un mot, le surplomb de l'étant sur l'être ne suffit sans doute pas à en outrepasser l'ontologie vers Autrui, parce que ce surplomb suppose, encore et à sa manière, la différence ontologique».³¹ Pour sa part, Derrida signale dans *Violence et métaphysique*: «En refusant, dans *Totalité et infini*, de prêter quelque dignité à la différence ontique-ontologique, en n'y voyant qu'une ruse de guerre et en appelant *métaphysique* le mouvement intra-ontique de la transcendance éthique (mouvement respectueux d'un étant vers l'autre), Levinas confirme Heidegger dans son propos: celui-ci ne voit-il pas dans la métaphysique (dans l'ontologie métaphysique) l'oubli de l'être et la dissimulation de la différence ontico-ontologique?».³²

On voit bien donc l'impasse auquel Levinas est soumis.

Dès lors, il s'agira pour Levinas de justifier une différence plus aiguë entre l'autre et l'être que celle de l'être et de l'étant. C'est justement dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que Levinas s'investit dans une radicalisation de l'Autre ainsi qu'à vouloir caractériser le visage autrement. Comme Levinas lui-même semble le confirmer dans la préface à la deuxième édition *De l'Existence à l'existant*: «Entrevoir dans 'l'existant', dans l'étant humain et dans ce que Heidegger appellera 'étantité de l'étant', non pas une occultation et une 'dissimulation' de l'être, mais une étape vers le Bien et vers la relation à Dieu et, dans le rapport entre étants, autre chose que la 'métaphysique finissante', ne signifie pas que l'on inverse simplement les termes de la fameuse différence heideggérienne en privilégiant l'étant au détriment de l'être. Ce renversement

²⁹ TI, p. 278.

³⁰ TI, p. 13.

³¹ J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, p. 278.

³² J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, cit., p. 209.

n'aura été que le premier pas d'un mouvement qui, s'ouvrant sur une éthique plus veille que l'ontologie, laissera signifier des significations au-delà de la différence ontologique, ce qui, sans doute est, en fin de compte, la signification même de l'infini. C'est la démarche philosophique allant de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*.³³ Propos qui lui semble confirmer dans *Autrement qu'être*: l'éthique s'institue par une différence nouvelle, au second degré entre d'une part la différence ontologique entière, et d'autre part, le Dire. Donc l'au-delà de la différence ontologique ne saurait absolument plus, ici, se confondre avec un quelconque renversement des termes à l'intérieur de la différence ontologique, au bénéfice de l'étant. La différence ontologique perd toute ampleur, toute rigueur et tout sens, sitôt que commence à différer d'avec elle un «ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être». ³⁴

Ainsi, dans *Autrement qu'être* il s'agit maintenant de parler de l'autre comme *trace de l'Infini* qui «se dessine et s'efface dans le visage». ³⁵ Il (le visage) est «modalité même du Transcendant». ³⁶ De même, Levinas signale: «L'Infini qui m'ordonne n'est ni cause agissant droit devant elle (...). C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité». ³⁷

Pourtant, Levinas dit aussi dans *Autrement qu'être* que «sous la corrélation du Dire et du Dit où le logos synchronise le déphasage temporel du sensible», ³⁸ et parle aussi parfois de l'autre comme prochain. ³⁹ Quoi qu'il en soit, l'accent est mis dans la proximité plutôt que dans le prochain, où «s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage». ⁴⁰ Ainsi «Le dévoilement du visage est nudité – non forme – abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité: pauvreté, peau à rides; peau à rides: trace de soi-même». ⁴¹ De même, Levinas parle d'un «Visage approché, contact d'une peau: visage s'alourdissant de peau et peau où, jusque dans l'obscénité, respire le visage altéré ils sont déjà absents d'eux-mêmes, chus de laps irrécupérable dans le passé». ⁴² Désormais, «L'approche est diachronie non synchronisable, que la représentation et la thématization dissimulent en transformant la trace en *signe* du départ et en réduisant dès lors l'ambiguïté du visage, soit à un jeu de physiologie, soit à l'indication du signifié. Mais ainsi s'ouvre la voie dangereuse où une pensée pieuse, ou soucieuse d'ordre, déduit en hâte l'existence de Dieu». ⁴³ Désormais, le visage comme «trace de lui-même, est trace dans la trace d'un abandon, sans que jamais l'équivoque ne se lève, obsédant le sujet sans tenir dans la corrélation avec lui, sans m'égaler à une conscience m'ordonnant avant

³³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1990, p. 12.

