

Bergische Universität Wuppertal
MASTER Erasmus Mundus « Europhilosophie »

La corporéité chez Levinas

Mémoire de master

de

Luka Nakhutsrishvili

Directeur :

Prof. Dr. László Tengelyi

Wuppertal, juin 2010

Table de matières

Introduction	3
Première partie. <i>Le corps dans les écrits des années 1934-1947</i>	4
Seconde partie. <i>Le corps dans Totalité et infini</i>	28
Troisième partie. <i>Le corps dans les années 1968-1982</i>	52
Conclusion.....	81
Bibliographie.....	87

Introduction

La mise en relief du problème de la corporéité dans l'ensemble de l'œuvre d'Emmanuel Levinas nous semble être d'une importance fondamentale pour la compréhension de sa pensée entière. Cela principalement pour deux raisons : d'autant que chez Levinas le corps n'est pas toujours abordé de manière explicite et requiert un travail d'accentuation, d'autant s'avère-t-il représenter le phénomène par excellence qui, tout au long de sa vie philosophique, se trouve au croisement des apories et des paradoxes ontologiques ou éthiques qui ont occupé Levinas. Le but du présent travail consiste à suivre le développement historique du problème de la corporéité dans l'œuvre de Levinas. D'un côté nous avons à faire à une problématique bien isolée et il peut sembler qu'il est possible lors d'une interprétation de Levinas d'aborder ce phénomène en soi, sans une référence aux autres éléments conceptuels de sa pensée. Mais, de l'autre, on est de prime abord amené à constater qu'une telle entreprise n'aurait aucun sens ni aucune portée proprement philosophique et qu'il est quasiment impossible de ne pas situer le problème de la corporéité dans le cadre de l'ensemble de la conception levinassienne. Autant qu'il peut matériellement toujours être possible de considérer la corporéité séparément, sans référence à l'unité de la conception intégrale de Levinas, autant il est principiellement impossible de se former une image adéquate de sa pensée totale sans prendre en considération le rôle du phénomène du corps.

Nous suivrons la répartition répandue de l'œuvre levinassien en trois périodes et partagerons nos analyses pareillement en trois parties. La première traitera des ses écrits des années 1934-1947, la seconde, du chef-d'œuvre *Totalité et infini* ainsi que de certains essais gravitant dans son orbite. La troisième partie sera dédiée au deuxième œuvre majeur *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et aux différents textes rédigés dans les années 1968-1982. Nous nous arrêtons à 1982, en laissant de côté les textes de l'ultime décennie de Levinas, parce que le dernier essai qu'on va aborder dans notre travail, intitulé *La souffrance inutile*, date de 1982 et nous semble être le dernier texte de ce philosophe qui soit d'importance directe pour notre propos.

Tout en étant soucieux de donner une idée de la totalité de l'œuvre de Levinas – ce qui peut être le seul but adéquat de l'analyse de la corporéité dans le cadre de sa philosophie – nous devons renoncer au traitement de plusieurs thèmes surgissant dans toutes les trois périodes. Par exemple, nous laisserons de côté le problème de l'éros, parce que nous trouvons que la structure de l'altérité et de la corporéité est déjà assez présente dans la conception qui précède la phénoménologie de l'éros, précisément celle-là étant plutôt la cible de nos analyses. De

même, nous n'aborderons pas les questions de justice ou de l'entrée du tiers dans la relation avec autrui. Nous nous contenterons à dessiner une corporéité subjective en rapport avec l'altérité d'autrui tout court, sans différenciation entre le « vrai » prochain et le tiers. Autant qu'au fur et à mesure cette étude manifesterait sa profonde inclination à accentuer le côté *éthique* chez Levinas, autant il sera peut-être étonnant que nous ne fassions aucune référence à ses écrits talmudiques. Or, nous nous permettons de renoncer à ce versant non-philosophique de Levinas en premier lieu à cause d'un manque complet de compétences dans cette sphère extrêmement vaste où Levinas était chez soi. Une autre raison est notre intention de ne pas analyser la corporéité à partir d'un discours et une ambiance éthiques préalables, mais de laisser l'éthique s'épanouir à partir du corps tel que décrit dans ses écrits phénoménologiques. Il faut ajouter aussi qu'en considérant certaines de ses pensées, il se peut que leur développement et concrétisation ne corresponde pas à la lettre aux mots de Levinas. Cela regarde surtout les « exemples » tirés de la vie quotidienne corporelle ainsi que la portée politique de la corporéité levinassienne. De l'autre côté, cette déviation sera une façon particulière de penser *avec* Levinas et d'ouvrir des voies pour une reconsidération, toujours fidèle aux desseins de Levinas lui-même, des multiples problèmes liés à la question du corps.

Première partie

Le corps dans les écrits des années 1934-1947

Lorsque nous nous portons à examiner la pensée d'un « *premier Levinas* »¹, il faut tout d'abord poser la question suivante : S'agit-il dans les écrits comme *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant* ou encore *Le temps et l'autre* des premières conceptualisations de certains problèmes qui ne pourraient être pleinement analysées que dans le contexte des chefs-d'œuvre postérieurs comme *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (ce qui très souvent est le cas) ? Doit-on leur refuser une indépendance et une valeur en soi à l'égard de la pensée telle que déployée dans ces deux livres principaux ? Cette approche ne

¹ Jocelyn Benoist, *Le Cogito levinasien: Levinas et Descartes*, in : *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000, p. 121.

présuppose-t-elle pas une certaine croyance en un développement téléologique et unilatéral de la pensée entière de Levinas ? Les premiers écrits ne seraient alors qu'une « préparation » d'une future pensée qui aurait été présente en eux à titre d'une finalité interne et cachée. Or, cette attitude méthodologique, à savoir que l'analyse séparée des premiers essais philosophiques de Levinas n'a de la valeur qu'à l'intérieur de la totalité de sa pensée, est justement le facteur qui devrait nous amener à considérer ces œuvres « antérieures » comme d'autant plus précieuses qu'elles forment la base pour l'œuvre « propre » qui a suivie ces premières réflexions. Précisément en cela consiste leur indépendance à l'égard de l'œuvre future.

Il en est ainsi respectivement pour la problématique du corps dans la pensée de Levinas. L'investigation de sa conception du corps élaborée en gros entre 1934 et 1947 possède, dans un certain sens, une importance presque supérieure aux réflexions qui porteront sur le même sujet dans *Totalité et Infini* ou *Autrement qu'être*, parce que, quelle que soit l'interprétation du développement de la philosophie de Levinas chez ses exégètes, cette première conception de la corporéité reste le point de départ pour le grand projet qui a été réalisé plus tard autour de la question éthique. Le but de la première partie de la présente recherche consistera justement à démontrer que le corps demeure – d'ailleurs, pas toujours explicitement – le thème central dans la conception du rapport entre l'existence et l'existant que Levinas formule dans les années 1934-1947. Qu'il nous soit permis de mentionner seulement son premier grand ouvrage sans le discuter en détail, à savoir sa thèse de doctorat *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, paru en 1930. Dans ce livre Levinas analyse in extenso les éléments fondamentaux des écrits de Husserl qui étaient accessibles à l'époque. Le corps représentant un problème important dans la phénoménologie de Husserl, Levinas ne manque pas de rapporter la corporéité à ce que Husserl conçoit comme région de nature. Levinas parle de matérialisation, naturalisation et réification de la conscience² dans le monde physique et considère cette approche de Husserl comme une des plus grandes nouveautés apportées par sa pensée. Il faut remarquer que dans ce texte la notion d'ontologie est encore utilisée avec un consentement complet avec le contenu que Husserl y met ainsi qu'« avec le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme. »³ Mais nous verrons comment la situation se change en quatre ans. Les résultats de ce premier grand travail, qui a la particularité de vouloir rapprocher la phénoménologie husserlienne avec l'ontologie heideggérienne, se trouvent dépassés dans une approche qui s'avère être inspiré par des événements très concrets de

² E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1978, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 15.

l'époque. C'est précisément dans son interprétation philosophique de la situation politique des années trente que se situe notre point de départ pour l'analyse de la corporéité dans l'œuvre levinassien. Nous essayerons d'abord de ne pas transgresser les limites que se pose elle-même la première période à l'égard des deux principaux ouvrages ultérieurs, tout en alléguant qu'une considération de cette époque en son indépendance et autosuffisance est une condition nécessaire pour une analyse sensée du rôle de la corporéité dans *Totalité et Infini* et ensuite dans *Autrement qu'être* ainsi que dans les écrits autour des ces deux livres magistraux.

1. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme et De l'évasion

L'article *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* a paru dans la revue *Esprit* en 1934, « presque au lendemain de l'arrivée de Hitler au pouvoir »⁴, comme Levinas se remémore lui-même dans un Post-scriptum en 1990. D'après Miguel Abensour cet article « est l'unique texte qui se risque, par le recours à la technique phénoménologique et à ses virtualités critiques, à interpréter un phénomène socio-historique. »⁵ Il est sûrement aussi le texte qui, quoique bref et dense, formule avec la plus grande radicalité d'expression le problème de la corporéité et annonce par là un champ thématique qui restera un point de référence central surtout pour les écrits de la première période de Levinas. Même si, en 1990, avec un regard rétrospectif, Levinas interprète l'idée essentielle de cet article à partir de sa conception éthique de « la responsabilité pour l'autre homme »⁶, il est très facile de remarquer que la problématique d'Autrui ou de l'autre n'est point présente dans le texte de 1934, ni dans le contexte d'une première ébauche de l'altérité telle qu'esquissée à la fin de *De l'existence à l'existant* ou de *Le temps et l'autre* ni dans un cadre quelconque d'une particulière économie inhérente à l'article lui-même, faisant uniquement appel à des termes comme « société » et « tradition » ou encore « l'homme » en tant que dénomination générale. A notre avis il serait profitable de suivre de plus près *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* et de reproduire en détail les formulations proposées par Levinas autour de la question du corps, étant donné que ce court texte est le seul à parler d'une manière aussi explicite de ce qui n'est que plutôt impliqué ou juste répété dans les textes suivants. L'article ayant pour but de découvrir le contexte ainsi que les conditions culturelles et philosophiques de l'émergence de l'idéologie nazie en tant que danger pour « les principes mêmes d'une

⁴ E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (QRPH), Paris, Rivages, 1997, p. 25.

⁵ Miguel Abensour, *Le Mal elemental*, in : QRPH, p. 28.

⁶ QRPH, p. 26.

civilisation »⁷, Levinas nous rappelle qu'est-ce qui était la « *décision originelle* »⁸ d'une culture entière : D'après lui, l'éthos de la civilisation occidentale formée principalement par le christianisme et le judaïsme consistait dans « *le sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action.* »⁹ Son impuissance devant le temps qui est « *la condition de l'irréparable* », « *le fait accompli* », « *la tragédie de l'inamovibilité d'un passé ineffaçable qui condamne l'initiative à n'être qu'une continuation* »¹⁰, perd le caractère définitif du fait même de la possibilité du remords au sein du judaïsme. Le christianisme de sa part oppose aux héros grecs « *qui se débattent sous l'étreinte d'un passé, étranger et brutal comme une malédiction* »¹¹, le drame mystique de l'Eucharistie – « *la promesse de recommencer le définitif que l'écoulement des instants accomplit* »¹². Ce choix libre rend non seulement possible de se détacher de son passé, mais le choix accompli, lui aussi, ne devient jamais une chaîne.¹³ D'après Levinas, cette idée d'une « *liberté infinie à l'égard de tout attachement, par laquelle, en somme, aucun attachement n'est définitif, est à la base de la notion chrétienne de l'âme.* »¹⁴ Et bien que le libéralisme de la modernité européenne ait rejeté cet élément religieux de la libération, tout de même il plaçait « *le fond dernier de l'esprit en dehors du monde brutal et de l'histoire implacable de l'existence concrète.* »¹⁵ Ce n'est qu'avec le marxisme que se produit pour la première fois un tournant funeste dans la conception occidentale de l'homme. Le marxisme enchaîne l'homme à ses besoins matériels. Selon Levinas, la formule « *L'être détermine la conscience* » proclame l'attachement fatal de l'homme à ces conditions socio-matérielles.¹⁶ Tout de même le marxisme, lui aussi, semble assumer la possibilité d'une sortie de cette condition. La possibilité de « *prendre conscience de sa situation sociale, c'est pour Marx lui-même s'affranchir du fatalisme qu'elle comporte.* »¹⁷

Donc, le marxisme aussi continue d'une certaine manière la tradition judéo-chrétienne de la liberté de l'esprit. Alors, Levinas conclut qu'« *(u)ne conception véritablement opposée à la notion européenne de l'homme ne serait possible que si la situation à laquelle il est rivé ne*

⁷ QRPH, p. 8.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ QRPH, p. 9.

¹¹ QRPH, p. 10.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ QRPH, p. 11.

¹⁵ QRPH, p. 12.

¹⁶ QRPH, p. 13.

¹⁷ QRPH, p. 15.

s'ajoutait pas à lui, mais faisait le fond même de son être. »¹⁸ L'analyse historique des courants magistraux de la culture occidentale avait montrée qu'au fond cet attachement à sa situation est toujours franchissable. Cependant, Levinas découvre une situation qui semble réaliser cette « exigence paradoxale », à savoir celle de « l'expérience de notre corps ». ¹⁹ C'est à ce point crucial de l'exposition du problème – où Levinas nous invite à passer à l'analyse des formes « véritablement opposées » à l'idée européenne de l'homme – qu'il introduit la notion du corps. On la trouve dans un même paragraphe avec un terme à première vue peu important – « être rivé » qui deviendrait un concept central dans *De l'évasion*.

Levinas souligne que, d'un côté, par rapport à nous notre corps est toujours « l'éternel étranger »²⁰, quelque chose à « supporter comme un objet du monde extérieur. »²¹ En tant qu'obstacle qui ramène l'esprit à ces « basses » conditions terrestres, « il est à surmonter »²². Cette étrangeté qui pour sa part reste insurmontable est le sentiment fondamental qui était à la base de tous les courants culturels de l'Europe, que ce soit christianisme ou libéralisme. De l'autre côté, le corps n'est pas seulement le plus proche et plus familier que le reste du monde, mais on est lié à lui aussi par un « sentiment d'identité. Ne nous affirmons-nous pas dans cette chaleur unique de notre corps bien avant l'épanouissement du Moi qui prétendra s'en distinguer ? »²³ Il devient impossible de parler d'un « dualisme entre le moi et le corps »²⁴ quand on se heurte à un phénomène comme l'effort sportif, et à plus forte raison dans le cas d'un phénomène comme la douleur physique. « (L)e malade n'éprouve-t-il pas la simplicité indivisible de son être quand il se retourne sur son lit de souffrance pour trouver la position de paix ? »²⁵ Justement le désespoir devant l'impuissance complète de toute tentative de dépasser cette condition physique, l'inéluçabilité de l'enfermement dans la douleur est ce qui « constitue le fond même de la douleur ». ²⁶ L'adhérence du corps au Moi n'est pas quelque chose d'accidentel, elle « vaut par elle-même » dans l'impossibilité même de lui échapper ; « c'est une union dont rien ne saurait altérer le goût tragique du définitif. »²⁷

Or, si la tradition judéo-chrétienne ainsi que le libéralisme et même le marxisme avaient été animées par le besoin profond de dépasser les limitations imposées par la corporéité, un

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ QRPH, p. 16.

²¹ QRPH, p. 15.

²² QRPH, p. 16.

²³ QRPH, pp. 16-17.

²⁴ QRPH, p. 17.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ QRPH, p. 18.

nouveau mouvement au sein même de la civilisation européenne semble embrasser une voie différente : L'homme commence à se complaire dans cette identité entre le moi et le corps sur laquelle se fondait le désespoir aussi bien que l'essor de l'esprit. Levinas décrit ainsi ce changement fatal des principes fondamentaux : *« L'importance attribuée à ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un objet de la vie spirituelle, il en devient le cœur. Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. Le Moi n'apporte pour les résoudre que les inconnues mêmes de ces problèmes. Il en est constitué. L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une espèce d'enchaînement. Etre véritablement soi-même, ce n'est pas prendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps ; c'est surtout accepter cet enchaînement. »*²⁸ Pour Levinas cette décision chez une partie des nations occidentales provient d'une perte de contact avec le vrai idéal qui garantissait une liberté à l'égard de tout, mais qui demandait en même temps un courage spirituel d'endurer cette liberté et d'être perpétuellement dans un état de suspense. La commodité qu'apporte cette forme dégénérée de l'idéal originel est que *« (l)'homme ne se trouve plus devant un monde d'idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité à lui – il est d'ores et déjà lié avec certaines d'entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tous ceux qui sont de son sang. Il ne peut plus jouer avec l'idée, car sortie de son être concret, ancrée dans sa chair et dans son sang, elle en conserve le sérieux. Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. »*²⁹ C'est précisément de l'idée d'une société constituée uniquement des consanguins que sort l'idéal germanique et son « accommodation » dans un définitif dont le corps n'est pas seulement l'incarnation, mais aussi – et à plus forte raison – la condition.

