

**Philippe Fontaine,**  
Maître de conférences à l'Université de Rouen

### **Sur la pensée d'Émmanuel Levinas**

La pensée de Levinas trouve son origine dans la philosophie phénoménologique de Husserl, puis de Heidegger, mais elle s'en dégage progressivement, par l'importance accordée au rapport à autrui, qui m'apparaît fondamentalement en tant que *visage*. Ce visage est plus originaire que la conscience intentionnelle, en sorte qu'il est nécessaire de dépasser la conscience constituante pour accéder à une relation plus originelle que le rapport d'intentionnalité tel qu'il est défini par Husserl. La question du rapport à l'autre est plus radicale, aux yeux de Levinas, que la question de l'être, d'où le primat conféré à l'éthique sur l'ontologie. Tel est le sens du titre de l'ouvrage *princeps* de Levinas : l'opposition de la totalité et de l'infini recoupe celle d'Athènes et de Jérusalem : Levinas dénonce dans la métaphysique grecque la rationalisation d'une violence inhérente au projet de réduire l'autre au même. Comprendre ce qui est autre par les voies du concept, c'est toujours, estime Levinas, réduire l'altérité de ce qui est « autre » pour tenter de la dissoudre dans la neutralité identifiante du même. Seul l'*infini* (de Dieu) permet de lever cette hypothèque que l'ontologie grecque représente par rapport à toute pensée authentique de l'altérité d'autrui.

Cette distance prise par rapport à la tradition ontologique de la philosophie occidentale trouve sans doute à l'origine son premier moteur dans les thèmes bibliques et hébraïques, à partir desquels il devient possible de contester la légitimité d'une théorie générale de l'être, dominée par le principe de totalité. La totalité est en effet source d'hégémonie, d'égoïsme et de violence, en tant qu'elle refuse l'altérité ; tout doit ultimement se dissoudre dans la totalité considérée comme un absolu (que l'on songe ici, par exemple, à la totalité hégélienne). Il faut donc opposer à la totalité le principe d'altérité, mais celui-ci se dérobe aux prises de la raison, qui se caractérise par le fait qu'elle tend à identifier les différences plutôt qu'à les reconnaître comme telles. La raison est ainsi impuissante à penser l'altérité, qui se manifeste essentiellement dans le rapport éthique, c'est-à-dire dans une relation à l'autre, où autrui doit être reconnu, salué, respecté.

Cette relation inaugurale à autrui comme Autre brise l'homogénéité d'un rapport uniforme à l'être, où tous les étants sont équivalents les uns aux autres ; avec le rapport à autrui s'introduit dans le monde une dimension d'infinité et de transcendance, en sorte que c'est seulement au sein de ce rapport éthique que l'idée ne de Dieu peut retrouver tout son sens et sa légitimité. Dans la sphère intersubjective, le « sujet » n'est plus défini par son identité à soi, mais par la relation qu'il institue à l'autre homme, dans l'assomption, problématique et risquée, de sa totale responsabilité. Je suis responsable de l'autre dont je suis pour ainsi dire « en charge ». Quel qu'il soit, l'autre m'incombe, « me regarde » (dans tous les sens du terme).

Avant Sartre, Levinas montre qu'on ne « constitue » pas autrui, on le rencontre. Dans sa singularité absolue, autrui se dérobe à toute possession, y compris celle que le savoir prétend réaliser : autrui est unique, et ne saurait être réuni dans un quelconque « genre » qui serait commun à tous les hommes, mais il est plutôt

l'unique qui précisément est autre à toute généralité. L'ontologie traditionnelle est un processus de pensée qui engendre une dissolution de l'individualité singulière dans la généralité du concept. Mais précisément autrui échappe à l'emprise de quelque science que ce soit, car il est singulier et unique, et il n'y a de science que du général. C'est pourquoi l'autre ne peut se donner à moi que médiatement, selon la modalité d'un dévoilement qui rompt avec toute synthèse conceptualisante ; autrui ne peut être approché, dans la proximité qui est celle du « prochain », proximité absolue qui excède le pouvoir du concept.

La révélation d'autrui se fait d'abord dans la vision de son visage, par quoi il m'apparaît comme altérité absolue ; une telle vision n'est pas celle qui me livre le monde des choses, et se laisse fasciner par les formes physiques ; elle m'ouvre à la perception de l'autre dans son visage, c'est-à-dire dans le dénuement et la précarité qui m'en rendent absolument responsable. Qu'autrui ne soit pas, par rapport à moi, un autre exemplaire, ou une autre espèce d'un même genre, se repère, au plan de l'expérience, par la non-réciprocité de la relation que j'entretiens avec lui. La relation intersubjective est une relation non-symétrique ; je suis responsable d'autrui sans en attendre la réciproque. Le mouvement à sens unique de Moi à l'Autre ne doit précisément pas s'invertir en réciprocity, car ce retour à l'origine serait retour au Même, c'est-à-dire résorption de l'altérité dans l'identité tautologique du Moi comme subjectivité autonome et conquérante.