³⁵ AE, p. 15.

³⁹ AE, p. 15.

⁴³ AE, p. 119.

³⁶ *Ibidem*.

⁴⁰ AE, p. 112.

³⁷ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

³⁴ AE, p. 6.

³⁸ AE, p. 101.

⁴² AE, p. 113.

d'apparaître, selon l'accroissement glorieux de l'obligation». ⁴⁴ De même «La capacité de l'être – et de la conscience, son corrélat – est insuffisante pour contenir l'intrigue qui se noue dans le visage d'Autrui, trace d'un passé immémorial, suscitant une responsabilité qui vient d'en deçà et va-au-delà (...).» ⁴⁵ «La trace d'un passé dans le visage n'est pas l'absence d'un encore non-révélé mais l'anarchie de ce qui n'a jamais été présent, d'un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui ne saurait être visé». ⁴⁶ «Le visage de l'Autre dans la proximité – plus que représentation – est trace irréprésentable, façon de l'Infini». ⁴⁷ Autrement dit, «le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. Il n'apparaît pas». ⁴⁸ «L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse (...).» ⁴⁹ Bref, comme l'exprime bien Francis Guibal: «L'œuvre de Levinas est tout entière un éloge de l'extériorité, une apologie de l'Autre». ⁵⁰

Or, les contradictions et ambiguïtés dans les différents usages de *l'Autre* et du *visage* persistent. D'une part, l'absolument Autre est Dieu au-delà de l'être et, d'autre part, Levinas continue dans quelques passages à parler d'autrui comme de l'absolument Autre. Ainsi, par exemple, lorsque Levinas écrit: «Dans la proximité, l'absolument autre, l'Etranger que «je n'ai pas conçu ni enfanté» je l'ai sur les bras, déjà je le porte (...). Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non-habitant, exposé aux froids et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain». ⁵¹ De même quand Levinas énonce que «L'apparoir est percé par la jeune épiphanie – par la beauté encore *essentielle* – du visage, mais aussi par cette jeunesse comme déjà passé dans cette jeunesse: *peau à rides*, trace d'elle-même: forme ambiguë d'une suprême présence assistant à son apparoir, perçant de jeunesse sa plasticité, mais déjà défaillance de toute présence, moins qu'un phénomène, déjà pauvreté qui cache sa misère et qui m'appelle et m'ordonne». ⁵² Pourtant, de manière générale dans *Autrement qu'être* il s'agit plutôt de privilégier la dimension d'absence qu'implique le visage. De ce fait, les mentions du visage dans *Autrement qu'être* ont visiblement diminué par rapport à *Totalité et infini* pour laisser place à la notion de *trace de l'Infini*. Comme l'explique bien Jacques Rolland: «La description du visage a essentiellement montré comment celui-ci signifie à la manière d'une ambivalence, comment il est structuré comme une telle ambivalence. Sa reprise dans *Autrement qu'être-mezza voce*, si l'on peut dire, rappelant ainsi que le visage est une signification seconde pour ne pas dire secondaire dans ce livre». ⁵³ Ainsi, «on ne fera pas

⁴⁴ AE, p. 120.

⁴⁵ AE, p. 123.

⁴⁶ AE, pp. 123-124.

⁴⁷ AE, p. 149.

⁴⁸ AE, p. 179.

⁴⁹ AE, p. 220.

⁵⁰ F. GUIBAL, *...et combien de Dieux nouveaux*, Aubier, Paris 1980, p. 19.

⁵¹ AE, pp. 115-116.

⁵² AE, p. 115.

⁵³ J. ROLLAND, *Parcours de l'autrement*, PUF-Épiméthée, Paris 2000, p. 70.