Le danger apporté par le nazisme et qui le distingue de toutes les autres formes d'une idéologie antihumaniste consiste dans le fait qu'il enchevêtre, comme Miguel Abensour le remarque, *« deux tyrannies, celles du temps et celle du corps »*³⁰. Il ne s'agit pas seulement du devoir d'être ce qu'on a toujours été et d'un refus total d'une sortie de cet attachement au Passé ; ce n'est pas non plus la simple promiscuité du moi avec un corps capricieux qui

²⁸ QRPH, pp. 18-19.

²⁹ QRPH, p. 21.

³⁰ M. Abesnour, *op. cit.*, in : QRPH, p. 60.

implique des conséquences catastrophiques pour la société. C'est « *la tyrannie du temps à travers celle du corps* »³¹ qui nous amène à une impasse. L'irréparabilité temporelle s'articule comme l'enchaînement au corps même ; ce que l'homme *est* en tant qu'enchaîné à son Passé, il l'est en tant que le corps qu'il est – un corps « aryen », un corps « juif ». « *La limitation la plus profonde* »³² qu'est la condition historique de l'homme, s'inscrit dans son corps. Le corps, de par sa densité et épaisseur matérielles mêmes, devient cette impasse sans sortie. Il nous apparaît comme le phénomène par excellence autour duquel se déploie ce mouvement historique et idéologique qu'est pour Levinas la dégradation de l'esprit occidental, l'idéal germanique en tant que refus de lutter pour l'idéal, de s'accommoder et avoir un lieu fixe. Le corps ne se révèle pas seulement comme le centre de ce mouvement spirituel ; il n'en est pas non plus simplement le « prétexte » – bien sûr, « *si la race n'existe pas, il faut l'inventer !* »³³ Le corps est au premier chef ce qui donne abri à ce sentiment de vouloir rester. Le corps accueille dans son sein même cette volonté de l'homme de se servir du corps comme d'un « *énigmatique véhicule* » pour un enracinement total. Ce « *primat du corps biologique* »³⁴ donne lieu à une « *nouvelle forme d'identité ou d'identification* »³⁵ qui est « *d'autant plus enfermant qu'il se réclame de l'enchaînement originel au corps* »³⁶, ceci permettant de scinder les hommes devenus des « corps » en deux partis, à savoir en consanguins et ennemis. Miguel Abensour, commentateur des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* aussi bien que Jacques Rolland qui a réédité et annoté *De l'évasion* suggèrent tous les deux de lire ces textes comme complétant l'un l'autre. Abensour insiste que « *la catégorie de l'évasion, critique voilée de Heidegger, travaille déjà « en creux » l'analyse de l'hitlérisme, dévoilant ainsi le phénomène de l'enchaînement* »³⁷. On peut même dire que l'analyse du phénomène de l'enchaînement en tant que nécessairement corporel est le seul capable à ouvrir véritablement la voie pour la catégorie de sortie et à susciter « *une méditation impérative sur le besoin d'évasion* »³⁸. Si une lecture parallèle de ces deux textes est la seule manière raisonnable de les lire, cela doit sûrement à la circonstance méthodologique que, d'un côté, l'article sur l'hitlérisme traite l'enchaînement dès le début en termes d'un échec des idéals, et

³¹ M. Abensour, *op. cit.*, p. 87.

³² QRPH, p. 9.

³³ QRPH, p. 20.

³⁴ M. Abensour, *op. cit.*, p. 55.

³⁵ M. Abensour, *op. cit.*, p. 57.

³⁶ M. Abensour, *op. cit.*, p. 59.

³⁷ M. Abensour, *op. cit.*, p. 32. Voir aussi : Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, in : E. Levinas, *De l'évasion* (DE), introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Fata Morgana, 1982, p. 48-53.

³⁸ M. Abensour, *op. cit.*, p. 33.

que, de l'autre, ce n'est qu'en *De l'évasion* que toute « la dimension ontologique »³⁹ de la problématique est véritablement explicitée. Dans ce dernier l'évasion signifie la sortie de l'être auquel le sujet est enchaîné et cet enchaînement se présente comme l'attachement inéluctable à son corps même.

Passant sous silence jusqu'au bout qu'est-ce que doit être entendu concrètement par l'évasion, par l'événement de « sortir de l'être par une nouvelle voie »⁴⁰, dans *De l'évasion* Levinas essaie plutôt de mettre en évidence toute la portée de cette « vérité élémentaire qu'il y a de l'être ».⁴¹ Parce que c'est par le fait de l'inamovibilité de notre existence⁴², de la révélation de l'être pur qui pèse sur l'homme que se produit en lui « l'expérience d'une révolte »⁴³, le besoin de s'évader de l'être dont la fermeté et l'importunité va jusqu'à l'absurde. « L'existence est un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. C'est l'identité. Mais dans cette référence à soi-même l'homme distingue une espèce de dualité. (...) Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même. »⁴⁴ C'est précisément cela qu'entend le concept « d'être rivé à soi-même »⁴⁵. Or, toute la tradition philosophique occidentale semble de ne jamais avoir véritablement réussie ou même essayée de sortir des conditions que lui imposait « le fait brutal de l'être »⁴⁶. Ou bien elle se contentait de définir cette rigide identité de l'être à soi-même, de l'affirmer dans son autosuffisance ou bien, si elle combattait l'ontologisme, elle ne luttait que « pour un être meilleur »⁴⁷. Ce général cadre théorique nous apparaît comme une critique implicite vers Heidegger. C'est le questionnement heideggérien de l'être qui est visé quand Levinas demande si cette brutalité philosophiquement constatée de l'être n'est « que la marque d'une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir ? »⁴⁸ Il est vrai que non seulement la pensée de Heidegger est jugée comme incapable de s'arracher à l'ontologisme, mais que, d'après Levinas, c'est le « cadre général de la tradition de pensée

³⁹ M. Abesnous, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁰ DE, p. 127.

⁴¹ DE, p. 94.

⁴² DE, p. 95.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ DE, p. 98.

⁴⁵ DE, p. 113.

⁴⁶ DE, p. 91.

⁴⁷ DE, p. 93.

⁴⁸ DE, p. 99.

*occidentale, au sein de laquelle on pourrait écrire une histoire des tentatives d' "évasion" »⁴⁹. Une histoire des tentatives qui n'ont jamais été qu'un seul et même échec, cet échec trouvant son expression la plus radicale et accomplie dans la conception de l'être-jeté de Heidegger qui « accepte l'être »⁵⁰ et rejette l'inspiration première de l'idéalisme européen de le dépasser⁵¹. C'est dans le contexte d'une telle acceptation de l'être que Levinas interprète l'ontologie heideggérienne dans un article de 1940 intitulé *L'ontologie dans le temporel*. En donnant une définition de cette ontologie, Levinas écrit que chez Heidegger il s'agit toujours « de chercher quelque chose que nous possédons déjà » et non pas « d'affirmer la liberté absolue du sujet qui tire tout de lui-même » ; ainsi l'existant heideggérien ne ferait que « subordonner toute initiative à la réalisation anticipée de certaines de nos possibilités. Il y a d'ores et déjà de l'accompli en nous, et seul notre engagement à fond dans l'existence nous ouvre les yeux sur les possibilités de l'avenir. Nous ne commençons jamais, nous ne sommes jamais entièrement neufs devant notre destinée. »⁵² De la même façon Levinas lie dans son article sur l'hitlérisme « l'inamovibilité d'un passé ineffaçable qui condamne l'initiative à n'être qu'une continuation »⁵³ de l'attachement au corps, le corps étant devenu le lieu même de notre être-jeté, le corps biologiquement et racialement identifié nous collant à son tour à des possibilités irréversiblement déterminées.*

Or, avec ces résultats, provenant d'une investigation phénoménologique de l'hitlérisme qui avait appropriée d'une manière positive le contexte heideggérien de la « Geworfenheit » pour en dégager le négatif et pour en faire une critique contre l'acceptation de l'enchaînement à l'être, Levinas semble se tourner encore une fois vers l'auteur de « Etre et Temps ». Mais cette fois c'est plutôt pour exprimer son étonnement à l'égard du fait que ce même philosophe avait pu s'engager dans le national-socialisme, alors qu'un des acquis les plus positifs de sa philosophie était une attitude vers la question du corps qui n'aurait pas pu être compatible avec celle de l'antisémitisme racial. « On le sait », écrit Miguel Abensour, « pour Heidegger, le corps humain, en tant qu'humain, ne saurait être réduit ni à un être biologique ni à un organisme animal. Mais il ne reçoit pour autant le statut d'existential, faute d'autonomie, pourrait-on dire, faute de primauté. Le corps est toujours pris dans autre chose que le corps, c'est-à-dire dans des structures plus complexes et plus originelles que lui. Il vient toujours au

⁴⁹ Guillaume Fagniez, *En découvrant l'existence avec Emmanuel Levinas*, in : *Studia Phaenomenologica*, vol. VI, Bucarest, 2006.

⁵⁰ DE, p. 127.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² E. Levinas, *L'ontologie dans le temporel*, in : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDHH), Vrin, Paris, 1988, p. 81.

⁵³ QRPH, p. 9.

second. On ne peut donc l'analyser qu'à la lumière de ce qui le précède et l'excède. Alors, c'est la structure de l'être-au-monde qui détermine le rapport du corps à la spatialité qui est d'autant moins matériel que la spatialité du corps est habitée, travaillée par la transcendance. »⁵⁴ Pour Abensour c'est, entre autres, devant ce cadre phénoménologique qu'il faut comprendre la reproche de Levinas contre Heidegger. « *Comment l'auteur d'Être et Temps a-t-il pu rejoindre un mouvement qui puise son inspiration dans une simplification outrageusement triviale de notre condition corporelle, qui réduit la complexité de la facticité à la seule facticité du corps, qui de surcroît confond la facticité et la nécessité, la contrainte d'un fait brut auquel il conviendrait de se soumettre pour atteindre à l'authenticité, avec l'enchaînement originel à notre corps ?* »⁵⁵

Pour essayer de répondre à cette question, nous proposons de reconsidérer le problème de l'hitlérisme à travers les notions du corps et de la transcendance.

En commentant *De l'évasion*, Jacques Rolland ne manque pas de renvoyer à l'article sur l'hitlérisme et de mettre en rapport direct la conception du rivage à soi-même et les réflexions sur la situation sociopolitique des juifs à l'égard du surgissement du nazisme. Dans le contexte des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* Rolland remarque qu'à l'homme qui est déterminé « *comme ennemi racial du genre humain, il n'est laissé plus aucune issue pour échapper à la vindicte du regard qui le vise ainsi, pas même la conversion qui avait toujours servi d'échappatoire au cours des siècles d'antisémitisme chrétien. C'est, nécessairement, dans le corps auquel il est rivé et don il ne saurait par le fait même échapper qu'il est aussi visé.* »⁵⁶ L'antisémitisme nazi porte le caractère d'une fatalité inévitable du fait même qu'il atteint ses cibles à travers « *le symbole barbare et primitif de la race* »⁵⁷, révélant au juif brutalement son être-juif comme un être-rivé-au-judaïsme, « *comme à ce que l'on ne peut désertier* »⁵⁸ en aucune circonstance.

Dans *De l'évasion* Levinas parle « *des servitudes dégradantes que nous impose le mécanisme aveugle de notre corps* », cette unité dense et massive étant le lieu même de l'horreur de « *l'identification possible de l'homme et de la nature* »⁵⁹. Mais cette « nature » en tant que telle n'est-elle pas déjà contaminée avec du sens qui applique au corps d'un juif la notion d'une « nature » spécifiquement juive ? Cette identification non de l'individu, mais de son *corps*

⁵⁴ Miguel Abensour, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁵⁵ Miguel Abensour, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁶ Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 52.

⁵⁷ E. Levinas, *L'inspiration religieuse de l'Alliance*, cité d'après : Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 132.

⁵⁸ Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 133.

⁵⁹ DE, p. 96.

comme juif n'est-elle pas déjà un travail de la transcendance au sens d'Abensour ? Si le corps est ce que d'ores et déjà est dépassé et excédé par la transcendance du Dasein, cet antisémitisme racial ne serait-il un retour de la transcendance sur le corps avec des notions et des attributs qui, proprement dit, ne sont point joignables avec le corps en tant que corps, en tant qu'unité matérielle. Or, il s'avère que l'essence de cette matérialité elle-même ne consiste qu'en sa passivité et le silence de son épaisseur qui permet que des catégories racistes soient appliquées à elle. L'identification raciste des hommes serait alors une décision délibérée de la transcendance, un engagement volontaire dans ce « travail de transcendance » contre un groupe de personnes à travers une contamination de la sphère de la « nature » et de « l'humain ». N'est-ce pas cette production d'une certaine naturalité et d'un en-soi biologiquement affirmé à l'égard des sujets corporels qui met en cause « *l'humanité même de l'homme* »⁶⁰ ? Il semble que c'est justement en cette réorganisation dans l'ensemble de l'attitude spirituelle par rapport à ce qui est proprement humain et ce qui ne l'est pas, que consiste le problème. Une telle transcendance n'est pas simplement sourd à l'égard du besoin de l'excendance pour laquelle « *l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir* »⁶¹. Cette transcendance est même ce qui « *doit faire place à l'idée d'expansion* »⁶² impliquant directement des conséquences politiques. Par l'enchaînement délibéré de la sphère de l'humain à une corporéité dite naturelle et déjà contaminée avec des notions dont à la fois la production et le contenu excèdent ce que le corps pourrait être « en tant que tel », le corps se présente de par soi-même comme cet espace « vide », flexible et élastique qui se laisse figer en des identités, se laisse faire inscrire n'importe quelle sorte d'« en tant que tel » qu'il sera ensuite avec tout le sérieux et le définitif d'une vérité ontologique. Pour Levinas ces vérités consistent en majeure partie d'une impuissance de dépasser l'identité de l'être, d'un étouffement dans le désespéré refus à soi-même d'une excendance. C'est cette promiscuité claustrophobe de l'enfermement ontologique qui se condense dans le phénomène du corps. Il nous faut désormais analyser de plus près comment le corps se présente comme le lieu même de l'expérience brutale de l'être pur.

Jacques Rolland s'étonne à l'égard du texte sur l'évasion que cette méditation sur l'être rivé et l'excendance mentionne aussi peu le corps lui-même, un texte « *qui est aussi bien une*

⁶⁰ QRPH, p. 24.

⁶¹ DE, p. 98.

⁶² QRPH, p. 22.

méditation sur le corps », comme « *tous les phénomènes qu'elle analyse – le besoin, le malaise, la nudité honteuse, la nausée – sont des phénomènes liés au corps* »⁶³. D'après Levinas, ce que ces phénomènes ont en commun est qu'ils rendent évident l'impossibilité pour l'existant de fuir de sa présence à soi-même, l'enchaînement du moi à soi. Du même coup cette impossibilité est accompagnée par une tentative de sortie « *sans savoir où l'on va* »⁶⁴. Le besoin déchirant, pour sortir à tout prix de son enfermement dans cette souffrance, « *s'accroche avec acharnement à l'actuel qui apparaît alors* »⁶⁵. Même si Levinas doit constater le fait banal qu'un être qui ne satisfait pas ses besoins meurt, il souligne que le désespoir d'un besoin insatisfait, n'est pas une allée vers le néant ou une peur de l'anéantissement, mais plutôt « *le désespoir d'une mort qui ne vient pas* »⁶⁶, d'une impossibilité de ne pas être. Cela produit que, par exemple, la satisfaction des « *besoins que l'on appelle à la légère intimes* »⁶⁷ ait plutôt la forme de la délivrance que d'un plaisir que nous procure une satisfaction, le plaisir et la hâte vers le plaisir eux-mêmes ayant un caractère particulièrement trompeur qui est une tentative illusoire de s'évader et que nous n'allons pas traiter ici plus profondément.

