

Jean-Michel Salanskis, *Levinas vivant*,  
Paris, Les Belles Lettres, 2006, 228 pages

par Ari Simhon, CAPA Nantes

Après celles consacrées à Husserl<sup>1</sup> et à Heidegger<sup>2</sup>, ce livre apparaît comme la troisième monographie de l'A. portant sur un philosophe de la tradition phénoménologique. L'œuvre de Levinas avait certes déjà été rencontrée auparavant par l'A., ainsi dans *Extermination, Loi, Israël. Éthanalyse du fait juif* (Les Belles Lettres, 2003), qui exposait le judaïsme tout autrement que comme une religion au sens banal du terme (un ensemble de croyances), ainsi aussi dans *Talmud, science et philosophie* (Les Belles Lettres, 2004) qui, sur le même sujet, présentait toutes les études préparatoires au livre précédent et se terminait par un chapitre sur le phénoménologue français : c'est toutefois plus nettement comme historien de la philosophie que l'A. aborde maintenant l'œuvre de Levinas. Je me contenterai, en m'appuyant également sur d'autres études de J.-M. Salanskis parues après *Levinas vivant*, de dire quels sont, à mes yeux, les éléments les plus marquants de cette lecture, menée sur près d'un quart de siècle, par rapport à d'autres réceptions de l'œuvre de Levinas.

1. Contre toute tentative d'interprétation gnostique de Levinas qui s'appuierait sur les formules où il est question de l'« horreur de l'être », qui nous étroit, nous étouffe (Levinas, *De l'existence à l'existant*) – mais il s'agit alors surtout de l'épreuve de *il y a*, de son étrangeté inquiétante – l'A. estime que, chez Levinas, c'est laissé à lui seul, sans limite, que l'être est le mal : à son niveau même, l'être est « innocent », sa loi, la loi de son jeu, est le *conatus* (Spinoza), effort pour être, vivre et donc *jouir, travailler, connaître*. Si l'on veut, c'est en tant qu'il est pris comme l'unique perspective que l'être est le mal : si je cherche à connaître l'autre, le considère comme moyen ou obstacle, je n'accède pas au visage, à la « manifestation » d'autrui comme autrui, ni à l'éthique. Si l'on préfère : « l'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limite » (Levinas, *Le temps et l'autre*) ne signifie pas tant que l'être en tant qu'être, et non en tant que limité, est le mal – il ne saurait s'agir d'une thèse métaphysique sur l'étant en totalité ! – mais plutôt que l'être est le mal en tant qu'un sujet adopte son point de vue de manière illimitée. Ce n'est pas l'ontologique, qui a son droit et sa valeur (voir les notions de besoin ou de jouissance dans *Totalité et infini*), que Levinas critique, mais l'ontologisme. D'où le point suivant.

2. Contre toute tentative de lire l'éthique de Levinas comme sacrificielle, ou encore édifiante et chrétienne (l'émotion éthique étant dans ce dernier cas identifiée à l'amour), l'A. insiste sur ce que Levinas nomme, dans *Totalité et infini*, le « sujet athée » : non pas celui qui professe la non-existence de Dieu (*athée* ne désigne pas ici une propriété épistémique), non pas, également, tel sujet plutôt que tel autre, mais *tout* sujet humain en tant qu'il se rapporte au monde par la jouissance, le travail ou la connaissance sans qu'il n'ait encore eu l'épreuve de la transcendance (de l'altérité d'autrui) – le monde ne valant alors que par ce que le sujet athée en récupère (sensations, nourritures, pensées). Ce niveau – ce « circuit » – de l'ontologique n'a pas à être « sacrifié », comme s'il était radicalement mauvais et pernicieux, mais seulement limité par la perspective éthique. Si l'on objecte toutefois que les formules levinasiennes se radicalisent dans *Autrement qu'être* où la description se trouve d'emblée donnée au niveau de l'éthique et où le sujet est présenté comme évidemment, il faut répliquer que cette œuvre débute certes la description au niveau du sujet éthique mais sans annuler pour autant le statut de l'ontologique que l'on trouvait dans *Totalité et infini* : la radicalité de la description du sujet éthique instruit sur le sens de l'éthique mais n'annule pas le statut de l'ontologique des œuvres précédentes. L'égoïsme du sujet athée n'est alors pas chez Levinas un mal originaire, un « bois courbe » (S. Augustin), mais le niveau en quelque sorte a-éthique de la vie.

3. Contre toute interprétation théologique de l'œuvre de Levinas, l'A. met en relief l'anti-théologisme radical du philosophe<sup>3</sup>. Ce n'est pas dans l'horizon de l'être que le mot *Dieu* prend sens mais à partir d'une épreuve de passivité pure devant le visage, épreuve du retournement de la conscience auto-positionnelle, épreuve de l'« autrement qu'être », formule qui est aussi bien une façon de nommer Dieu. *Dieu* est en effet le mot

<sup>1</sup> Jean-Michel Salanskis, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 1998.