montre d'une grande audace en supposant ici que ce sont des remarques de Jacques Derrida sur le piège héliocentrique qui se referme sur la "métaphysique du visage comme épiphanie de l'Autre" qui ont amené Levinas à "bouger" (...) à procéder à la révolution qui s'opère entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*.⁵⁴ Concrètement dans ce passage, Rolland fait bien de rappeler que la notion d'énigme n'est nulle part mieux décrite que dans le texte *Enigme et phénomène*, quatre ans après *Totalité et infini*, et que la notion d'énigme marque un changement qualitatif lorsque celle-ci ne se veut pas réduite à une opposition au phénomène, mais plutôt à un excès par rapport à la phénoménalité. En revanche, la postulation de l'expressivité du visage dans *Totalité et infini* conduit nécessairement à la position d'un point d'origine qui peut conférer à l'Autre la qualité d'ego. François-David Sebbah confirma cette interprétation lorsqu'il signale: «c'est dans *Totalité et infini* que la "surprésence" de la droiture et de la franchise du visage prévaut, alors que dans "La trace de l'autre" (donc dès 1963 cependant), "Énigme et phénomène" (1965) puis dans *Autrement qu'être*, c'est la défection de la présence par où le visage est trace de l'autrement qu'être – de ce qui n'aura jamais été et ne sera jamais – qui passe au premier plan». ⁵⁵ Avec ce changement d'accent, on se situe ailleurs de l'expressivité de l'Autre entendu comme autrui. Désormais, on ne peut plus recourir à la possibilité d'un alter-ego ni à la reconnaissance de l'autre. En effet, comme signale Rolland, «pour s'en tenir au visage, il faudrait dire alors que son "plus" – altérité qui ne s'en tient pas à celle de l'alter-ego mais, cette fois, parce qu'elle n'en a pas les moyens – signifie dans le moins seulement signifiant par le moins: en étant "moins que le phénomène", en étant quasi phénomène». ⁵⁶ Et à Sebbah de signaler, à son tour, que lorsque Levinas renouveau «la phénoménologie, il la pratique toujours même sur la fine pointe de son interruption». ⁵⁷ Alors, Dominique Janicaud tire de ceci une conséquence critique: «Certes Levinas avoue déborder le "jeu de lumières" de la phénoménologie, mais son utilisation biaisée de ladite phénoménologie (à des fins pédagogiques? apologétiques?) et son inscription de l'aplomb de l'Autre au cœur de l'expérience rendent la situation infiniment plus complexe que ne le serait un passage explicite (ou une conversion) de la "phénoménologie" à la "métaphysique"». ⁵⁸

4. FAIRE ENTENDRE UN DIEU NON CONTAMINÉ PAR L'ÊTRE

Dès lors, on le voit bien, il s'agit, comme Levinas lui-même le déclare, d'entendre un Dieu «non contaminé par l'être. (...) Possibilité humaine non moins

⁵⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁵ F. D. SEBBAH, *Visage de clone*, «Les Études philosophiques», 78/3 (2006), pp. 353-366, p. 355.

⁵⁶ J. ROLLAND, *Parcours de l'autrement*, cit., p. 95.

⁵⁷ F. D. SEBBAH, *Visage de clone*, cit., pp. 363-364.

⁵⁸ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009, p. 55.

importante et moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'onto-théologie». ⁵⁹ Ce faisant, *l'Infini* désigne autre qu'autrui. Avec la mise en place de la notion d'*Illéité*, il s'agit de remarquer justement l'altérité verticale d'un «*Il*» par rapport à un «*Tu*» qui se laisse entendre. L'accent est mis – sans doute – dans une transcendance au-delà de l'être. Comme Levinas l'exprime: la transcendance «de Dieu, c'est son effacement même». ⁶⁰ Le changement d'accent va donc au bénéfice d'une reconceptualisation de cette théophanie dominée maintenant par l'absence plutôt que par la présence. Le privilège de l'absolument Autre, compris maintenant comme Dieu, est de même bien établi avec l'apparition de la notion d'*illéité*, quelques années après *Totalité et infini* dans *Humanisme de l'autre homme*, où Levinas signale que l'au-delà de l'être «est à la troisième personne». ⁶¹ Ainsi écrit Levinas, «sujet inspire par l'infini qui, illéité, n'apparaît pas, (...)». ⁶² En résumé, dans cette «non-phénoménalité de l'Autre qui m'affecte par-delà la représentation, à mon insu, comme un voleur, est *Illéité* de la troisième personne». ⁶³ Ainsi «Le *Tu* devient *Il* dans le Nom (...) absolu de la sainteté». ⁶⁴