Quant à la honte à l'égard de sa propre nudité corporelle, pour Levinas elle représente un phénomène complexe qui renvoie directement à la sphère de l'intersubjectivité, l'aspect social n'étant pourtant pas le facteur principal de la honte. La honte « *a rapport à tout ce que l'on voudrait cacher et que l'on ne peut pas enfouir. L'homme timide, qui ne sait quoi faire de ses bras et des jambes, est incapable en fin de compte de couvrir la nudité de sa présence physique par sa personne morale.* »⁶⁸ Or, Levinas insiste sur le caractère éminemment personnel de la honte, parce que la nécessité de se cacher aux autres est uniquement « *mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même.* »⁶⁹ Notre immuable présence corporelle se révèle comme un besoin permanent « *d'excuser son existence.* »⁷⁰ C'est pour cela qu'un phénomène aussi « indécant » que la nausée manifeste cette involontaire culpabilité dans un sens plus éminent. La nausée « *n'est pas seulement honteuse parce qu'elle menace d'offenser les convenances sociales. L'aspect social de la honte est plus effacé dans la nausée et dans toutes*

⁶³ Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 48.

⁶⁴ DE, p. 104.

⁶⁵ DE, p. 105.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ DE, p. 104.

⁶⁸ DE, p. 112.

⁶⁹ DE, p. 113.

⁷⁰ DE, p. 114.

les manifestations honteuses de notre corps que dans n'importe quel acte moralement mauvais. Les manifestations honteuses de notre corps compromettent d'une manière totalement différente que le mensonge ou la malhonnêteté. La faute ne consiste pas à avoir manqué aux convenances, mais presque dans le fait même d'avoir un corps, d'être là. »⁷¹ La nausée, ce malaise par excellence, découvre que le corps *est* cette faute d'être présent ; le désespoir de cette présence inéluctable, manifesté dans un phénomène aussi radical comme la nausée, « *constitue cette présence même* » ; sa corporéité est « *l'affirmation même de l'être* »⁷² et « *l'impuissance à sortir de cette présence* »⁷³. Non pas que le corps « montre » d'une manière ou d'une autre l'être brut, mais que le corps *est* cette brutalité et inéluctabilité de l'être, de notre présence à nous-mêmes. La corporéité étant le principe de l'enchaînement, de « *cette condamnation à être soi-même* »⁷⁴, n'est-ce pas une telle constitution corporelle et son automanifestation comme un enfermement en soi qui rend possible la conception d'un phénomène comme le besoin d'évasion ?

Jacques Rolland considère qu'on peut accorder au thème de l'évasion, resté sans réponse concrète dans le texte de 1935, une place si importante que toute l'œuvre ultérieure de Levinas en sa totalité puisse « *peut-être lue comme l'effort à la fois continu dans son inspiration et multiple (discontinu) dans ses manières de répondre à cette question* »⁷⁵. Or, nous référant toujours aux opinions de Rolland, serait-il juste d'interpréter dans cette première conception levinassienne « *le corps comme lieu d'un enchaînement sui generis* » ?⁷⁶ Le corps est-il juste un lieu d'enchaînement *sui generis* ou est-il l'enchaînement *par excellence* ? Même s'il nous semble que la deuxième réponse soit plus proche de la vérité dans le cas de ces écrits qu'on vient d'analyser, nous proposons de passer à la période qui a suivie celle des articles sur l'hitlérisme et l'évasion et dont les œuvres principales, à savoir *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* nous permettront, à l'aide des nouvelles dimensions apportées par eux, de constater à la fois que la corporéité du sujet est ce qui fait son rivage à soi même et que c'est uniquement une telle constitution qui puisse mener à toutes ces formes de transcendance décrites par Levinas qui semblent concrétiser la problématique de l'évasion. En proclamant le corps comme lieu d'enchaînement par excellence, il faut toujours garder à l'esprit que l'évasion ne signifie pas simplement vouloir échapper à son corps – ce qui serait impossible et même absurde –, mais que c'est plutôt vouloir échapper à ce rivage à soi que

⁷¹ DE, p. 117.

⁷² DE, p. 118.

⁷³ DE, p. 119.

⁷⁴ DE, p. 121.

⁷⁵ Annotations par Jacques Rolland, in: DE, p. 137.

⁷⁶ Jacques Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, p. 48.

l'on est en tant qu'êtres corporels. Cette subtile différence entre un simple échappement au corps et un besoin de sortie de l'enchaînement à soi en tant qu'enfermement corporel est nécessaire pour que la problématique garde son acuité. L'analyse du livre *De l'existence à l'existant* nous permettra non seulement de reconsidérer le statut de ce problème. Comme « *il ne s'agit pas seulement de sortir, mais aussi d'aller quelque part* »⁷⁷, à un endroit précis et qui n'est pas anonyme, cette nouvelle conception nous montrera quelles sont ces régions qui puissent accueillir le soi évadé – toujours soi, en tant qu'évasif.

2. *De l'existence à l'existant et Le temps et l'autre*

Le livre *De l'existence à l'existant* que Levinas a écrit en majeure partie pendant sa captivité dans le stalag allemand (1940-1945) ainsi que les conférences tenues au Collège Philosophique de Jean Wahl en 1946-1947 sous le titre *Le temps et l'autre* peuvent être considérés comme deux essais, fortement liés l'un à l'autre, d'élaborer une conception de « *l'économie générale de l'être* »⁷⁸. La structure commune pour ces deux ouvrages est un acheminement d'une analyse de l'existence solitaire, de l'être corporel et hypostatique vers une ouverture sur autrui et sur le temps apporté par le facteur d'altérité.

La différence fondamentale entre « existence » et « existant » représente une traduction proprement levinassienne du pair terminologique « Sein » et « Seiendes » tel qu'on le trouve chez Heidegger. Levinas nous rassure qu'en les traduisant comme « existence » et « existant » au lieu d' « être » et « étant » il ne veut point attribuer à ces termes « *un sens spécifiquement existentialiste* »,⁷⁹ mais il est évident que le contexte et le registre de leur utilisation subissent tout de même un profond déplacement. L'existence (parfois appelé aussi « exister » pour souligner l'aspect verbal du « Sein ») est rapporté à « *l'idée de l'être en général dans son impersonnalité* » dans lequel surgirait « *comme par effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant.* »⁸⁰ Interprétant la notion heideggérienne de « Geworfenheit » comme « *l'indice d'une « précédence » de l'existence sur l'existant* »⁸¹, il y voit l'idée « *d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant.* »⁸² Cette idée se présente comme « *le fait*

⁷⁷ DE, p. 96.

⁷⁸ E. Levinas, *Le temps et l'autre* (TA), Paris, PUF, 2009, p. 25.

⁷⁹ TA, 24.

⁸⁰ E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (EE), Paris, Vrin, 1998, p. 18.

⁸¹ Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas, fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994, p. 20.

⁸² TA, p. 25.

même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait »⁸³, nous rappelant peut-être la notion de la brutalité de l'être évoquée dans les brefs textes antérieurs, et est défini par Levinas par le terme d'« il y a ». Avec l'« il y a » Levinas désigne l'anonymat de l'existence sans existant, « l'irrémissibilité de l'exister pur »⁸⁴, la vigilance impersonnelle et permanente du fait de l'être. La nuit lui paraît une « expérience » par excellence de cette horreur. « Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence. Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a plus ceci, ni cela ; il n'y a pas « quelque chose ». Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. »⁸⁵ Ce champ impersonnel de l'existence en général est en même temps « l'endroit où se produira l'hypostase »⁸⁶, la concrétisation de l'existence en un existant singulier, la « rupture de la vigilance anonyme de l'il y a »⁸⁷. La majeure partie des deux ouvrages en question consiste précisément dans l'effort de formuler comment se concrétise l'existant en son écart par rapport à l'existence.

D'après Levinas, « (p)our qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant s'est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude »⁸⁸. Son événement est le présent qui est un perpétuel départ de soi et qui « n'est pas qualifié d'abord comme durée, mais comme commencement. »⁸⁹ Ce présent est la condition même d'un « je » qui « exerce sur son existence le viril pouvoir du sujet. »⁹⁰ Mais ce présent n'est pas pour autant déjà le temps tel que Levinas le traite dans les chapitres finals de ces deux livres. Le présent est plutôt une fonction ontologique, l'accomplissement même de l'hypostase, l'instant dans son évanescence, un pur « à partir de soi »⁹¹. Or, cette identité du « je » « n'est pas seulement un départ de soi ; elle est aussi un retour à soi. Le présent consiste dans un retour inévitable à lui-même. La rançon de la position d'existant réside dans le fait même qu'il ne peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi – c'est la matérialité du sujet. L'identité n'est pas une inoffensive relation

⁸³ EE, p. 19.

⁸⁴ TA, p. 26.

⁸⁵ EE, p. 94.

⁸⁶ TA, p. 28.

⁸⁷ TA, p. 31.

⁸⁸ TA, pp. 31-32.

⁸⁹ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 20.

⁹⁰ TA, p. 34.

⁹¹ TA, p. 32.

avec soi, mais un enchaînement à soi. »⁹² Dans *Le temps et l'autre* la matérialité est le concept qui désigne l'encombrement de l'existant par soi-même⁹³. Réalisé par le corps, elle est « l'événement concret de la relation entre Moi et Soi » et ainsi « un événement ontologique »⁹⁴. Levinas remarque au même endroit qu'il ne faut pas penser les événements ontologiques comme désincarnés. « (L)e définitif du je rivé à soi-même (...) qui constitue le tragique de la solitude, c'est la matérialité. La solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière. »⁹⁵ Le corps n'est pas captivité du seul fait même qu'il est matière, mais parce que cette matière est le principe d'identité et de l'inamovibilité du Soi. De par cette solitude hypostatique matérielle nous sommes coupés du temps qui ne s'articulera que dans la transcendance vers l'altérité – un thème dont nous traiterons plus tard.

Dans *De l'existence à l'existant* le corps en tant que la matérialité de l'existant concrétisé se rapporte encore plus précisément que dans *Le temps et l'autre* à l'événement ontologique de l'instant présent. La « référence à soi de l'instant présent » devient uniquement concevable par la localisation du sujet dans son corps, par la position. « Par la position dans l'il y a anonyme s'affirme un sujet. Affirmation au sens étymologique du terme, position sur un terrain ferme, sur une base, conditionnement, fondement. »⁹⁶ L'hypostase, l'existant capable de dire « je » « est une conscience, parce que la conscience est localisée et posée, (...) par l'acte sans transcendance de la position »⁹⁷. Insistant sur l'idée que « l'acte de la position ne se transcende pas », Levinas essaie en même temps de formuler une certaine critique « contre l'extatisme de la pensée contemporaine »⁹⁸, visant évidemment Heidegger avec sa notion d'ek-sistence, de l'être-au-monde. « A la notion d'existence – où l'accent est mis sur la première syllabe, nous opposons la notion d'un être dont l'avènement même est un repli en soi » et même « une substance. »⁹⁹ De la même façon, le lieu de la localisation du sujet, « avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est position. Il ne se situe pas dans un espace donné au

⁹² TA, p. 36.

⁹³ TA, p. 37.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ TA, p. 38.

⁹⁶ EE, pp. 139-140.

⁹⁷ EE, p. 141.

⁹⁸ EE, p. 138.

⁹⁹ *Ibid.*

préalable – il est l’irruption dans l’être anonyme du fait même de la localisation. »¹⁰⁰ C’est par cette localisation « qui ne suppose pas l’espace »¹⁰¹ que je suis enfermé dans mon « intimité allant jusqu’à l’identification »¹⁰² et « dans une existence définitivement une. »¹⁰³ Du fait même de cette localisation matérielle l’existant est « dehors par rapport à tout » et « intérieur par rapport à lui-même, lié à lui-même »¹⁰⁴.

Il s’avère en même temps que le corps, qui esseule l’existant, possède un double visage : Il n’est pas seulement le siège de la conscience dont l’attachement inéluctable à soi-même consiste en sa matérialité ; le corps est aussi le refuge de cette même conscience enchaînée à soi. Pour Levinas la conscience, qui s’est arraché de l’il y a anonyme et perpétuellement vigilant, est principalement la « possibilité de dormir. »¹⁰⁵ L’hypostase en tant que présent et présence à soi-même à l’écart de l’existence anonyme « contient la possibilité d’exister au seuil d’une porte derrière laquelle on peut se retirer (...). Son événement même consiste à être en se ménageant une porte de sortie ». ¹⁰⁶ Cette porte n’est rien d’autre que le corps lui-même dont le caractère de position permet à la conscience de participer au sommeil. « La possibilité de reposer, de s’envelopper en soi, c’est la possibilité de s’abandonner à la base, de se coucher. Elle est contenue dans la conscience en tant que la conscience est localisée. Le sommeil, repli dans le plein, s’accomplit dans la conscience comme position. »¹⁰⁷

Le caractère corporel de la solitude de l’existant qui se déploie en « dehors par rapport à tout », c’est-à-dire en un état de détachement complet du monde, permet à Levinas de saisir aussi son passage à l’« extérieur », la transcendance au monde du sujet posé et enfermé. Il ne serait pas injuste de dire que la conception du corps telle que Levinas la développe dans *De l’existence à l’existant* ainsi que dans *Le temps et l’autre* représente la ligne de démarcation qui montre le plus radicalement la différence entre les conceptions de Heidegger et de Levinas, la conception de ce dernier étant, dans un certain sens, bâtie sur un double mouvement de rejet et d’appropriation critiques de l’ontologie heideggérienne. Non seulement que l’idée de la vigilance anonyme de l’être en tant qu’impossibilité d’un vrai néant s’oppose chez Levinas fondamentalement à la conception heideggérienne de « Angst », mais l’entier itinéraire ontologique de l’existence à l’existant aussi, avec le passage de l’existant au monde, représente une attitude complètement différente de celle qu’on trouve dans *Etre et Temps*. Ce

¹⁰⁰ EE, p. 122.

¹⁰¹ EE, p. 118.

¹⁰² EE, p. 123.

¹⁰³ EE, p. 144.

¹⁰⁴ EE, p. 143.

¹⁰⁵ EE, p. 115.

¹⁰⁶ EE, p. 171.

¹⁰⁷ EE, p. 124.

décalage semble se fonder dans leurs points de départ respectifs. Comme Gérard Bailhache le remarque à propos du concept de localisation, « *le lieu n'est pas milieu, mais base, assise. La conscience n'apparaît pas ainsi d'abord, face aux objets, mais à partir de ce repos, de ce lieu originel. Le sujet est sujet car il s'appuie, il repose sur sa base.* »¹⁰⁸ Ce qui est aussi la raison pourquoi « *l'ici n'est pas à comprendre comme le Da du Dasein heideggérien, car cet ici n'implique pas déjà le monde. L'ici, c'est le fait que le sujet se tient, avant tout horizon et tout temps. C'est affirmer que le sujet est corps, est cet événement de corps* » et c'est pour cela que « *le sujet n'est pas là-bas* »¹⁰⁹, mais ici. Or, chez Heidegger, le Dasein étant toujours déjà au-monde, il ne peut l'être autrement qu'en tant que déchéance (« Verfall »), cela posant ensuite nécessairement des problèmes quasi-éthiques d'un retour vers une existence « authentique » et du maintien d'un rapport avec le monde qui protégerait de l'inauthenticité. Délaissant ici les problèmes inhérents à l'ontologie fondamentale de Heidegger, nous continuons avec l'analyse de son rapport spécifique à la conception du premier Levinas.

En disant que « *la matière est le malheur de l'hypostase* », Levinas essaie de purger cette phrase de tout sens ontologiquement négatif. « *Solitude et matérialité vont ensemble. La solitude n'est pas une inquiétude supérieure qui se révèle à un être quand tous ses besoins sont satisfaits. Elle n'est pas l'expérience privilégiée de l'être pour la mort, mais la compagne, si on peut dire, de l'existence quotidienne hantée par la matière. Et dans la mesure où les soucis matériels découlent de l'hypostase elle-même, expriment l'événement même de notre liberté d'existant, la vie quotidienne, loin de constituer une chute, loin d'apparaître comme une trahison à l'égard de notre destin métaphysique, émane de notre solitude, forme l'accomplissement même de la solitude* »¹¹⁰ La vie matérielle porte en elle-même sa propre positivité d'événement ontologique. La matérialité étant à la fois le « *triomphe sur l'anonymat de l'exister et le définitif tragique auquel par sa liberté même elle se lie* », le monde et notre existence dans le monde se présentent comme « *une démarche fondamentale du sujet pour surmonter le poids qu'il est à lui-même, pour surmonter sa matérialité, c'est-à-dire pour dénouer le lien entre le soi et le moi.* »¹¹¹ Dans l'existence quotidienne il y a un intervalle qui apparaît entre le moi et le soi. « *Le sujet identique* », tout en restant enchaîné à soi-même et consistant en un retour perpétuel à soi, « *ne retourne pas à soi immédiatement.* »¹¹² L'existant trouve dans le monde des objets qui sont nécessaires pour

¹⁰⁸ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ TA, p. 39

¹¹¹ TA, p. 44.