La vision du visage, à travers laquelle autrui m'apparaît, constitue l'expérience de quelque chose d'absolument étranger, expérience pure qui me fait sortir de l'expérience, « traumatisme de l'étonnement » (*Totalité et infini*, p. 71). Cette dimension nouvelle qu'ouvre le visage est celle de la fragilité et du dénuement absolu, désamorce tout pouvoir. Les choses donnent prise parce qu'elles n'offrent pas de visage ; le silence même du visage de l'homme incarne l'interdit du meurtre. Le visage est ce par quoi l'homme s'excepte du régime de la chose et de l'ustensilité : l'expérience absolue, expérience éthique par excellence, est la manifestation privilégiée d'Autrui, à travers la manifestation d'un visage par-delà la forme. Le visage défait à tout instant la forme qu'il offre. La nudité du visage, dont parle Levinas, renvoie à la signification du visage perçant toute forme. « La nudité du visage est dénuement » (*Totalité et infini*, p. 73). Contrairement aux choses qui se cachent sous leur forme, l'homme se révèle sous son visage ? Et c'est par cette révélation qu'il défie tout pouvoir. Cette nouvelle dimension, qui s'ouvre dans l'apparence sensible du visage, mais la transcende absolument, est celle de l'éthique.

Le rapport à autrui est expérience éthique par excellence. C'est la disproportion entre Autrui et Moi, qui constitue la conscience morale. Cette conscience morale est accès à l'extériorité comme telle : l'être extérieur par excellence, c'est Autrui. L'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement, aussi extérieurement est visage. La conscience éthique, qui tente d'y répondre, et d'en répondre, n'est donc pas une variété de la conscience, elle est ce qui précède et rend possible toute conscience de signification.

C'est par là que l'éthique est philosophie première : « si la philosophie consiste à savoir d'une façon critique, c'est-à-dire à chercher un fondement à sa liberté, à la justifier, elle commence avec la conscience morale où l'Autre se présente

comme Autrui et où le mouvement de la thématization s'inverse. » (*Totalité et infini*, p. 85-86.)

C'est pourquoi la relation avec Autrui n'est pas ontologie. L'éthique se déploie hors du champ de l'ontologie. Le lien avec autrui ne saurait se réduire à la représentation d'autrui, mais s'actualise dans l'invocation d'autrui, invocation qui n'est elle-même jamais précédée d'une compréhension. Telle est la rencontre avec autrui, qui est la rencontre avec la signifiante du visage, rencontre avec l'infini, avec la transcendance même. C'est ainsi que le moi trouve l'autre à l'intérieur de lui-même, dans cette accusation du moi par l'autre, où se dessine la figure de la transcendance qui met en cause toute suffisance de la subjectivité elle-même. Le moment de transcendance incarné par Autrui doit être pris en compte comme figure de l'infinité, à la mesure de laquelle aucune relation ne peut s'ajuster.

### **Philippe Fontaine**

Bibliographie :

*La théorie de l'existence dans la phénoménologie de Husserl*, 1930, Vrin.

*De l'existence à l'existant*, 1947, Vrin.

*Le Temps et l'Autre*, 1948, Fata Morgana.

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949.

*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Livre de poche, biblio-essais.

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963.

*Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968.

*Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1973.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche, biblio-essais. *Éthique et infini*, Fayard, 1982.

*Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.

*Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1990.

*Noms propres*, Livre de poche, biblio-essais.

*La mort et le temps*, Livre de poche, biblio-essais.

*L'intrigue de l'infini*, Champs-Flammarion.

*Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche.

*Positivité et transcendance*, suivi de : « Levinas et la phénoménologie » , sous la direction de J.L. Marion (réunit des études sur Levinas, de J. Benoist, R. Bernet, J.L. Chrétien, J. Colette, F. Dastur, J.F. Lavigne, J.L. Marion, J.F. Mattéi, A. Renaut et B. Waldenfels).

On peut également consulter :

François Poirié : *Emmanuel Levinas : qui êtes-vous?* La manufacture éd.

F.D. Sebbah : *Levinas*, Les Belles Lettres.

Enfin, un *Cahier de l'Herne* a été consacré à E. Levinas ; réédition dans le Livre de poche, biblio-essais, 1991.

Comprend des textes de Levinas lui-même, ainsi que des études sur sa pensée par E. de Fontenay, Marc Richir, J.L. Chrétien, J. Taminiaux, Michel Haar, A. Finkielkraut, M. Abensour.