On comprend bien alors l'enjeu: Levinas fait le geste symétriquement opposé à la philosophie critique kantienne. Concrètement, comme le rappelle Hegel dans *Le concept préliminaire à la logique*, le propos de Kant dans la *Critique de la raison pure* consiste à critiquer la philosophie qui veut penser le fini à partir de l'infini. Pour Kant, il s'agit plutôt de penser à partir du fini, dans la séparation et l'opposition de la *Verstandniss* à la *Vernunft*. Or, le geste de Levinas est justement le contraire: certes la pensée levinassienne prend comme point de appui la perspective transcendantal ainsi que la méthodologie descriptive de la phénoménologie et retourne successivement à elle, mais – à l'évidence – pas pour rester dans la description de la phénoménalité. Il s'agit plutôt de pousser la philosophie transcendantale jusqu'à un point de paroxysme que représente le visage et ainsi laisser place à l'Autre au-delà de l'être que fait signe à l'infini. C'est sur ce point, avec la défection de la phénoménalité, que la philosophie transcendantale tombe dans une crise. Et, à partir de cette crise de la visibi-

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ E. LEVINAS, *Au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982, p. 154.

⁶¹ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris 1972, p. 59.

⁶² *AE*, p. 188.

⁶³ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris 1993, p. 230.

⁶⁴ E. LEVINAS, *Au-delà du verset*, cit., p. 151. Mais d'où vient cette obsession pour la pureté? Pourquoi cette montée aux extrêmes? Pourquoi argumenter une altérité non contaminée par l'être? Hypothèse tout aussi dangereuse lorsque l'on se rappelle, non seulement de l'effort de Heidegger de revendiquer la pureté de l'être dans une histoire métaphysique de confusion avec l'étant mais pire, lorsque dans le nazisme la pureté joue aussi un rôle fort important. Hypothèse d'autant plus dangereuse lorsqu'il faut rappeler, d'après J. Rolland, que le visage d'autrui est essentiellement contaminé... Ainsi Levinas semble rêver d'une différence pure, là où l'expérience présente, de manière contaminée, différence et identité.

lité, Levinas s'autorise à faire l'importation de tout un langage religieux⁶⁵ qui nous permet de quitter le domaine de finitude au bénéfice de l'Infini. Comme Francis Guibal l'exprime bien: «Il se trouve, en effet, que pour indiquer en sa pureté la relation du Même à l'Infini de l'Autre, son discours est constamment amené à emprunter ses ressources à une conceptualité qu'il accuse (...). Il y a de la sorte toute une série de vocables (...) qu'il est difficile de croire innocents et qui révèlent, malgré qu'il en ait, la parenté du discours qui les utilise à la pensée onto-théo-logique».⁶⁶ De façon générale, le changement de plan vise quelque chose que Schelling et Hegel avaient déjà dénoncé: Qu'on ne peut pas penser l'infini à partir du fini mais que, en revanche, on peut penser le fini à partir de l'infini. Ainsi, Levinas semble le laisser entendre lorsqu'il écrit: «Tout savoir en tant qu'intentionnalité suppose déjà l'idée de l'infini (...)».⁶⁷ Alors la subjectivité comme témoignage est «la façon même dont l'infini, dans sa gloire passe le fini ou la façon dont il se passe».⁶⁸ Mais si Levinas pense le fini à partir de l'infini et quitte ainsi la pensée qui se pose dans le fini, peut-on encore rester dans une philosophie d'autrui? Point suspensif pour une pensée de l'altérité finie. Dès lors, dans ce tournage vers l'infini et à partir de l'infini, on peut critiquer le geste de Levinas qui n'implique rien d'autre que la mise en place d'une métaphysique spéculative qui ne veut pas dire son nom et se donner ainsi le droit de parler de ce «qu'il faut garder en silence»⁶⁹ comme le rappelle Wittgenstein. Derrida l'exprime bien ainsi: «C'est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas au-delà de l'Être et du Logos (de la tradition). Mais cet appel *ne doit pouvoir ni se penser ni se dire*. En tout cas, que la plénitude positive de l'infini classique ne puisse se traduire dans le langage, qu'en se trahissant par un mot négatif (in-fini), cela situe peut-être le point où, le plus profondément, la pensée rompt avec le langage».⁷⁰ Certes, le mot infini peut alors posséder un sens dans la relation avec autrui, mais l'hyperbole que Levinas fait de son usage la rend illégitime. Comme le rappelle bien Derrida, il y a donc une impossibilité absolue de respecter autrui sans respecter aussi l'altérité de son corps inscrit dans le monde. Non seulement le temps, mais aussi l'espace esquissent une dimension croisée par l'altérité. Derrida va encore plus loin et nous rappelle que, sans altérité du corps, l'altérité du visage ne pourrait pas surgir justement comme défection du corps. Bref, reconnaître la finitude intramondaine d'autrui, c'est se donner le droit de parler de l'altérité intersubjective. Pourtant le geste Levinassien

⁶⁵ Pe.: La Gloire de l'infini, le prophétisme, la liturgie, le témoignage, le Bien au-delà de l'être, la sainteté, la grâce de Dieu, l'expiation, etc.