¹¹² TA, p. 45.

sa survie matérielle, il entre en une « *relation avec l'objet qu'on peut caractériser par la jouissance.* »¹¹³ Le sujet jouissant « connaît » les objets, « sait » ce qu'il lui faut ; sa relation à l'objet n'est pas seulement une « *absorption de l'objet* », mais aussi « *distance à l'égard de l'objet* ». ¹¹⁴ Cette transcendance, Levinas l'appelle lumière, luminosité. En s'occupant des objets du monde qui, avant d'être un ensemble d'outils dans le sens heideggérien, est un ensemble des nourritures¹¹⁵, « *le sujet se sépare de lui-même.* »¹¹⁶ Une lumière s'étale sur la matérialité brute de l'existant et lui permet de par cette luminosité même de prendre distance par rapport à sa matérialité. Le monde en tant qu'ensemble de nourritures et l'existence sous forme de jouissance permettent à l'existant à la fois de se soutenir et de fuir de soi-même, même si cette fuite n'est pas « *une disparition de soi, mais oubli de soi et comme une première abnégation* »¹¹⁷ pour que « *dans sa lutte avec la matière* » - ce « avec » signifiant à la fois la lutte *contre* la matérialité et la lutte *pour* le soutien de cette matière comme souci de soi – l'existant puisse rencontrer par la suite « *un événement qui empêche sa transcendance quotidienne de retomber sur un point, toujours le même.* »¹¹⁸ L'existant jouissant retombe nécessairement toujours sur le même point, parce qu'en sortant dans le monde pour se nourrir, son besoin de s'oublier et son occupation par les objets reviennent toujours au même, à son Soi qu'il faut nourrir. Cet enchaînement du moi à soi qui persévère même dans la transcendance au monde n'est pas pour autant un malheur, « *car c'est par lui qu'a lieu l'identification et c'est grâce à lui qu'aura lieu la rencontre* »¹¹⁹, la rencontre avec l'Autre.

Nous avons vu que la corporéité est la base pour deux mouvements simultanés de l'existant : à la fois elle l'oblige de sortir dans le monde pour « gagner sa vie », pour soutenir cette même matérialité, pour revenir toujours à soi, et elle lui permet de « s »'oublier dans cette préoccupation. Cet affairément avec des objets du monde serait un deuxième refuge pour la conscience à côté de celui que procure le sommeil de par son repliement dans le corps. Alors, il serait intéressant de réfléchir quels autres événements en particulier pourraient servir à démontrer le caractère d'asile du corps sans qu'il soit nécessaire de recourir à un passage du « conscient » à l'« inconscient » comme dans le sommeil. Par une telle réflexion nous nous rapprocherions à la méthode de Levinas lui-même qui bâtit l'entière structure de *De*

¹¹³ TA, p. 46.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ TA, p. 45.

¹¹⁶ TA, p. 46.

¹¹⁷ TA, p. 52.

¹¹⁸ TA, p. 49.

¹¹⁹ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 21.

l'existence à l'existant sur les analyses des « *moments quotidiens de l'existence* »¹²⁰. Gérard Bailhache ne manque pas de remarquer qu'« *il y a dans cette volonté de description précise un souci d'entomologiste qui, du plus banal, du plus quotidien, c'est-à-dire de ce qui constitue le plus profondément l'homme, veut faire surgir les questions véritables qui habitent l'homme.* »¹²¹

La même corporéité de l'existant, qui lui sert d'une sorte d'antichambre pour soi-même dans le sommeil, ne permet-elle pas également qu'on puisse passer toute une journée à s'occuper avec ses besoins corporels, en faisant rien d'autre que cuisiner, manger, « faire ses besoins », s'occuper de la hygiène ? Tous ces « démarches » corporels ne sont-ils pas dans un certain sens des « excuses » pour la conscience ? Ne s'oublie pas la conscience dans cet affairément éminemment sérieux à l'égard du corps qui, à son tour, l'oblige d'à la fois s'occuper de ses besoins et lui permet de se réfugier dans ces démarches. La conscience, l'enchaînement à soi n'étant seulement un être pour soi, mais aussi un être avec soi¹²², cette dualité que l'existant comporte en lui-même s'articule en tant que sa corporéité. Le corps représente cet écart que l'existant contient par rapport à lui-même. En tant qu'être corporel et enchaîné à sa matérialité il est pour soi, pour ce Soi qu'il doit être inéluctablement. Or, l'existant occupé par son corps et ses besoins est aussi un être *avec* soi, quoique toujours assigné « à soi », mais s'affairant tout de même *par* et *pour* un écart, pour un repos de ce Soi qu'il écarte de soi à travers son affairément autour de sa corporéité. Contrairement à l'oubli accordé par le sommeil, cette élévation sur la brutale condition matérielle dans le cadre de l'affairément *pour* cette matérialité même représenterait un oubli déjà « travaillé par la transcendance ». Dans cet écart du moi de soi-même qu'opère son travail avec les objets du monde et toute la peine du gagne-pain se manifeste ainsi un surplus qui montre que « *dans l'aventure ontologique le monde est un épisode qui, loin de mériter le nom de chute, a son équilibre, son harmonie et sa fonction ontologique positive : la possibilité de s'arracher à l'être anonyme.* »¹²³ Les besoins matériels ne se suffisent pas à eux-mêmes. C'est non pas manger pour manger et avaler une masse inconnue visée comme objet alimentaire qui m'arrache à la brutalité de l'être matériel, mais le fait de manger un « plat » ; la décence de la faim consiste précisément en la « préparation » et la consommation d'un plat. « *Quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir* » ce qui pour Levinas est le cas dans les époques de misère, « *le monde aussi semble à la fin,*

¹²⁰ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 25.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² EE, p. 150.

¹²³ EE, p. 69.

renversé, absurde ». ¹²⁴ La luminosité du monde s'obscurcit, l'intention de transcendance qui, tout en s'occupant des soucis matériels, voulait déjouer cette matérialité brutale, se trouve heurtée à l'impossibilité de continuer ce jeu de lumière. C'est ce surplus de la vie quotidienne qui nous fait comprendre le sens d'une situation dans laquelle, avant d'être exécuté, « *le condamné boit son verre de rhum.* » ¹²⁵ Ce geste du condamné - boire non pas de « l'eau simple », mais du rhum ! – condense en soi tout l'équilibre entre la luminosité du monde et son écroulement. Ce geste rassemble en lui tout ce qui fait encore « vivre » le condamné à mort et qui lui permet de ne pas être déjà mort lorsqu'il passe ses derniers instants.

Ce dédoublement de la vie matérielle en une fuite de la corporéité en tant que principe de rivage à soi et en un retour permanent à lui articule une première forme de temporalité. Cet existant qui, dans sa solitude matérielle, existait dans la forme de l'instant et du présent qui ne méritait même pas le nom du temps, signifiant uniquement le pur accomplissement de l'événement ontologique de la concrétisation de l'existence en un existant posé et matérialisé, se trouve maintenant accordé, du fait même de sa sortie au monde, un « *temps de compensation* » ¹²⁶. Ce temps du salaire en tant que lequel s'articule « *le monde économique* » ¹²⁷ embrasse toute notre existence et est caractérisé par une monotonie définitive et interminable « *comme l'alternance de l'effort et du repos* » ¹²⁸, puisant sa force dans le corps lui-même, celui donnant et l'énergie pour le travail et l'« abri » pour recouvrir. Or, « *le sujet ne peut se contenter du définitif que le temps économique produit : il est exigence du non définitif.* » ¹²⁹ Le temps dans le sens éminent, c'est le temps de l'espoir, l'espoir pour l'instant présent, le présent dans son caractère définitif étant lui-même une « *exigence qui ne concerne pas la persévérance dans l'être, ni, à proprement parler, la destruction impossible de cette présence, mais le dénouement du nœud qui se noue en elle : le définitif que son évanescence ne dénoue pas. Exigence d'un recommencement d'être et espoir pour chaque recommencement de son non-définitif.* » ¹³⁰ Or, le sujet n'est pas capable de se donner lui-même ce temps de la possibilité de l'Autre, de quelque chose qui dépasse absolument le caractère fatalement autoréférentiel de l'économie intime de son existence, d'un « autrement » qu'il désire. « *Le sujet seul ne peut pas se nier, n'a pas le néant. L'altérité absolue de l'autre instant (...) ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement lui-même. Cette altérité*

¹²⁴ EE, p. 68.

¹²⁵ EE, p. 69.

¹²⁶ EE, p. 154.

¹²⁷ EE, p. 155.

¹²⁸ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 30.

¹²⁹ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁰ EE, p. 159.

ne me vient que d'autrui. La socialité n'est-elle pas, mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même ? »¹³¹ C'est uniquement autrui qui est capable d'apporter le néant nécessaire pour que j'aie le temps – le temps de l'espoir du non-définitif.

Le spécifique de cette conception de la temporalité chez Levinas est fortement lié à l'idée de la fécondité. « *Le temps, comme événement même de l'être, conduit à un au-delà du temps individuel, vers le temps du fils, issue de la rencontre entre le moi et l'autre qui est la femme.* »¹³² Dans *De l'existence à l'existant* « *cette hétérogénéité et cette relation entre les genres à partir desquels la société et le temps doivent être compris* »¹³³ n'est qu'anticipée. Pour la première fois elle sera développée en son entier dans *Le temps et l'autre*, cette conception retournant également dans *Totalité et Infini*.

Dans la première période de Levinas le rapport entre le temps et la fécondité est considéré comme un lieu intersubjectif « *d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure du sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond* » et « *d'avoir un fils.* »¹³⁴ Cette conception de fécondité, impliquant beaucoup d'aspects suspects non seulement pour les théories féministes, sera sévèrement critiquée et subira un remaniement fondamental. Nous aussi, nous nous demandons si la fécondité doit absolument être la seule forme de l'advenir d'autrui. Un autre qui ne serait pas « engendré » par moi, un autre de la socialité quotidienne ne suffirait-il pas pour qu'une transcendance de l'enfermement matériel soit possible ? En tous cas, il s'agit ici d'une dimension temporelle qui ne délivre pas seulement de ma solitude et de sa pesanteur matérielle, mais ouvre aussi dans ma vie, comme le remarque Rudolf Bernet, « *la dimension d'un présent, d'un futur et d'un passé dont le sens ne s'établit plus en moi et que je ne puis donc m'approprier.* »¹³⁵ Dans la sphère de « *l'étouffant égoïsme du sujet* » qui « *ne peut faire autrement que de rapporter à soi-même tout ce qui est autre* »¹³⁶ la structure de mon temps est parallèle de mon existence corporelle et de ma mort matérielle-solitaire. Grâce à la rencontre avec autrui j'ai un temps différent de celui de mon hypostase, du temps monotone et tautologique du travail et du salaire dont la structure suit complètement l'autoréférentialité de l'enchaînement matériel à soi-même. Or, pour que le temps puisse triompher sur le corps, il n'est pas tout à fait évident que la fécondité et la filialité doivent être la seule solution – une critique qui sera prise en considération à sa propre manière chez le Levinas tardif. Il serait tout de même intéressant de

¹³¹ EE, p. 160.

¹³² G. Bailhache, *op. cit.*, p.24.

¹³³ EE, p. 164.

¹³⁴ EE, p. 165.

¹³⁵ Rudolf Bernet, *L'autre du temps*, in : *Positivité et transcendance*, p. 157.

¹³⁶ *Ibid.*

rendre fructueuse cette conception levinassienne pour poser phénoménologiquement le problème du temps à partir de la corporéité, cette dernière, en tant que *position*, représentant paradoxalement la base pour un étalement proprement temporel du sujet.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il faut garder comme un résultat fondamental de l'analyse de la relation de la matérialité et des différents degrés de transcendance, c'est l'importance fondamentale de la corporéité du sujet comme position. « *C'est à partir de cette dernière que la possibilité de la relation à autrui, le temps et la transcendance seront fondés* »¹³⁷, comme le remarque Gérard Bailhache. Il faut être cet être définitif, enfermé dans sa matérialité et toujours présent à soi-même, pour pouvoir accéder au temps, pour désirer un « autrement » que cette existence définitive. En affirmant que « *le monde n'est pas un mal* » et que « *vivre dans le monde est une sincérité* »¹³⁸ au lieu d'une existence inauthentique telle qu'entendue dans son interprétation de Heidegger, Levinas insiste que la solitude de l'existant matériel n'est pas maudite par cette solitude même, « *mais par sa signification ontologique du définitif* », ¹³⁹ cela étant aussi la raison pour sa liberté à l'égard du monde. « *L'existence dans le monde en tant que lumière* » est en même temps « *la possibilité de se détacher de l'être.* »¹⁴⁰ Le « monde » est « *un attachement toujours révoicable aux objets où le non-engagement dans l'être demeure* ». ¹⁴¹ Notre présence dans le monde, notre affairément aux objets s'opère à travers une distance, une séparation de l'objet¹⁴². Même « *les formes concrètes de l'adhérence de l'existant à l'existence* » sont constituées de telle façon qu'en eux « *s'esquisse déjà leur séparation.* »¹⁴³ Le moi est intériorité, retiré du monde,¹⁴⁴ capable de ne pas s'engager dans l'existence. L'existant a la paresse comme possibilité fondamentale de son être. La paresse est « *le bonheur d'être enfermé dans notre coquille* ». ¹⁴⁵ Rien ne lui empêche de faire la grasse matinée, même pas le « *rappel d'un engagement à exister* »¹⁴⁶, d'entreprendre « quelque chose ». La paresse, la lassitude de soi est l'abdication à l'égard de l'existence¹⁴⁷, un refus par rapport à l'ensemble mondain présenté à l'existant comme « vie ». Ce refus envers la transcendance, dans laquelle un existant comme celui que Levinas voit chez Heidegger est toujours déjà jetée, n'est possible qu'en tant que l'existant est position et

¹³⁷ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 33.

¹³⁸ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 26.

¹³⁹ EE, p. 144.

¹⁴⁰ EE, p. 79.

¹⁴¹ EE, p. 80.

¹⁴² EE, p. 72.

¹⁴³ EE, p. 28.

¹⁴⁴ EE, p. 73.

¹⁴⁵ EE, p. 37.

¹⁴⁶ EE, p. 31.

¹⁴⁷ EE, p. 32.

localisation, matérialité enfermée. « *La transcendance n'est pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position. (...) L'inscription dans l'être n'est pas une inscription dans le monde.* »¹⁴⁸ La conscience a la possibilité fondamentale de se retirer du monde des objets et de l'ensemble de la transcendance lumineuse articulé comme « vie », parce qu'elle a toujours déjà un refuge dans son corps. « *Sortie de la fatalité qu'est l'existence anonyme, elle peut demeurer dans cette position, c'est-à-dire ne pas entrer dans le temps.* »¹⁴⁹

Selon Gérard Bailhache, dans *Totalité et Infini* aussi, « *le moi de la jouissance peut demeurer dans sa suffisance* » et cela confirme en même temps que là aussi, « *le moi tout seul ne peut pas sortir de lui-même.* »¹⁵⁰ Lors de l'analyse de *Totalité et Infini* nous verrons effectivement que la structure d'un existant esseulé par sa matérialité sera maintenue, cela conditionnant également sa transcendance vers autrui. Or, il y aura un aspect qui changera profondément tout le contexte de la conception, à savoir la dimension proprement *éthique* de cette transcendance. Nous essayerons de voir quels peuvent être aussi les changements dans la conception du corps chez le Levinas de *Totalité et Infini* qui reste, mais non pas sans des subtils déplacements dans l'ensemble théorique, « *sur la voie qui mène de l'existence à l'existant et de l'existant à autrui – voie qui dessine le temps lui-même* »¹⁵¹ et qui passe, comme on l'a vu, nécessairement par le corps. Les analyses ultérieures portant sur *Totalité et Infini* et sur *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* rendront manifeste combien est grand le mérite des textes d'avant-guerre ainsi que de ceux d'après-guerre dans le développement de la pensée de Levinas. En dernier lieu nous désirons de souligner encore une fois l'acquisition fondamentale de cette première période, à savoir l'idée, mise en rapport direct avec la critique de l'être-au-monde heideggérien par Jocelyn Benoist, que « *le sujet, s'il est bien un Dasein, pur appel d'être pour les choses et ouverture pure au monde dans lequel il est, n'est pas séparable non plus d'y faire lieu, où il est précisément sujet. Cette localisation du sujet, comme façon qu'il a non pas de déposer son sens sur les choses (comme une conscience constituante, une personne ou un ipse, dans la dramaturgie de son action ou de son « comportement »), mais d'être en dépôt de ce sens, d'y être laissé, voilà ce que son assignation trop violente à une identité, à l'injonction inquisitoriale d'un « Qui es-tu ? », a laissé en reste dans les pensées contemporaines de la subjectivité. De ce point de vue, il faut rendre grâce au premier Levinas, celui de De l'existence à l'existant, d'avoir su réintroduire*

¹⁴⁸ EE, pp. 172-173.