<sup>2</sup> Jean-Michel Salanskis, *Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Figures du savoir », 1997.

<sup>3</sup> Jean-Michel Salanskis, « L'anti-théologisme levinassien » in *Emmanuel Levinas, Philosophie, théologie, politique*, Institut Adam Mickiewicz, Varsovie 2006.

pour le Dire, dire le Dire, c'est-à-dire l'ouverture de l'ouverture ou l'exposition de l'exposition. Il en découle que les concepts que l'on pourrait croire théologiques (théo-ontologiques) chez Levinas (*sainteté, prophétisme, messianisme, religion, inspiration, révélation, élection...*) sont à comprendre à partir de la relation éthique qui leur donne leur *unique* sens (ainsi que le souligne le philosophe). Ces notions peuvent bien alors dessiner les éléments d'un judaïsme originel universel, mais elles constituent tout aussi bien et du même coup, souligne fortement J.-M. Salanskis, les pièces déployées par Levinas pour faire comprendre le judaïsme à tout sujet humain qui, en proie à l'émotion éthique, éprouve la rigueur de l'élection juive. Au fond, la position de Levinas pourrait être présentée, selon l'A., en inversant la formule de Dostoïevski : « si Dieu n'existait pas, tout serait permis » de la sorte : « si Dieu existait, tout serait permis » – l'affirmation de Dieu empêchant la morale. En effet, si le discours théologique pose bien Dieu comme un être, exceptionnel en tant que maître du tout du réel, et qui entre dans le jeu de l'être ou l'économie du monde en posant des exigences, ces dernières étant elles-mêmes liées à des punitions et des récompenses, alors une telle perspective est ruineuse pour la morale, laquelle repose explicitement sur un abandon de la relation épistémique à l'être comme tel : la perspective théo-ontologique invertit la morale en magie, ainsi que le dit Levinas. Le refus de lier Dieu à l'être peut toutefois, suggère subtilement J.-M. Salanskis, se voir relié au judaïsme si ce dernier est lui-même lu autrement que comme une religion, à savoir une étude-observance où l'ensemble des prescriptions, enveloppées dans une dimension de transcendance, ne sont pas pour autant reliées à un Dieu-être (ce judaïsme là dé-théologise – au sens courant où la théologie est liée à l'ontologie – Dieu lui-même !). S'il y a alors tournant théologique de la phénoménologie française (D. Janicaud), ce tournant est certes incontestable en ce sens qu'un sort se trouve fait aux catégories religieuses du monothéisme, mais nous trouvons en Levinas une critique radicale de toute théologie ontologique, qu'elle soit de l'ordre du monothéisme comme de l'ordre du paganisme ou de tout néo-paganisme.

4. Contre toute lecture estimant que Levinas sortirait alors de la phénoménologie en greffant sur une expérience de passivité pure a-éthique une dimension éthique (qui donne sens aux concepts religieux), l'A. estime que le geste phénoménologique de Levinas est bien de mettre entre parenthèses les significations mondaines (culturelles) afin d'accéder au visage comme appel qui m'oblige. Si le phénoménologue (Husserl) peut bien retrouver une expérience de passivité pure a-éthique (celle du « présent vivant »), il peut aussi (Levinas) accéder, et restaurer en nous de manière vive, l'épreuve d'une responsabilité précédant la conscience auto-positionnelle et donc le choix, l'engagement, la liberté, qui sont seconds. C'est le rôle de tous les récits levinasiens qui mettent en scène la rencontre d'autrui : le sens qui s'impose alors à *la description phénoménologique* n'est pas une signification culturelle (particulière), mais un sens originaire (universel) en deçà de toute configuration symbolique instituée.

Si l'espace philosophique à partir des années trente du XX<sup>e</sup> siècle a été marqué par l'affirmation de la politique et de l'histoire comme lieu de l'aliénation réelle, lieu duquel aussi bien il fallait partir pour la supprimer ou la minorer – la valeur étant indexée sur les faits –, alors la philosophie de Levinas détonne en enseignant le droit de juger l'histoire : pour le penseur de l'extériorité qu'est Levinas, *l'intériorité subjective n'est pas un mythe* et se trouve réévaluée positivement en tant justement qu'elle n'est pas auto-contemplative mais ouverte sur le visage et qu'elle se trouve alors protéger un sens irréductible aux significations culturelles et aux lois supposées de l'histoire.

Voici, parmi d'autres, quelques traits saillants de la riche lecture de Levinas que mène – et poursuit !<sup>4</sup> – J.-M. Salanskis, qu'il nous faut remercier pour son livre, magnifique et rare, déjà indispensable aux études levinasiennes.

*Ari Simhon (CAPA Nantes)*

---

<sup>4</sup> De nombreux articles de J.-M. Salanskis sont parus depuis *Levinas vivant* dans divers recueils collectifs qui ont célébré le centième anniversaire de la naissance ou le dixième anniversaire de la mort du philosophe.