⁶⁶ F. GUIBAL, *...et combien de dieux nouveaux*, cit., p. 128.

⁶⁷ *TI*, p. xv, préface.

⁶⁸ *AE*, p. 187.

⁶⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, Paris 1993, p. 31.

⁷⁰ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, cit., p. 168.

veut méconnaître la portée intramondaine de la transcendance. Levinas abandonne ainsi la dimension horizontale de l'infini pour privilégier sa dimension verticale. D'où la critique de certains commentateurs selon laquelle l'eschatologie levinassienne se veut plutôt une «cryptologie» du visage qu'une phénoménologie. Tout en mesurant les distances, la remarque qui fait Hegel à propos de l'Un chez Plotin est utile ici pour mesurer les conséquences de cette défection intramondaine d'autrui: «D'une façon générale aucun prédicat, par exemple être, substance, ne lui convient; car ils expriment quelque détermination. Il ne se sent pas, ne se pense pas, il n'est pas conscient de soi; car en tout cela il y a une différenciation (...) il n'est pas et pas davantage il n'est quelque chose, un quelconque un, il est au-dessus de tout. Toutes ces catégories sont niées (...)».⁷¹

C'est justement à ce point que s'attaque aussi Dominique Janicaud lorsqu'il constate que: «le tournant subreptice vers l'Autre, l'archi-originaire, la donation pure, etc. se produisait au sein même des prétentions phénoménologiques les plus affirmées».⁷² Et c'est pourquoi Janicaud déclare en guise de hypothèse que la stratégie levinassienne «suppose un montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique».⁷³ Pourtant, et à plusieurs reprises, Levinas argumente explicitement que sa philosophie n'implique pas de retomber dans la théologie. Cependant, il est possible attester que Levinas n'hésite pas à recourir à toute une conceptualité chère à la théologie pour déployer sa philosophie, parmi lesquels on trouve les concepts d'anachorèse, de gloire de Dieu, de transsubstantiation ou encore de kénose qui est d'ailleurs explicitement acceptée par Levinas.⁷⁴ En outre, il faudrait se demander très sérieusement si toute l'architecture conceptuelle de son œuvre n'est pas solidaire de la structure théologique de création, révélation et rédemption qui mobilise en arrière-plan les moments centraux de sa pensée: la création du monde (l'ontologie), la révélation de l'Autre et la rédemption de l'ontologie par la justice, d'une façon que n'est pas si loin du geste de Rosenzweig dans *Der Stern der Erlösung*.⁷⁵ Comme signale encore Dominique Janicaud: «Tout est acquis et imposé d'emblée; ce tout est de taille: rien de moins que le Dieu

⁷¹ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, IV, trad. de P. Garniron, Vrin, Paris 1975, pp. 873-876.

⁷² D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, cit., p. 155.

⁷³ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁴ Voir l'entretien de Levinas dans le texte: E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Labor et Fides, Genève 1984, p. 33.

⁷⁵ Dans la préface de *Totalité et infini* Levinas rend témoignage de l'influence de Rosenzweig dans sa pensée, qui à son tour fait toute une réflexion sur la signification métaphysique du fait religieux. En effet, Levinas y signale que «L'opposition à l'idée de totalité nous a frappé dans *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig trop présent dans ce livre pour être cité».

de la tradition biblique. Stricte trahison de la réduction qui livrait le Je transcendantal à sa nudité, voici la théologie de retour avec son cortège de majuscules». ⁷⁶