¹⁴⁹ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 33.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ E. Levinas, *Difficile liberté* (DL), Paris, Albin Michel, p. 435.

cette dimension de localisation dans le sujet, celle par laquelle (ô scandale !) il est quasiment une « chose », et d'avoir par là même sauvé, c'est-à-dire restitué phénoménologiquement, le sujet lui-même, contre toute authenticité formelle et le privilège absolu d'une ipséité décidément trop lourde à porter », alors que c'est le même Levinas « qui pourtant sut aussi donner sa puissance maximale, peut-être phénoménologiquement excessive (parce que trop exclusive) à l'injonction éthique. »¹⁵² Benoist ne manque pas de lier cet « être premier du sujet » avec la notion d'athéisme dans *Totalité et Infini*, une des notions qui, en tandem avec des concepts comme séparation, jouissance ou encore le besoin, nous permettront à la fois de « répéter » les présuppositions de la première période de Levinas et d'avancer vers un champ encore fermé pour ces premières conceptions.

Deuxième partie

Le corps dans « *Totalité et infini* »

Les années cinquante témoignent d'un souci croissant chez Levinas d'approfondir sa conception de la relation interhumaine, question centrale d'une nouvelle démarche philosophique qui pendant une décennie prépare sous forme de différents essais¹⁵³ le grand œuvre *Totalité et infini* (paru en 1961). Ce projet, comme Levinas le signale lui-même, représente le développement de sa conception de la sortie de l'« il y a » dans une « direction » éthique, « la relation sociale avec autrui »¹⁵⁴ se proposant comme la manière exclusive de surmonter l'absurdité de l'enchaînement du sujet à soi. Dans *Totalité et infini* on trouve une conception qui, continuant l'attitude théorique de la première période, distingue entre deux ordres d'existence consistant dans « le fait que, existant pour autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi »¹⁵⁵. Lors de l'analyse de ce livre il s'avèrera que cette « autre » existence, celle de ma relation éthique avec autrui, exige d'une manière radicale que le sujet soit premièrement une existence enfermée, égoïste, et cela de par sa corporéité même. A part d'une référence à l'essai *La signification et le sens* (1964) et un autre intitulé *Intentionnalité et sensation* (1965), dans ce chapitre nous nous limiterons à traiter uniquement *Totalité et infini*,

¹⁵² J. Benoist, *op. cit.*, pp. 121-122.

¹⁵³ Cf. notamment *L'ontologie est-elle fondamentale?* et *Le moi et la totalité* (dans: *Entre nous*), *Ethique et esprit* (dans: *Difficile liberté*), *La philosophie et l'idée de l'infini* et *La ruine de la représentation* (dans: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*), *Liberté et commandement* (dans: *Liberté et commandement*).

¹⁵⁴ E. Levinas, *Ethique et Infini* (EI), Fayard, 1982, p. 51.

¹⁵⁵ E. Levinas, *Totalité et infini* (TI), Kluwer Academic, 2009, p. 293.

seulement sous-entendant les résultats des multiples essais préparatoires des années cinquante ou de ceux qui ont suivi *Totalité et infini*, parce que finalement ce n'est que dans ce chef-d'œuvre que le corps réapparaît explicitement comme thème central du projet entier. Cependant, même si sa position dans *Totalité et infini* témoigne d'un changement important dans la manière dont Levinas le conçoit, la corporéité se présente ici comme une unité thématique qui garde les traits principaux de la corporéité du premier Levinas et, dans le cadre du projet éthique tel que développé dans *Totalité et infini*, sert d'une sorte de base pour la superposition d'une « couche » éthique-intersubjective à la « couche » égoïste-subjective. C'est en cela que consiste l'originalité de *Totalité et infini* ainsi que son caractère de continuation conséquente des idées de *De l'existence à l'existant* ainsi que d'autres œuvres analysées dans la première partie de notre travail. Nous verrons dans le troisième chapitre consacrée à la « troisième » période de Levinas, celle d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que ce n'est qu'avec elle que se produit un changement véritablement radical, une interruption qui bouleversera la configuration entière des éléments revenants, d'une manière ou d'une autre, à travers toutes les conceptions et réflexions de Levinas.

1. Le Même et l'Autre entre ontologie et éthique

Les aspects de la corporéité tels que décrits par Levinas dans les textes des années 1934-1947 subissent un travail de reformulation dans *Totalité et infini*. Le vocabulaire partiellement renouvelé articule en même temps les déplacements conceptuels à l'intérieur de la compréhension levinasienne de ce phénomène. Ces concepts, tout en définissant l'économie solitaire et capsulaire du sujet, pointent vers cela même de quoi ils s'isolent. Ils sont destinés à ouvrir une sphère de mondanité et de socialité, du « travail de la transcendance » dans laquelle la manière de l'advenir d'un autre être humain serait d'autant plus radicale que le sujet devrait rester enfermé dans sa corporéité. Levinas cherche une socialité qui empêchera la violence et l'écrasement d'Autrui, l'expansion en laquelle, comme nous avons vu lors de l'investigation des réflexions sur le nazisme, le « travail de la transcendance » peut toujours dégrader sans fil conducteur éthique. Or, Levinas montre que ce n'est pas une « ouverture » totale des frontières du sujet qui rendra possible l'accueil et le respect d'Autrui dans son altérité, mais, tout au contraire, un encore plus radical enfermement du sujet dans sa matérialité solitaire. Ce n'est que par la radicalisation de l'enchaînement corporel que la question éthique peut obtenir son acuité – devenir problème – et c'est uniquement par cette attitude éthique que

l'enfermement égoïste peut acquérir une radicalité qui irait jusqu'à empêcher la possibilité même de la relation éthique.

Le cadre général du projet éthique de Levinas tel qu'élaboré dans et autour *Totalité et infini* consiste en la description des manières d'être du Même et de l'Autre, sans que l'Autre se fasse intégrer dans un système totalitaire où, dès le départ, l'altérité s'efface et tout revient au même. Or, comme Levinas procède d'une manière tout à fait originale et réclame une radicalisation du côté capsulaire du Même au lieu d'un assouplissement de ses barrières, « *l'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre* », elle aussi, ne devient possible « *que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument*. Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi. »¹⁵⁶ Au lieu de se battre pour une dé-relativisation de l'altérité en professant, avec les meilleures intentions, l'idée d'une relativité de tous par rapport à tous, l'attitude de Levinas démasque ce pathos comme une autre forme de totalisation et insiste sur la non-relativité absolue du Même dont la radicalité et l'identitarité « *n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme*. »¹⁵⁷ D'après lui c'est un point crucial pour la possibilité même de la relation éthique, appelée métaphysique et dont l'essence consiste dans la différence des « manières » par lesquelles le Même et l'Autre s'accomplissent, parce que « *si le Même s'identifiait par simple opposition à l'Autre, il ferait déjà partie d'une totalité englobant le Même et l'Autre*. »¹⁵⁸

La raison pourquoi l'Autre ne peut pas être conçu de la même manière que le Même est la corporéité même de ce dernier. Donc, la proposition de Levinas que « *l'altérité n'est possible qu'à partir de moi* »¹⁵⁹ ne représente pas une autre forme de relativisation d'Autrui et d'une absolutisation banale du Moi, mais rend possible une situation où le Même reste si fortement collé à soi-même que même une relativisation de l'altérité par rapport à lui devienne impossible. Alors, « *ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard* », mais justement Autrui, le système signifiant ici essentiellement l'auto-identification permanente du Même dans le divers.¹⁶⁰ Ce déplacement subtil dans la logique reste complètement incompréhensible sans l'introduction de ce « concret de l'égoïsme » dont la corporéité du Même est l'accomplissement. Ce corps dans son exclusivité et unicité est la

¹⁵⁶ TI, p. 25.

¹⁵⁷ TI, p. 27.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ TI, p. 29.

¹⁶⁰ TI, p. 30

condition pour l'impossibilité *ontologique* que l'Autre *soit* comme moi et, du même coup, la condition pour qu'il soit *autrement*, sans communauté de genre avec moi et soit, par conséquent, absolument autre.¹⁶¹ Finalement cette impossibilité d'une conception ontologique de l'Autre répercute sur le Même et, n'ayant pas de genre *commun* avec l'Autre, le laisse, lui aussi, sans genre, produisant – l'analyse de la concrétude égoïste nous montrera comment – non plus une quelconque impossibilité ontologique, mais l'impossibilité de l'ontologie tout court. Cependant, la paradoxalité de l'approche levinassienne consiste dans le fait que cette impossibilité de l'ontologie ne signifie pas son abolition, mais son maintien et fonctionnement *en tant que* ontologie *impossible*, ce qui pourrait être aussi une définition valable pour l'éthique telle qu'envisagée par Levinas sur la base d'une ontologie dérangée. Or, dans le cas de l'éthique aussi, ce n'est que grâce à la concrétisation de la manière du Même par sa corporéité que le renversement des conditions ontologiques en une situation éthique obtient sa validité et son efficacité précisément *éthiques*. L'ébranlement de la fixité des catégories ontologiques à son tour ne peut être efficace que si l'éthique réussit à signifier au-delà de ces mêmes catégories, prétendument fondamentales et absolues. Il s'avèrera que cela est uniquement possible si l'introduction de l'éthique ne suit pas une considération ontologique de sa nécessité, au sein même du cadre ontologique, mais si elle est une *ingression* plutôt qu'une introduction conséquente et *tauto*-logique, c'est-à-dire suivant la logique du *même* inhérente à l'ontologie. Cette *ingression* à son tour, ne peut signifier que dans un état à la fois de permanente contestation par l'ontologie et d'une insistance de sa propre validité éthique s'imposant non pas de manière ontologique, mais précisément comme *éthique*, c'est-à-dire, impossiblement ontologique. L'analyse de la concrétude corporelle du Moi dans *Totalité et infini* nous permettra de voir quelle est la tactique à l'aide de laquelle Levinas essaie d'instaurer cette « autre » manière de problématisation de certains thèmes.

La première section du livre en question commence par l'introduction d'une différence fondamentale entre besoin et Désir. En distinguant dès le début ces deux catégories, Levinas cherche à faire comprendre qu'il y a en l'homme une dimension dont le but ne consiste pas à ramener tout à soi-même – comme dans le besoin où le moi absorbe et s'approprie tout ce qu'il trouve dans le monde. Cette altérité radicale que l'homme désire, cette aspiration à un départ sans retour¹⁶², n'est en vérité rien d'autre que le désir de l'autre homme, nommé par Levinas métaphysique. Si le besoin qui anime le Même cherche un « autre », c'est-à-dire des choses, du matériau pour les absorber et les nier dans leur altérité, « *le Désir est désir de*

¹⁶¹ TI, p. 28.

¹⁶² TI, p. 22.

l'absolument Autre. En dehors de la faim qu'on satisfait, de la soif qu'on étanche et des sens qu'on apaise, la métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l'aspiration »¹⁶³. Pour cette même raison les manières dont on aborde et définit ces deux ordres ne peuvent pas être pareilles. Le Désir, défini par Levinas comme Bien, « *est Bien en soi et non pas par rapport au besoin auquel il manque. Il est un luxe par rapport aux besoins. C'est par là précisément qu'il est au-delà de l'être* »¹⁶⁴ et qu'il ne doit pas être mesuré par l'ontologie et ses catégories de fondation apriorique et de la recherche d'une « origine ». Le caractère luxueux de l'éthique consiste en cela même qu'il ne peut pas être *déduit*. La venue du Bien à la théorie doit être spontanée, comme de nulle part, parce que venant d'un lieu qu'aucune « région » de l'ontologie n'est capable de s'approprier. La conception du besoin, de sa part, dans son caractère d'enfermement ontologique, doit signifier sans « fonder » le Désir, parce que le Désir ne peut pas « être » comme le besoin qui ne se réfère qu'à soi-même – qui s'accroche à l'être, *persévère* dans l'être de par la matérialité de son égoïsme. Le caractère luxueux (en étant en aucune manière superflu) de la relation éthique est respecté par le refus même de lui demander un fondement, ce qui signifierait de ramener l'éthique encore une fois à l'ontologie et de lui ôter la qualité même par laquelle elle est proprement éthique, c'est-à-dire, non-intégrable au système ontologique.

La différence entre l'approche ontologique et l'approche éthique se trouve à la base de la distinction évoquée entre besoin et Désir. Or, tout en concrétisant les formes d'accomplissement du besoin par différents moments de la corporéité, Levinas hésite cependant entre la détermination du corps par un statut ontologique, comme c'est sans équivoque le cas dans ces œuvres de la première période où la matérialité était un « *événement ontologique* »¹⁶⁵ (cette définition réapparaissant dans *Totalité et infini* pour caractériser l'égoïsme¹⁶⁶) et sa situation « en deçà » de l'ontologique. Mais si on garde en mémoire que pour Levinas l'ontologie signifie le principe même d'un enfermement fatal, de la fixité identitaire dont il importe de s'évader, on peut considérer l'ambiguïté de la définition du corps avec ou contre l'ontologie, comme un moment positif même de la corporéité telle que située dans le nouveau cadre éthique de *Totalité et infini*. Cette ambiguïté ontologique de la corporéité ouvre justement l'espace éthique contre laquelle le corps s'enferme et – rend possible l'éthique sans, pour autant, la fonder. Tout en restant dans son « économie »

¹⁶³ TI, p. 23.

¹⁶⁴ TI, p. 105.

¹⁶⁵ TA, p. 37.

¹⁶⁶ « *L'égoïsme – est un événement ontologique* », TI, p. 190.

intérieure, le corps, égoïstiquement clos au Bien, ouvre « à l'extérieur » l'espace pour la dimension éthique. Ainsi il s'avère que le corps lui-même ne porte cette éthicité que d'une manière « négative », c'est-à-dire en tant qu'égoïsme, ce concept renvoyant implicitement à un enfermement contre toute altérité, que ce soit la négation « active » d'un autre réel et alimentaire dans son annexion et absorption ou la séparation absolue de l'autre homme dans le refus de l'altruisme. Francis Guibal note que *Totalité et infini* « prend son départ d'une phénoménologie de la séparation, voire de l'athéisme » et que, effectivement, « même si la suffisance de cette économie insulaire doit finalement être jugée et reconnue comme un moment abstrait » de la relation éthique du moi à Autrui, « cet après-coup de la relation effective d'altérité (...) n'effacera pas l'irréductible séparation qu'elle vient cependant inquiéter et interpeller, questionner et altérer. »¹⁶⁷ En effet, Levinas écrit que cette « séparation athée est exigée par l'idée de l'Infini qui ne suscite pas cependant dialectiquement, l'être séparé. L'idée de l'infini – la relation entre le Même et l'Autre – n'annule pas la séparation. Celle-ci s'atteste dans la transcendance. »¹⁶⁸ Pour comprendre comment la séparation s'atteste et s'impose jusqu'à faire de la relation éthique un « après-coup » ou, dans le cas extrême, une impossibilité, nous nous porterons à examiner de plus près la dimension de la corporéité qui acte à la fois en pont et en barrière pour la relation avec l'altérité.

2. Séparation et jouissance

Un des premiers procédés de Levinas pour décrire « l'identification du Même dans le Moi » consiste en sa définition comme être « autochtone », qui « trouve dans le monde un lieu » et existe « comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, se tient et peut. »¹⁶⁹ La toute première « manière du Même » est « la prise originelle du lieu »¹⁷⁰. Levinas rapporte cette situation directement à la notion de la position qui servait d'un des concepts fondamentaux dans *De l'existence à l'existant*. Cette « tenue » qu'est « la relation avec mon lieu », « le corps, la position, le fait de se tenir » représente la forme même « de la relation première avec moi-même, de ma coïncidence avec moi »¹⁷¹. Et, pareillement aux premiers écrits, la

¹⁶⁷ Francis Guibal, *La transcendance*, in : *Positivité et transcendance*, pp. 223-224.