Ainsi, loin de toute phénoménologie, Levinas analyse les conditions de possibilité de l'expérience de l'Autre qui présupposent une expérience d'absoluité radicale d'un autre ordre que la rencontre d'autrui. Jacques Derrida, qui a bien mesuré l'opposition à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel présente chez Levinas, justement, se montra sceptique face à l'argument de ce dernier, en signalant que l'altérité d'autrui n'est autre qu'en étant un *ego*, c'est-à-dire, d'une certaine façon le semblable à moi, même si différent. «Inversement, l'autre comme *res* est à la fois moins autre (non absolument autre) et moins "le même" que moi». ⁷⁷ Bref, autrui comme l'autre est un *alter-ego*. Ce dernier prend précisément sens par rapport à un *ego* qui s'oppose à lui et dont autrui prend sens. Pourtant, Levinas a voulu retenir une leçon fondamentale que le même Derrida a enseigné: Que si l'Autre est autre, c'est par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer comme point de départ et de servir de terme en relation parce que cette relation se veut relation du «Même» à «l'Autre». Pourtant, loin d'opposer le moi à autrui comme termes, l'exercice de Levinas vise à opposer l'Autre divin à l'être et, de ce fait, à surmonter ainsi l'ontologie heideggérienne et la différence ontico-ontologique. Mais, ce faisant, ce geste-là ne peut aller qu'au préjudice de la façon dont Levinas pense autrui et affaiblir ainsi une forme d'altérité qu'il s'agit justement de revendiquer. C'est justement cette détermination de l'altérité d'autrui que Levinas refuse en mettant un A majuscule pour souligner l'absence et transcendance infinie d'autrui par rapport à moi et empêcher qu'il puisse ainsi être pensé avec moi dans un quelconque plan commun. Comme Derrida le rappelle bien, si la responsabilité est décrite comme adresse, comme «répondre à» ce sont la sauvegarde et tension des termes en rapport qui importent. Or, dans *Autrement qu'être* Levinas dit explicitement que dans la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution «soi-même échappe à la relation». ⁷⁸ En quelques mots, Levinas se montre plus soucieux de préserver la distance transcendante de l'Infini qu'une relation qui relie et rapproche concrètement les hommes. De cette façon, Levinas nous amène à une situation extrême qui implique la négation de toute coexistence de moi et d'autrui. En amont d'une épreuve Levinas écrit, «Relation qui ne saurait, à proprement parler, se dire relation, puisqu'entre ses termes manquerait jusqu'à la communauté». ⁷⁹ Ainsi, toute possibilité de relation intersubjective avec autrui comme un «Tu» semble obli-térée au bénéfice d'une stratégie conceptuelle que Levinas bâtit pour justifier

⁷⁶ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, cit., p. 54.

⁷⁷ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, cit., p. 187.

⁷⁸ AE, p. 146.

⁷⁹ E. LEVINAS, *De Dieu que vient à l'idée*, Vrin, Paris 2004, pp. 168-169.

un propos autre qui rende compte de l'altérité intersubjective. On comprend à présent pourquoi Levinas ne laisse pas de place à la forme de dysmétrie qu'il y a dans la reconnaissance d'autrui. Et, ce faisant, il y a sans doute une certaine violence lorsque l'on maintient autrui dans une forme d'invisibilité forcée. Situation ironique: en rejetant la violence du côté de l'ontologie, en lui opposant la paix du côté de l'au-delà de l'être, Levinas fait violence à la portée phénoménale dont se veut autrui, voire à la possibilité de son auto-donation.

En outre, on peut critiquer ce geste que l'on peut qualifier légitimement d'opportuniste chez Levinas lorsqu'il se donne le droit de quitter la phénoménologie au bénéfice d'une métaphysique, mais pour retourner successivement au terrain phénoménologique afin de justifier à chaque fois des présupposés d'ordre métaphysique. Ce geste ne va pas de soi et, au contraire, peut même aller à l'encontre de la compréhension d'autrui qu'il s'agit d'établir. Ainsi, par exemple, lorsque Levinas fait une description phénoménologique du visage jusqu'à déceler une forme de résistance à la vision qui comme hauteur, et ainsi se donne l'opportunité d'introduire un commandement d'origine biblique «Tu ne tueras point»,⁸⁰ comme si une difficulté dans la vision permettrait de justifier la mise en place d'un impératif venu d'un «transmonde». Marc Richir semble le confirmer lorsqu'il rappelle que l'énigme du visage de l'autre est le «lieu spéculatif complexe, s'articulant comme l'écart et le recroisement de deux "au-delà/en deçà"». ⁸¹ Encore un fois, l'échec de la vision n'autorise pas à prendre cette défaillance comme argument pour introduire un commandement d'origine métaphysique. Et pourtant, c'est ce que Levinas fait.

De même, penser le visage d'autrui seulement comme indétermination finit par noyer la transcendance intersubjective dans un élément neutre, dans un espace anonyme qui fait violence à cet autrui qu'il s'agit justement de respecter. Didier Franck l'a bien vu lorsqu'il écrit: «Pourquoi Dieu peut-il se confondre avec l'il y a? Le premier est "absolument autre", le second "profondeur toujours renouvelée de l'absence", l'un pour l'autre signifient à la troisième personne du singulier. Et si une absence est indiscernable de l'autre, si l'il y a ne se distingue pas de l'illéité, comment la seconde pourrait-elle conférer un sens au premier?». ⁸² Une illéité qui implique de méconnaître une position secondaire: l'altérité concrète d'autrui comme «Tu» au bénéfice d'un pronom impersonnel pour remarquer la dimension d'absence qu'importe la révélation. Bref, une illéité qui implique une disproportion où le «Je» n'entretient aucun rapport direct implique l'impossibilité d'une corrélation du sujet avec l'altérité. Comme Levinas l'exprime à plusieurs reprises, l'illéité est

⁸⁰ E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Fayard-Livre de poche, Paris 1982, p. 81.

⁸¹ M. RICHIR, *Phénomène et infini*, dans C. CHALIER, M. ABENSOUR, *Emmanuel Lévinas. Cahier de l'Herne*, L'Herne, Paris 1991, p. 260.

⁸² D. FRANCK, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, PUF, Paris 2008, p. 268.

un néologisme formé à partir de «*Il*» tiré de *ille*, lequel indique une façon de me concerner sans entrer en conjonction avec moi. «*Il*» n'entre dans aucun présent, dit Levinas. Il faut donc avoir à l'esprit la remarque d'Emile Benveniste selon laquelle seule la première et la deuxième personne grammaticale se réfèrent à un caractère personnel. Ainsi, une situation d'interlocution avec autrui est rendue difficile hors de la relation *Je* et *Tu*. D'un point de vue strictement grammatical, une relation avec une troisième personne, un *Il*, peut être non-humaine donc une relation sans relation, une relation avec un autre sans possibilité d'interlocution. Comme François David Sebbah l'explique bien: «L'itinéraire lévinassien montre qu'il est d'emblée habité par la question de l'altérité [d'autrui], rien n'indique que cette pensée de l'altérité était destinée à se dire exclusivement comme pensée de l'altérité de l'autre homme, comme pensée d'Autrui». ⁸³ D'où la possibilité de rencontrer une pensée «qui ne soit pas pensée d'Autrui». ⁸⁴

Ainsi, Levinas oscille entre le privilège d'une intuition et le privilège d'une spéculation, dans un effort pour justifier ensemble, d'une part, une éthique et, d'autre part, une théophanie. Or ce geste-là ne peut aller, encore une fois, qu'à l'encontre de l'éthique et même, peut-être, de la théophanie qu'il s'agit d'établir. On sait bien que la pensée lévinassienne met en place une opposition critique à la constitution d'autrui que fait Husserl pour dénoncer chez lui un idéalisme transcendantal non déclaré. En effet, dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes*, Husserl aborde la constitution d'autrui à partir d'une chair signifiante qui va de l'expérience de la chair propre à la chair d'autrui à travers l'argument de l'analogie, l'appréhension d'autrui et finalement de l'imagination. Ce faisant, Husserl serait prisonnier d'une stratégie qui cherche à équilibrer l'intuition du corps d'autrui avec un volet spéculatif de sa vie mentale. Or, cette situation finit par une chute d'Husserl dans un idéalisme dont il s'agissait précisément de sortir. Lorsque Levinas essaie de justifier ensemble une éthique et une théophanie, ne fait-t-il pas la même erreur dans l'effort pour privilégier d'un côté l'intuition et de l'autre, une spéculation? Ainsi, Levinas semble confirmer l'affirmation de Jocelyn Benoit lorsque celui-ci écrit: «D'où vient-t-il que la phénoménologie semble porter en elle comme une fatalité la nécessaire retombée dans toute forme d'idéalisme ou de spiritualisme (...)»? ⁸⁵ Levinas veut nous présenter ce qu'il est difficile de justifier: Que le déphasage de la phénoménologie, le besoin d'aller au-delà de la phénoménologie est une possibilité de droit pour la phénoménologie, qu'elle est justifiée d'aller au-delà de sa propre capacité. ⁸⁶

⁸³ F. D. SEBBAH, *Lévinas*, Perrin, Paris 2010, p. 38.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ J. BENOIST, *Vingt ans de phénoménologie française*, dans *Philosophie contemporaine en France*, Ministère d'Affaires Etrangères, Paris 1994, p. 47.