¹⁶⁸ TI, p. 54.

¹⁶⁹ TI, p. 26.

¹⁷⁰ TI, p. 27.

¹⁷¹ TI, p. 146.

position est « *absolument sans transcendance* »¹⁷². Mais tout en étant une pure « *immanence au monde* », sans aucune relation obligée avec lui, la position est aussi « *son accessibilité dans la jouissance* », dans cette « *étroitesse même de la vie* » qu'est ma localisation en tant que sensibilité.¹⁷³ La sensibilité se présente comme « *l'égoïsme même du moi* »¹⁷⁴ attesté dans la jouissance, dans l'accomplissement naïf et immédiat de la manière tautologique de l'existant corporel et besogneux.

L'intention du besoin qui ramène « *les choses dont nous vivons* » inlassablement à soi, « *ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine* », mais consiste à en jouir.¹⁷⁵ La relation matérielle de la sensibilité avec les choses du monde ne fonctionne pas en forme d'absorption unilatérale d'une « *matière* » dans sa pure matérialité par le mécanisme matériel du besoin, dans une coïncidence totale de la matière avec la matière, mais est un assouvissement qui assouvit au-delà d'une telle coïncidence. Or, il faut noter que cette intention du besoin accède tout de même à une satisfaction, ce qui est exclu dans le cas du Désir qui est un « *besoin* » incapable de n'importe quelle structure de coïncidence, même de cette coïncidence sublimée qu'est la jouissance. La jouissance est bonheur de par ce surplus même sur la brute satisfaction des besoins dont il les « *auréole* ». « *Les contenus dont vit la vie ne lui sont pas toujours indispensables au maintien de cette vie, comme des moyens ou comme le carburant nécessaire au « fonctionnement » de l'existence. Ou, du moins, ils ne sont pas vécus comme tels.* » Mais, bien entendu, « *le « moment » de restauration est phénoménologiquement inclus dans le fait de se nourrir, par exemple, et il en est même l'essentiel sans que, pour s'en rendre compte, on ait à recourir à aucune connaissance de physiologiste ou d'économiste. La nourriture comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance* »¹⁷⁶. Le fait de vivre de la nourriture n'est pas un simple remplissage de l'estomac, mais le surplus qui consiste à vivre de cette relation même entre mon besoin et l'objet du besoin pour l'absorption duquel le besoin se peine. « *Le fait nu de la vie n'est jamais nu. (...) Le rapport de la vie avec les conditions même de sa vie, devient nourriture et contenu de cette vie. Le vie est amour de la vie* »¹⁷⁷. C'est par cette relation généreuse avec ses propres besoins que « *l'être humain se*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ TI, p. 53.

¹⁷⁵ TI, p. 113.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ TI, p. 115.

plaît dans ses besoins » et qu'il est « *heureux de ses besoins* »¹⁷⁸ ce qui « *indique que le plan physiologique est transcendé dans le besoin humain, que, dès le besoin, nous sommes en dehors des catégories de l'être* »¹⁷⁹, et qu'on vit « *de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple* ». ¹⁸⁰ Il est important de remarquer ici que cette situation des besoins « *au niveau de bonheur et, dans ce sens, au-delà de l'ontologie* »¹⁸¹ provient de l'ancienne définition que Levinas propose dans sa première période pour l'existence matérielle : luminosité et échappement perpétuel de la matérialité égotique tel qu'opéré par cette matérialité même. Cependant, la définition formulée dans *Totalité et infini* apporte un élément absolument nouveau par rapport à la conception d'évasion dont le déjouement de la matérialité solitaire par son propre affairément besogneux était une première tentative chez le Levinas du *Le temps et l'autre*. Dans ce dernier la jouissance n'est pas encore la joie et le bonheur de l'égoïsme comme elle l'est dans *Totalité et infini*, ce qui devient compréhensible par l'absence de la relation éthique à Autrui dans la conception du premier Levinas, la jouissance n'étant orientée que sur le déjouement de l'enchaînement matériel à soi. Dans *Totalité et infini* il faut que la jouissance devienne bonheur *de* sa solitude matérielle, car c'est par cet égoïsme que, en séparant le Même d'Autrui, le vrai sens sera donné à la relation avec une altérité radicale. C'est ainsi aussi que le mouvement d'évasion ne s'effectuera plus dans une direction inconnue, sans savoir où l'on va, mais sera accueilli par la transcendance absolue d'Autrui dont l'altérité radicale sauvera l'enfermement tautologique du Même non pas forcément par un secours porté dans une situation concrète de détresse solitaire, mais, au premier chef, de par son accusation de l'athéisme séparé comme égoïste.

Mais revenons d'abord à la sphère d'immanence de l'être jouissance. Cet égoïsme de la jouissance peut être caractérisé de personnel du fait même de l'estimation de la vie comme bonheur. « *La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un moi autochtone.* »¹⁸² C'est en tant que jouissance que l'isolement du Même est séparation. L'être séparé est athée, « *pour soi, comme dans l'expression « chacun pour soi », pour soi, comme est pour soi « ventre affamé qui n'a*

¹⁷⁸ TI, p. 118.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ TI, p. 141.

¹⁸¹ TI, p. 115.

¹⁸² TI, p. 119.

pas d'oreilles », capable de tuer pour une bouchée de pain (...). La suffisance du jouir scande l'égoïsme ou l'ipséité de l'Ego et du Même. La jouissance est un retrait en soi, une involution. »¹⁸³ Par conséquent, « le moi est une apologie »¹⁸⁴, apologie de son droit naïf au bonheur, à la satisfaction des besoins que seulement lui, dans son unicité, peut satisfaire – uniquement pour soi. Ce retrait en soi s'articule comme un « demeurer quelque part. La séparation se produit positivement dans la localisation. »¹⁸⁵ Etre séparé, « c'est positivement être quelque part, dans la maison, être économiquement. »¹⁸⁶ La maison, caractérisée par sa situation « à la limite de l'intériorité et de l'extériorité », permet au moi, de par « l'extra-territorialité » de son étendue, de posséder véritablement son corps.¹⁸⁷ L'homme, séparé du monde extérieur, « va au-dehors à partir d'une intimité », celle de l'économie égoïste de la jouissance, qui, de l'autre côté, « s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors. »¹⁸⁸ Par l'ambiguïté de cette intériorité extraterritoriale du corps se séparant dans une maison, le corps n'est plus un simple mécanisme d'enchaînement fatal, mais vit et jouit « de » son quotidien économique. Sa dépendance de l'autre, du monde des aliments, est plus précisément « une dépendance à travers le temps, dépendance qui n'est pas une trahison instantanée du Même, mais une suspension ou un ajournement de la dépendance et, ainsi, la possibilité, par le travail et l'économie, de briser la pointe même de l'altérité dont dépend le besoin. »¹⁸⁹ Levinas refuse de concevoir le besoin comme une simple privation, un manque constituée de négativité totale, coïncidence du besoin et de son état d'inassouvissement. « C'est la distance s'intercalant entre l'homme et le monde dont il dépend – qui constitue l'essence du besoin. Un être s'est détaché du monde dont cependant il se nourrit ! La partie de l'être qui s'est détaché du tout où étaient ses racines, dispose de son être et son rapport avec le monde désormais n'est que besoin. Il se libère de tout le poids du monde, des contacts immédiats et incessants. Il est à distance. Cette distance peut se convertir en temps et subordonner un monde à l'être libéré, mais besogneux. Il y a ici une ambiguïté dont le corps est l'articulation même. »¹⁹⁰ La corporéité est le mécanisme du besoin qui tourne en « temps de travail »¹⁹¹ et entre ainsi en une relation avec les choses du monde par laquelle le travail les force à livrer leur altérité à la volonté du Même affamé. « Avoir froid, faim, soif, être nu,

¹⁸³ TI, pp. 122-123.

¹⁸⁴ TI, p. 123.

¹⁸⁵ TI, p. 182.

¹⁸⁶ TI, p. 190.

¹⁸⁷ TI, p. 174.

¹⁸⁸ TI, p. 162.

¹⁸⁹ TI, p. 119.

¹⁹⁰ TI, p. 120.

¹⁹¹ Ibid.

*chercher abri – toutes ces dépendances à l'égard du monde »¹⁹² ne le constituent pas d'une façon exclusivement négative, et cela du fait même de la corporéité du moi. « Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre. Mon corps n'est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n'est pas lui ; mais une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre. Le corps est la possession même de soi par laquelle le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette libération. »¹⁹³ Le corps est le fait d'avoir des besoins matériels, mais aussi le pouvoir de les satisfaire. Le corps en tant que lequel le moi existe, est placé dans un monde où il trouve « des fins techniquement réalisables », adéquats à son pouvoir en tant que corps. Levinas insiste sur le côté processuel, de l'inaccompli ; le corps se présente comme le phénomène même qui conditionne que tout ne soit pas « d'ores et déjà accompli, d'ores et déjà fait, pour un corps qui travaille – et c'est ainsi qu'être corps, c'est avoir du temps au milieu des faits, être moi tout en vivant dans l'autre. »¹⁹⁴ Dans l'essai *Intentionnalité et sensation*, publié en 1965, Levinas lie la conception du corps kinesthétique à une certaine idée de libération du sujet. Le corps, à la fois point zéro de toute perception et « au-delà de ce zéro »¹⁹⁵, accomplit la transcendance qui, d'après Levinas, devrait être prise « au sens étymologique du terme, comme un franchissement »¹⁹⁶. Par le corps kinesthétique on entre « dans ce monde, prétendument lointain »¹⁹⁷, sans pour autant effacer cette distance entre nous et le monde. Dans ce sens le corps constitue la volonté et la liberté même du sujet. Par la corporéité le monde reste toujours loin, il y a toujours encore une distance à franchir, un côté à prendre, mais par la virtualité du « je peux » qu'est le corps husserlien, cette distance, espacée par mon corps lui-même, devient un champ de liberté. Dans ce contexte Levinas considère comme un grand mérite de Husserl d'avoir aperçu « au fond de la sensation une corporéité c'est-à-dire une libération du sujet à l'égard de sa pétrification même de sujet, une marche, une liberté qui défait la structure. »¹⁹⁸*

Or, cet inaccompli de la dimension ouverte par le temps du corps travailleur se présente non seulement comme une liberté d'action sur le monde dont on est séparé et dépendant, mais aussi comme une certaine insécurité. D'après Levinas, les choses dont on jouit autant dans le

¹⁹² TI, p. 120

¹⁹³ TI, pp. 120-121.

¹⁹⁴ TI, p. 121.

¹⁹⁵ EDHH, p. 160.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ EDHH, p. 162.

processus de leur appropriation qu'en les consommant, se trouvent toujours dans un certain milieu : « *dans l'espace, dans l'air, sur la terre, dans la rue, sur la route* ». ¹⁹⁹ Mais ce milieu « *à partir duquel elles me viennent gît en déshérence, fond ou terrain commun, non-possédable, essentiellement, « à personne » : la terre, la mer, la lumière, la ville. Toute relation ou possession se situe au sein du non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé. Nous l'appelons l'élémental.* » ²⁰⁰ Le corps qui sort du chez soi pour s'approprier et posséder, « *baigne dans l'élément* » ²⁰¹ ; l'existence qui est « *l'être sensible* », « *corps – à la fois séparé de sa fin (c'est-à-dire besoin) – mais déjà allant vers cette fin* » ²⁰², se meut dans l'indéfini des éléments. On se laisse porter par les éléments, que ce soit une ville, la terre, la lumière ou autre. Levinas précise que « *l'élément n'a pas de formes qui le contiennent.* » ²⁰³ Ce caractère fondamentalement indéfini et informe sur laquelle se bâtit toute notre vie économique peut virer en une suprême insécurité qui ne sera pas de l'ordre de la pensée, c'est-à-dire, ne sera pas une quelconque incertitude, mais l'ambiguïté même qui menace dans cette distance qui bée – *en tant que corps* – entre l'être séparé et le pain dont il a besoin. « *Dans la sensibilité même et indépendamment de toute pensée, s'annonce une insécurité qui remet en question cette ancienneté quasi-éternelle de l'élément qui l'inquiétera comme l'autre* » ²⁰⁴. L'avenir qu'ouvre la distance entre ma séparation corporelle et le travail corporel du besoin donne à l'élément un trait d'insécurité qui « *se vit concrètement comme divinité mythique de l'élément. Dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquent le néant qui borde l'égoïsme de la jouissance, au sein de sa familiarité avec l'élément.* » ²⁰⁵ Cet anonymat menaçant des éléments m'ôte toute sécurité ainsi que certitude que je pourrai me procurer les moyens pour satisfaire mes besoins. Dans cette situation de permanente précarité nous assistons au retour de l'« il y a » levinassien, d'une existence obscure dans laquelle sombre l'existant. « *L'élément se prolonge dans l'il y a. La jouissance, comme intériorisation, se heurte à l'étrangeté même de la terre.* » ²⁰⁶ La séparation se trouve toujours à la frontière de cette abîme et s'atteste dans ce risque même. La dangerosité de l'élément, qui correspond à l'ambiguïté qu'est le corps séparé du monde et espacé ou dilaté en temps de travail, menace l'équilibre entre les deux « sens » de la vie. D'un côté, « *on vit de son travail qui assure notre subsistance ; mais on vit aussi de son travail,*

¹⁹⁹ TI, p. 137.

²⁰⁰ TI, p. 138.

²⁰¹ TI, p. 145.

²⁰² TI, p. 144.

²⁰³ TI, p. 138.

²⁰⁴ TI, p. 145.

²⁰⁵ TI, p. 151.

²⁰⁶ *Ibid.*

*parce qu'il remplit (réjouit ou attriste) la vie. C'est à ce deuxième sens du « vivre de son travail » que retourne – si les choses sont en place – le premier. »*²⁰⁷ Or, il n'est point évident que « les choses seront en place », parce que les éléments menacent de renverser à tout moment la place de ce qui se trouvait « à sa place » non par son insertion dans une *Bewandtnisganzheit* bien définie, mais par sa tenue dans le confortable indéfini même de l'élément. Ayant mentionné une notion heideggérienne que Levinas critique implicitement par sa conception de l'élémental, nous devons également ajouter qu'il se réfère explicitement à la *Geworfenheit* quand il s'agit de l'absurdité d'un monde dont on vit uniquement pour pouvoir subsister, sans pouvoir vivre « de » ce travail de subsistance même. « *Le cas limite où le besoin s'impose par-delà la jouissance, la condition prolétarienne condamnant au travail maudit et où l'indigence de l'existence corporelle ne trouve ni refuge, ni loisir chez soi, c'est là le monde absurde de la Geworfenheit »*²⁰⁸. Chez le premier Levinas, la *Geworfenheit* avait été interprétée comme précedence de l'existence à l'existant et était, ainsi, située dans le voisinage avec l'il y a. Dans *Totalité et infini* ce dernier revient sous forme de menace élémentale dans et contre laquelle travaille le moi corporel. C'est cette montée toujours possible de la condition prolétaire, cette « animalité » de l'homme qui démontre « *que la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté.* »²⁰⁹

La qualité proprement humaine de la condition humaine telle qu'ouverte par sa corporéité besogneuse et travailleuse consiste à « *transformer en sport la malédiction du travail. (...) Jouir sans utilité, en pure perte, gratuitement, sans renvoyer à rien d'autre, en pure dépense – voilà l'humain.* »²¹⁰ La vie humaine jouit « de » la vie quand « *le souci de nourritures ne se rattache pas à un souci pour l'existence* » et quand elle fait semblant de se trouver dans un état de « désintéressement » complet, de par « *l'inversion des instincts de nutrition qui ont perdu leur finalité biologique* »²¹¹. Cette « suspension ou l'absence de la finalité dernière », de l'étroitesse ontologique des nourritures en tant que moyens de substitution, est un « simple jeu »²¹², allant jusqu'au verre du rhum que boit le condamné à mort, déjà évoqué dans la première partie de notre travail. Le corps espacé en temps inverse l'ordre matériel par cela même que la satisfaction peut précéder le besoin au lieu d'être urgé par lui. C'est la coquetterie, également mentionnée dans le premier chapitre, d'un sujet préparant un joli plat aux ingrédients exotiques, au lieu de dévorer une matière quelconque pour remplir son

²⁰⁷ TI, p. 114.

²⁰⁸ TI, p. 156.

²⁰⁹ TI, p. 23.