⁸⁶ Ainsi, Levinas le confirme explicitement dans le passage suivant: «Le langage éthique

5. CONCLUSION

En synthèse, le visage chez Levinas devient ainsi une sorte de clé qui permet d'ouvrir toutes les portes et, donc, l'assise concrète que veut légitimer la description de l'altérité d'autrui ensemble avec une spéculation sur Dieu. Stratégie qui, une fois encore, ne peut qu'aller à l'encontre d'une pensée respectueuse d'autrui. Comme l'exprime bien Francis Guibal: «Il est vrai qu'autrui n'est reconnu comme tel qu'en son originalité, en et pour-lui-même, dans son extériorité et sa distance ineffaçables; mais cet aspect de non-relation, de différence radicale, perdrait tout sens à être absolutisé (...)».⁸⁷ En résumé, cette philosophie de l'Autre ne peut aller de soi sans nier autrui, et il en est ainsi parce que l'axiome silencieux qui mobilise Levinas dans *Autrement qu'être* est précisément de dépasser les objections d'ordre ontologique qui pèsent encore sur sa pensée afin de justifier une théophanie qui ne veut pas risquer de retomber dans une onto-théologie. Mais, ce faisant, Levinas laisse implicitement au deuxième plan l'éthique pour se tenir, dans le dessein fondamental, aux défis de l'ontologie qu'il s'agit de contester.⁸⁸ C'est le prix à payer, ce que montre l'abandon du lexique du *visage* au bénéfice du lexique de la *trace de l'infini*. Visage qui, comme Blanchot le rappelle bien, risque d'être pris dans l'ontologie: «Le visage – mais, je le reconnais, le nom fait difficulté...».⁸⁹ Et que Derrida semble confirmer lorsqu'il écrit: «J'ai un regard pour reconnaître ce qui ne se regarde pas comme une chose, comme une façade, comme un théorème. J'ai un regard pour le visage lui-même».⁹⁰ Et c'est aussi pourquoi il faudrait – ailleurs – impérativement reconsidérer sa philosophie d'après l'entrée du tiers

auquel nous avons eu recours, ne procède pas d'une expérience morale spéciale, indépendante de la description jusqu'à alors poursuivie. (...) Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir. Aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon sa diachronie non-synchronisable dans la représentation». (Cfr. *AE*, pp. 154-155.) Le concret sur lequel Levinas aime donc revenir tient à l'idée d'une transcendance où la signification réside dans une dimension pré-originelle de sens qui dépasse le concret. C'est pourquoi Levinas abandonne le lexique du désir, trop engagé dans un mouvement de transcendance intramondaine au privilège d'une transcendance plus spiritualiste et donc moins susceptible d'être engagée dans une ontologie.

⁸⁷ F. GUIBAL, *...et combien de dieux nouveaux*, cit., p. 132.

⁸⁸ Tanja Staehler développe une argumentation opposée dans son texte *Plato and Levinas. The Ambiguous Out-Side of Ethics*, où il s'agit plutôt de montrer que l'ambiguïté de l'Autre chez Levinas, comme chez Platon, ne rétrécit pas la portée de la dimension éthique de la responsabilité. Cfr. T. STAELER, *Plato and Levinas. The Ambiguous Out-Side of Ethics*, Taylor and Francis, Oxford 2010.

⁸⁹ M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 77.

⁹⁰ J. DERRIDA, *Violence et métaphysique*, cit., p. 180.

dans *Autrement qu'être*, lorsque le tiers implique «la visibilité des visages, le (...) retournement du sujet incomparable en membre de société». ⁹¹

ABSTRACT · *Levinas and the Problem of the Other. "Otherwise than Being" Questioned* · Jacques Derrida's text *Violence and Metaphysics* is a decisive event not only in disseminating Levinas' thought to the general public, but also in addressing the most important criticism Levinas experienced during his lifetime. It signals the changes in the axes and inflections that mark the passage from *Totalité et infini* to *Autrement qu'être*, his second great work. *Autrement qu'être* can therefore be read as Levinas' effort to overcome the criticisms imposed by Jacques Derrida. Henceforth, Levinas will have to justify a more acute difference between the other and being than that of being and entity. But, in doing so, does this radicalization of the philosophy of the otherness not imply denying in turn the person of the other? It is precisely this that needs to be clarified.

KEYWORDS · Other, Otherness, God, Asymmetry, Dissymmetry.

⁹¹ AE, pp. 200-202.