²¹⁰ TI, p. 141.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*

estomac. C'est aussi l'arrogance de celui qui a faim, mais qui refuse d'un ton indigné d'aller dans le restaurant d'à côté, parce qu'il n'aime pas les sauces qu'on y sert. Ce caprice d'un steak saignant au lieu d'un steak cuit à point, ce subtil surplus de sens qui, finalement, est le véritable et unique sens que peut avoir la vie sensible de l'homme, pourrait être rapporté à la notion de métaphore que Levinas évoque dans son essai intitulé *La signification et le sens* (paru en 1964). Il s'agit dans ce texte de libérer, à travers une discussion féconde avec les innovations apportées par Merleau-Ponty, l'expérience et la perception de son caractère de pure réceptivité, de la solidité et fixité de leur fonctionnement au sein d'un monde de significations par rapport auxquelles l'expressivité de l'homme ne produit aucune nouveauté, n'a aucune valeur créative, c'est-à-dire, véritablement libre. Levinas appelle à une conception du corps qui le pensera « *comme inséparable de l'activité créatrice* [de la constitution du monde transcendant dans la perception, L.N.], *et la transcendance comme inséparable de l'activité créatrice, et la transcendance comme inséparable du mouvement corporel.* »²¹³

Dans ce sens les « contenus » de la perception, eux aussi, ne signifient pas en tant qu'une coïncidence complète de l'identité des choses et de l'identité de leurs significations²¹⁴, étouffant par là même tout sens possible, mais par leur qualité intrinsèque d'au-delà, d'un « autre chose encore », d'« au-dessus » qu'est leur qualité de *méta*-phore. L'activité et spontanéité créatrices du corps sont les mécanismes qui produisent cet écart subtil au sein même de l'unité significative des données de la perception. Cette « *merveille du corps humain* »²¹⁵ se révèle comme la source même de la culture, de l'expression et créativité culturelles, c'est dans cette ambiguïté et simultanéité de perception subjective et expression objective²¹⁶ que toute nouveauté trouve sa place et vire en une créativité culturelle. Par conséquent, l'ambiguïté du corps rend aussi possible l'existence d'une *multiplicité* des cultures, des modes d'expression, cette ambiguïté créative présupposant la permanence même de son caractère innovateur, c'est-à-dire la possibilité jamais clôturée d'une innovation de plus, au sein de la créativité corporelle-perceptive. Pour cette raison le corps n'est jamais un en soi, un « en tant que tel », mais toujours déjà un « *geste culturel* »²¹⁷. De cette perspective on peut rejoindre notre réflexion sur le jeu désintéressé de la jouissance dans *Totalité et infini* et dire que la vie « sensée » est une vie métaphorique. Nous trouvons les besoins et le travail quotidiens de l'être sensible toujours déjà embaumés par une métaphore que cependant le

²¹³ E. Levinas, *La signification et le sens*, in : *Humanisme de l'autre homme* (HAH), Fata Morgana, 1987, p. 25.

²¹⁴ HAH, p. 18.

²¹⁵ HAH, p. 25.

²¹⁶ HAH, p. 28.

²¹⁷ HAH, p. 24.

corps en sa matérialité soutient. Et, parce que la métaphore de la vie jouissante consiste à déjouer la possibilité permanente du surgissement de l'absurdité et insécurité matérielles, peut-on dire aussi de cette métaphore qu'elle est essentiellement *euphémique*.

Or, « à la multiplicité des significations qui advient à la réalité à partir de la culture ou des cultures, s'oppose la signification fixe, privilégiée que le monde acquiert en fonction des besoins de l'homme » qui, « admirablement droits et impatients dans leur visée (...) ne se donnent les multiples possibilités de la signification que pour y choisir la voie unique de la satisfaction. L'homme confère donc un sens unique à l'être »²¹⁸. Ce sont alors uniquement les besoins, compris dans un sens strictement biologique, et leur économie que l'homme considère comme véritablement « importants ». Les besoins matériels seraient le vrai et unique sens par rapport auquel « la signification culturelle, détachée de ce sens économique (...), n'aurait que la valeur d'un symptôme, le prix d'un ornement »²¹⁹. Cette unité de sens « matérialiste » serait la présupposition nécessaire pour que la multiplicité des significations culturelles aient un sens²²⁰, et même cela uniquement comme ornement et comme, précisément, métaphore de ce sens exclusivement important et « raisonnable » de l'économie. A cet égard Levinas considère que c'est le grand mérite de Bergson ainsi que de la phénoménologie d'avoir montré « le caractère métaphorique de cette identification »²²¹ même entre une réalité culturelle ornée, d'un côté, et une réalité véritablement urgente de la subsistance économique, de l'autre. Cette deuxième, avec toute son urgence économique, s'avère elle-même comme « une modalité de la culture »²²² ou même comme créée par elle. « Aucun besoin humain n'existe, en réalité, à l'état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est d'ores et déjà interprété culturellement. »²²³ Le besoin humain est constitué par cette ambiguïté même de son urgence matérielle et de la métaphore euphémique qui l'enveloppe toujours déjà. C'est ici que – encore une fois, comme dans son essai sur l'hitlérisme – Levinas tire des conséquences politiques et déclare que l'idée de « l'unité de la nouvelle société internationale placée sous le signe du développement scientifique et industriel moderne et du regroupement de l'humanité autour des impératifs univoques du matérialisme »²²⁴ repose sur une confusion profonde de deux ordres qualitativement différents (dans le sens bergsonien). Cette idéologie traite « les particularismes nationaux, comme si ces

²¹⁸ HAH, p. 35.

²¹⁹ HAH, p. 36.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

²²⁴ HAH, pp. 36-37.

particularismes répondaient eux-mêmes à des besoins »²²⁵, comme s'ils n'étaient que des dérivations contingentes de ces besoins dont l'univocité signifierait leur *universalité* même. Cette idée d'un impératif de l'assistance aux « besoins universels » qui, « *prétendument, orientent l'être, reçoivent leur sens à partir d'une intention qui ne procède plus de ces besoins* »²²⁶ et est ainsi elle-même la plus grande métaphore. Cette idéologie, née au sein de la culture occidentale, aperçoit « *l'homme abstrait dans les hommes* »²²⁷ et s'engage dans une politique de « libération » des cultures du monde *pour* une satisfaction plus complète des besoins « purs » et « universels ». Levinas démasque cette idéologie comme une nouvelle forme d'expansion qui, sous le prétexte ou même avec la plus sincère intention de l'extirpation de la misère économique chez tous les hommes, *colonise* les autres cultures. Nous avons vu que l'hitlérisme représentait un mode d'expansion totalitaire qui, de la perspective d'un « nous », d'un Même doué d'un corps « aryen », identifiait l'Autre comme corps d'une constitution *ontologique* inférieure et, guidé par ce brut matérialisme, exterminait un certain groupe d'hommes. En ce qui concerne le matérialisme moderne de la « démocratisation », cette nouvelle vague politique viserait l'Autre non en tant qu'*autre* et ennemi, mais dans ce *Même*, dans la généralité même qu'il produirait avec l'idée de l'universalité des besoins, niant aveuglément les particularités culturelles et « libérant » ces cultures pour les *mêmes* besoins unilatéraux qui, en vérité, ne correspondent en aucune manière au vrai besoin humain se complaisant par son geste culturel, toujours unique et, par conséquent, multiple dans son travail euphémique. Il s'avère que c'est le corps même qui dans sa séparation besogneuse et travailleuse assure une permanente révolte contre une « *signification univoque de l'être* »²²⁸ ; le corps apparaît comme la garantie même de l'espace pour une multiplicité de gestes métaphoriques, la garantie d'une possibilité de possibilités multiples, éployée en culture par l'ambiguïté de la sensibilité humaine.

3. *La trahison de la volonté et le surgissement d'Autrui*

Le corps qu'est l'équivoque de la vie autochtone est équivoque et ambigu non seulement parce qu'il est à la fois séparation du monde et sa conquête, mais aussi parce qu'il court toujours « *le risque d'une trahison* »²²⁹, le guettant au sein même de sa matérialité. Le corps,

²²⁵ HAH, p. 37.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ HAH, p. 59.

²²⁸ HAH, p. 38.

²²⁹ TI, p. 177.

principe et bastion du Même, est menacé par sa propre altérité. « *La vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet. La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. Etre corps c'est d'une part se tenir, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans l'autre et par là, être encombré de son corps.* »²³⁰ En tant qu'existence corporelle le moi est « *chez soi en autre chose que soi* »²³¹. En même temps Levinas insiste sur le fait qu'il n'y a jamais une pure dépendance et que ce malheur de dépendance doit retourner en bonheur de la jouissance, parce que même dans la souffrance la vie s'affirme – précisément parce qu'elle est *corps*, importunément là, posé et imposé, ferme et affirmé.

Le risque de la trahison que court le corps est continuellement écarté par la demeure où le corps se recueille. « *La demeure surmontant l'insécurité de la vie, est un perpétuel ajournement de l'échéance où la vie risque de sombrer.* »²³² C'est dans la matérialité périlleuse de la vie que pointe la mort. De par sa corporéité le moi a la conscience de cette menace suprême, est la conscience de son imminence ainsi que son perpétuel ajournement. La distance qu'ouvre le corps par son caractère de séparation même est le lieu où « *coïncident l'imminence de la défaite, mais aussi une distance à son égard. L'ambiguïté du corps est la conscience.* »²³³ Cette conscience est temporalisante du fait même de son engagement, articulé en tant que travail, dans la lutte contre le danger. Le travail ne se présente pas simplement comme une liberté du corps kinesthétique, mais est en premier chef la caractéristique d'une « *volonté : un être menacé, mais disposant de temps pour parer à la menace.* »²³⁴ Le travail est le mode d'existence d'un être qui a la conscience d'avoir du temps, d'avoir *encore* du temps, cet « encore » devant être à chaque instant supporté et assuré par l'instance même qui est menacé de mort – le corps. Dans ce sens la conscience n'est pas une incarnation, une tombée dans un corps matériel, mais, tout au contraire, « *elle est une désincarnation – ou, plus exactement un ajournement de la corporéité du corps* »²³⁵ par l'effort euphémique du moi réalisé à travers ce corps même. Ainsi « *le corps est une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de « prêter le sens » à toute chose. Il vit en tant que cette contestation* »²³⁶ qui fait de la conscience précisément une

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² TI, p. 178.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ TI, p. 179.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ TI, p. 136.

désincarnation euphémique. La conscience devient une instance qui est plutôt le travail pour son propre *épargnement* (euphémisme) qu'un mécanisme impérialiste opérant une expansion sur les choses. Ou bien, si impérialisme il y a, le sujet n'effectue un travail d'expansion – emprise d'un lieu en tant que maison et puis, à partir de la maison, une expansion dés-altérante sur les choses – que pour se protéger, pour remplir la lacune qu'il est en tant que corps. Cette *économisation* épargnante est la restriction même en tant que laquelle se constitue la personnalité du moi astreint à soi.

C'est alors au sein de ce travail économique même, qu'un trou se forme dans la « comptabilité » de l'« oïkos » : à cause de la corporéité de la volonté temporelle-temporalisante le moi se montre comme essentiellement atteignable par la violence, une violence qui n'est que la trahison de sa propre corporéité. « *La violence, c'est la corruption – séduction et menace où la volonté se trahit. Ce statut de la volonté est le corps.* »²³⁷ Le corps dépasse le cadre d'un mécanisme complètement disponible « *dans mon acte volontaire et par lequel je peux. L'ambiguïté de la résistance corporelle virant en moyen et de moyen virant en résistance ne rend pas compte de son hybris ontologique. Le corps dans son activité même, dans son pour soi, s'invertit en chose à traiter en chose. Ce que nous exprimons d'une façon concrète en disant qu'il se tient entre la santé et la maladie.* »²³⁸ Cette « *dualité de la trahison et de la fidélité* » que contient la volonté est l'expression même de sa mortalité, « *laquelle se produit ou s'exerce dans sa corporéité* »²³⁹, - mortalité en tant que le sujet est voué à la mort, mais pas encore mort, vivant à la fois en tant que cette menace et son ajournement, *contre* la mort plutôt que *pour* la mort – avec un corps mortel – *corps* mortel, parce que corps essentiellement *morbide*.

La situation où l'imminence de ce « *mal toujours futur, devient présent – la limite de la conscience – s'atteint dans la souffrance dite physique. Nous nous y trouvons acculés à l'être.* »²⁴⁰ La souffrance n'est pas une simple « *sensation désagréable* » auquel s'ajoute « *le fait d'être acculé et heurté. Ce fait est la souffrance elle-même, le « sans issue » du contact. Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même* »²⁴¹. C'est ainsi que se produit le « *virement de moi en chose* »²⁴², le mal véritable de se virement consistant dans la *conscience* de ce virement et de l'impuissance contre lui – mon corps ne pouvant plus se distancier de soi-même et mordant sur soi-même.

²³⁷ TI, p. 254.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ TI, p. 257.

²⁴⁰ TI, p. 265.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² TI, p. 266.

Dans cette précarité du corps pointe la mort en tant que exposition « à la violence absolue »²⁴³, à la violation totale de ma volonté, l'imminence et la possibilité toujours ouverte de cette violation étant le danger même qui intimide la volonté.

Or, Levinas remarque que l'imprévisibilité et l'Indéfini de l'instant de la mort ne luit pas dans une obscurité nocturne où l'altérité qui me menace est simplement et généralement la précarité de mon existence corporelle. Elle est essentiellement *meurtre*²⁴⁴, le coup apporté par Autrui qui guette dans la nuit pour me frapper dans le dos. Autrui surgit au sein de l'altérité de la dimension de la transcendance comme l'instance par excellence devant laquelle l'ambiguïté de ma volonté se montre dans sa plus profonde impuissance. Et pourtant, l'absurde que représente le fait que je sois atteignable en chose – toujours à la limite d'un virement en matérialité insensée, du fait que mon propre corps puisse me manger – perd son absurdité et acquiert le sens le plus majestueux quand ce danger prend la forme d'une menace venant non pas d'une altérité anonyme des éléments ou de la matérialité de mon propre corps qui m'atteint en maladie mortelle, mais quand c'est *Autrui* qui m'aborde avec un couteau. Levinas souligne que c'est uniquement par l'apport d'un sens à l'absurdité de l'imminence de la violence suprême que la souffrance devient supportable et que pour cela le temps est essentiellement temps de l'espoir et d'un affairement de la résistance. Cette extension en sens du temps conscient-corporel du travail, Levinas l'appelle patience. La violence se montre comme uniquement supportable dans la patience qui, de sa part, « *ne se produit que dans un monde où je peux mourir par quelqu'un et pour quelqu'un.* »²⁴⁵ Autrui est seul capable de donner du sens à ma mortalité corporelle non grâce à une consolation quelconque qu'il pourrait m'apporter, mais en m'aidant, de par sa transcendance absolue, à transcender ma corporéité absurde et morbide par la possibilité même du meurtre par lequel il peut m'atteindre. Le non-sens de mon corps alors est transcendé grâce au fait même que je sois atteint non en tant que pure et brute matière – ce que font la maladie ou les autres « forces physiques » qui m'accablent, ignorant que c'est *moi* qu'ils agressent –, mais que ce sois *moi* qui serais visé à *travers* ma corporéité qui, de ce fait même, perdrait son rôle de finalité ultime, d'impasse matériel qu'une maladie ou un autre malheur physique sont en soi.

Or, cette mortalité sentée qui « *approche dans la peur de quelqu'un* », est en même temps une mortalité qui, d'une façon tout aussi forte, « *espère en quelqu'un.* »²⁴⁶ Mon meurtrier est également mon médecin, ce dernier représentant même « *un principe a priori de la mortalité*

²⁴³ TI, p. 259.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ TI, p. 267.

²⁴⁶ TI, p. 260.

humaine. »²⁴⁷ Ce quelqu'un, l'Autre par excellence qu'est Autrui, est la plus grande limite posée à ma spontanéité égoïste ; la volonté qui avait encore de la force pour résister contre son propre corps – son principe de Même – qui le menaçait, et de puiser encore de l'énergie d'une source d'emblée empoisonnée par *soi-même*, se trouve désormais devant quelque *chose* sur laquelle elle ne peut point pouvoir. Cette « chose » se révèle comme un visage, qui, caché et obscurci dans la nuit où il m'approchait pour me frapper, paralyse ma main lors de mon assaut impérialiste contre lui et me commande par son éloquence perçante : « Tu ne tueras point ». Ce renversement, produit comme par un effet de miroir – sans étant toutefois symétrique ! – est ce qui, dans ce mouvement de renversement même, se rassemble sous le titre d'éthique. Mon appel à Autrui par lequel je l'implore de me porter secours est simultanément la « *mise en question de ma spontanéité* »²⁴⁸ par la présence même d'Autrui. Le sens suprême qu'exclusivement Autrui peut fournir à mon enfermement et à ma morbidité absurdes, signifie dans cette quasi-absurde simultanéité même de la possibilité d'être tué ou d'être secondé par lui, la menace extrême du meurtre étant *la* limite par excellence où le non-sens épouvantable de ma morbidité réacquiert du sens et devient supportable. Et cela du fait même que je ne sois plus visé par *l'indéfini* et l'anonyme de la matérialité corporelle ou élémentale, mais par *l'Infini* de l'altérité absolue d'Autrui.

Laissant de côté cette possibilité extrême (que l'on peut considérer pourtant comme la situation limite qui rend possible que l'entrée d'Autrui dans le drame se déroulant entre le Même et l'Autre se présente avec la plus grande acuité possible), nous demandons quelle est la façon dont Autrui surgit en tant qu'altérité indomptable parmi les objets d'un monde transcendant. Levinas souligne le fait que la spontanéité de mon corps kinesthétique ne rencontre pas dans son horizon de perception un corps auquel il attribue des qualités pareilles à « *ce que Husserl appelle "la sphère primordiale"* » du sujet. Cette sphère primordiale qui, d'après Levinas, correspond à ce qu'il entend par le Même, « *ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui.* »²⁴⁹ Le surgissement d'Autrui dans l'horizon du Même déborde l'ordre de la perception en tant que constituée par le principe de l'adéquation dans la représentation. Et pourtant, c'est par une unité perceptive et perceptible qu'il surgit – par son visage qui, d'après Jean-Luc Marion, est « *le centre de gravité de l'analyse d'autrui* »²⁵⁰ dans *Totalité et infini*. « *La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi* », dit Levinas, « *nous l'appelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme*

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ TI, p. 33.

²⁴⁹ TI, p. 63.

²⁵⁰ Jean-Luc Marion, *D'autrui à l'individu*, in : *Positivité et transcendance*, p. 294.

thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son ideatum – l'idée adéquate. »²⁵¹ Le visage d'Autrui, cette « image », objet de perception, est précisément l'instance « où il est désincarné »²⁵² et à partir de laquelle il ouvre la dimension pour « une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce »²⁵³. Cependant, cette sphère éthique reste d'une certaine manière dépendante de « l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs. »²⁵⁴ Mais au même moment cette « faiblesse » d'Autrui, cette misère matérielle d'un visage moche, déformé et grotesque, vire en une résistance suprême, « la résistance éthique » qui ne s'affirme que dans cette même ambiguïté misérable du visage. « Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande – une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout – mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout (...), l'infini de sa transcendance. »²⁵⁵ Il dépasse tout moyen ontologique, même la possibilité – enfin – réelle de le tuer, de l'anéantir *ontiquement*. L'impossibilité « purement éthique »²⁵⁶ du meurtre d'Autrui détruit la possibilité même de son meurtre réel, parce que, même tombé dans mes pouvoirs et sur le point d'être poignardé, Autrui échappe à mon emprise sur lui.

Cette ambiguïté sensible du visage en tant que laquelle s'impose la loi d'invulnérabilité de l'Autre ne fait pas *appréserver* l'altérité comme dans le cas de l'*Einfühlung* husserlienne. Le Même dans sa « sphère primordiale » n'aperçoit pas un alter ego et un *Leibkörper* similaire à sa propre constitution. Cette sphère propre, elle l'est d'emblée comme séparation égoïste et besogneuse, qui dans cette corporéité ambiguë et misérable de l'Autre reconnaît un besoin. Mais cela n'instaure pas une relativité ni une corrélation, parce que ce besoin d'Autrui n'est pas reconnu comme un besoin pareil au mien, il n'est pas un besoin qui serait mien, mais un besoin dont l'assouvissement *matériel* – impossiblement mien – est mon *Désir*. La nudité du visage crie une misère, une pauvreté. « Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim »²⁵⁷ - une faim qui, par principe égoïste et sourde, n'est pas mienne, mais qui me concerne pourtant.

²⁵¹ TI, p. 43.

²⁵² TI, p. 77.

²⁵³ TI, p. 216.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ TI, p. 217.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ TI, p. 73.

Le visage d'Autrui, de par son éloquence éthique, inverse ou plutôt renverse le sens de la corporéité. Non pas qu'Autrui n'ait pas de corps, ce n'est pas cela que l'apparition sensible du visage signifie dans son débordement hors de toute perceptibilité. Au sens *ontologique*, qui peut être seulement la *mienne*, Autrui n'a pas de corps, parce que c'est uniquement *moi* qui ai faim, froid, soif, c'est-à-dire qui me trouve d'emblée engagé dans un travail urgent de l'assouvissement de ces besoins, étant *moi* par cette involontaire assignation et astringence à ce travail même. Mais grâce à l'intrusion *éthique* d'Autrui, grâce à son im-position à moi, sans qu'il soit position et affirmation corporelles comme moi, ses besoins et sa misère acquièrent une importance qui m'importe au-delà de la corporéité et fermeté ontologiques. Le corps d'Autrui est un corps *éthique*, parce que la misère de sa corporéité est d'emblée une préoccupation pour mon Désir, « *car ma position de moi consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources.* »²⁵⁸ Encore une fois on se trouve devant une situation de miroitement asymétrique : si dans le cas du sujet égoïste, c'est le corps, besogneux et urgé par sa détresse matérielle, qui laisse ressortir une dimension éthique (sans la fonder !), dans le cas d'Autrui, c'est au sein de l'éthique, de cet éthos qui embrume l'apparence physique du Visage, que le corps d'Autrui surgit. Or, le besoin étant le sens de la séparation et de la « constitution » d'Autrui, Levinas paraît introduire un sujet qui, de par la démesure et l'asymétrie de la façon dont « l'intersubjectivité » s'accomplit, reste véritablement solipsiste, avec une portée qui va au-delà du solipsisme purement méthodologique, tel que l'opère Husserl et auquel se réduit finalement l'*Ausklammerung* d'Autrui. La séparation ainsi que la relation intersubjective chez Husserl trouvent leur champ de réalisation uniquement au niveau de l'intelligibilité, le sens de la séparation consistant simplement dans l'impossibilité pour le « premier » sujet de réaliser dans sa propre sphère primordiale les mêmes représentations et expériences qui se constituent chez Autrui. Contrairement à cette approche, le solipsisme égoïste de Levinas, avec sa radicalité matérielle, s'avère comme un solipsisme dont l'impact solitaire n'est pas purement méthodologique, mais est un « *déchirement effectif* »²⁵⁹, de portée ontologique, allant jusqu'à l'ébranlement de l'ontologie, parce que visé en tant qu'égoïsme par une perspective *éthique*.

« *L'insulaire suffisance* » du moi levinassien devient égoïsme par sa séparation même de « *l'infinitude de l'autre qui ne peut s'accomplir qu'en se produisant comme l'idée de l'Infini dans un être séparé. L'Autre invoque, certes, cet être séparé mais cette invocation ne se réduit pas à appeler un corrélatif. Elle laisse une place à un processus d'être qui se déduit de*

²⁵⁸ TI, p. 237.

²⁵⁹ TI, p. 190.

soi, c'est-à-dire reste séparé et capable de se fermer à l'appel même qui l'a suscité, mais aussi capable d'accueillir ce visage de l'infini de toutes les ressources de son égoïsme : économiquement. »²⁶⁰ Or, cette capacité de rester fermé et séparé témoigne de la radicalité même de la séparation qui rend cependant possible l'accueil de l'Autre. L'indépendance athée de l'égo est nécessaire – jusqu'à rendre impossible la relation à Autrui ! – pour qu'il puisse « se tourner vers ce qui ne lui manque pas »²⁶¹. Levinas souligne la circonstance que, « quand la présence critique d'Autrui mettra en question cet égoïsme, elle ne détruira pas sa solitude. »²⁶² C'est cette solitude *absolue* sur laquelle repose également le phénomène du langage, celui-ci étant précisément « une relation où les termes s'absolvent de la relation – demeurent absolus dans la relation. Sans cette absolution, la distance absolue de la métaphysique serait illusoire. »²⁶³ Levinas insiste sur l'impossibilité d'instaurer une socialité sur la base des êtres considérés comme entièrement raisonnables. « De quoi un être entièrement raisonnable pourrait-il parler à un autre être entièrement raisonnable ? Raison n'a pas de pluriel, comment se distingueraient les nombreuses raisons ? »²⁶⁴ Il faut des êtres égoïstes, séparés, ancrés dans leur unicité matérielle pour que le moi ait quelque chose à apporter, à dire, à réclamer, pour qu'il soit apologétique. La définition du moi en tant qu'apologétique s'avère comme sensée uniquement dans le contexte de son commerce social-langagier avec Autrui où l'égo « défend sa cause », sienne, parce qu'uniquement à lui. C'est cette unicité égoïste du moi qui exclut principalement l'existence des être *pareils* à lui. En même temps, une telle exclusion est la condition d'existence même pour toute pluralité et, ainsi, pour toute société. « Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne conçois pas simplement par rapport à moi, mais que j'affronte à partir de mon égoïsme. L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se révèle, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. »²⁶⁵

Cette différence entre le Moi et *moi*, entre le principe général de séparation, d'un côté, et l'unique, de l'autre, qui est exclusivement séparé des autres, recevra une importance encore plus profonde dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* où une analyse également plus étendue lui sera accordée. Dans *Totalité et infini* elle se présente comme un refus, présupposé par le pluralisme même, d'une considération égale et corrélative des membres de la société, ce qui signifierait leur totalisation dans une perspective extérieure et l'effacement de leur

²⁶⁰ TI, p. 238.

²⁶¹ TI, p. 121.

²⁶² TI, p. 123.

²⁶³ TI, p. 59.

²⁶⁴ TI, p. 124.

²⁶⁵ TI, p. 126.

différence absolue qui pourtant est la seule condition de la socialité. La nouveauté apportée par *Totalité et infini* ainsi que par les multiples essais de la même période consiste en l'insistance sur cet esseulement sensible en tant que séparation irréconciliable du sujet dont l'enfermement égoïste rend principalement impossible qu'il soit considéré sous les mêmes espèces que les autres, qu'il soit un moi comme les autres. Or, à partir (ou bien plutôt à l'intérieur) du cadre conceptuel de *Totalité et infini* il paraît possible de tirer une conséquence curieuse. Cette radicalisation de l'événement proprement et uniquement ontologique qu'est dans un certain sens l'égoïsme, se porte jusqu'à une extrémité qui ébranle immédiatement la solidité ontologique de l'enfermement économique et produit par là même son revirement en condition à la fois d'ouverture et d'impossibilité d'une dimension éthique dont le vacillement entre possibilité et impossibilité *ontologiquement* conditionnées, ne peut que fissurer l'ordre de cette ontologie même. Dans le projet levinassien cette ambiguïté de la validité de la dimension éthique telle qu'ouverte par Levinas, paradoxalement, à partir d'une sphère qui devrait plutôt signifier son impossibilité, nous paraît comme un élément tout à fait positif et prémédité thématiquement ainsi que méthodologiquement.

Cependant, le trait fondamental de l'approche de *Totalité et infini* demeure dans le maintien et la réalisation conséquents de la distinction entre deux ordres, celui de l'ontologie (quoique branlante dans sa fermeté) et celui de l'éthique, dont le premier garde toujours la possibilité *réelle* d'un retrait complet dans l'isolement ontologique et dont le second ne peut pas se débarrasser d'une marque d'«après-coup», au sens de Francis Guibal. Bien sûr, le solipsisme effectif chez Levinas ne veut pas dire que le sujet se trouve seul d'abord et que ce n'est que «plus tard» qu'autrui entre dans sa vie. L'égoïsme levinassien signifie que l'être séparé, en tant que ventre affamé qui peut tuer pour une bouchée de pain, peut passer à *côté* d'autrui comme à côté d'un objet que le Moi considère inutile pour ses desseins égoïstes. Dans ce sens, le Moi peut effectivement tuer autrui, lui arracher son pain, tout en restant sourd à l'appel par lequel Autrui le supplie et invoque. L'impossibilité *éthique* de tuer Autrui est complètement dépourvue de relevance et ne peut, ni éthiquement ni ontiquement, empêcher aucun crime, si la dimension éthique ne s'est pas (encore) ouverte, c'est-à-dire si le meurtre ne signifie pas à partir du Visage comme violation d'une altérité absolument inviolable. Dans *Totalité et infini* nous croyons pouvoir affirmer avec certitude que le sujet garde cette possibilité d'existence tout à fait inéthique. La sphère primordiale levinassienne ne se déploie pas uniquement là où un autre n'est pas présent ; cette dimension égoïste s'étale sur le monde entier et ne voit qu'en noir et blanc, en termes utilitaires, il ne voit que des autres destinés pour le Même. Ce sujet peut toujours percevoir autrui ; cette altérité vêtue d'une corporéité

semblable à la mienne sera toujours constituée dans la sphère de la transcendance immanente (au sens husserlien) de la subjectivité constituante du monde. Mais il est toujours possible aussi d'ignorer l'appel *éthique* d'autrui, de ne pas l'entendre, de ne pas l'« apercevoir » dans cet *autre* sens. C'est pour cela que l'appel d'Autrui dans sa transcendance, dans sa hauteur, est *éthique*. Il faut un appel qui vient d'Autrui pour qu'il y ait éthique. En conséquence, cette éthique développée dans *Totalité et infini* dégage une qualité *prescriptive* – qualité qui semble être nécessaire à toute approche éthique, quand celle-ci est prise dans le sens commun d'une morale. Cette éthique paraît dessiner à la subjectivité égoïste un chemin de développement, d'émancipation, d'illumination même par lesquels il deviendra capable d'accueillir et de respecter Autrui dans son altérité. Or, le fait que cet accueil ne soit point évident et ne relève peut-être que de l'ordre du *droit*, tient moins à l'urgence du sujet constitué en puissance fière d'un auto-accomplissement corporel. Cette possibilité – toujours ontologique – d'un écrasement total d'autrui vient plutôt de la perpétuelle insécurité du sujet corporel, d'un présentiment permanent d'une « trahison de l'intérieur du fort », qui le rend encore plus impitoyable et sourd contre toute altérité qu'il croise sur son chemin. C'est un travail de totalisation, d'expansion et de renforcement des remparts du Même mené *dans* la sphère extérieure, commençant par une fortification dans une maison et allant jusqu'à l'écrasement non seulement des objets mondains, mais aussi de la seule et unique altérité qui puisse plaider pour son épargnement – Autrui.

Ce schéma « stratifié » d'une avancée de l'existence expansionniste vers un accueil de l'altérité absolue – dont la possibilité et l'impossibilité est toujours mesuré par le biais de la tension entre corporéité mortelle-morbide et l'espoir d'un dépassement de l'absurde, l'espérance en un sens qu'uniquement Autrui peut apporter –, cette structure *prescriptive* est-elle trouvable dans *Totalité et infini* ? Une certaine figure d'intelligibilité, de progrès quasi-épistémologique et pédagogique se manifestant à travers le chemin menant de l'égoïsme du sujet vers son inquiétude probable par Autrui, n'est-elle pas présente même dans cet ouvrage qui dénonce tout primat d'intelligibilité et de connaissance ? Ou bien, ces questions portant sur l'ambiguïté thématique et méthodologique de *Totalité et infini* n'indiquent-elles pas *positivement*, en tant que *contenu positif* de cet ouvrage, sur ce qui finit justement par être décrite dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en termes d'une dimension éthique qui par elle-même dépasse cette question encore possible et problématique dans *Totalité et infini* ?

Cette possibilité *thématique* d'isolement égoïste sans un accueil de l'altérité véritable ainsi que l'ambiguïté *méthodologique* d'une éthique susceptible d'être stigmatisée comme

prescriptive (au sens de la structure argumentative de toute morale) telles qu'aperçues au sein de la conception de *Totalité et infini*, restent une pré-rogative de cet ouvrage, c'est-à-dire, un droit avant tout questionnement éthique. Dans le troisième chapitre de ce travail nous verrons comment l'entière configuration théorique subit un changement essentiel non seulement au niveau thématique, mais également au niveau méthodique, ce dernier étant pris comme question langagière. Il s'avèrera que l'abandon du langage ontologique qui se produit dans *Autrement qu'être* ne provient pas d'une simple intention de reformulation de sa conception, prétendument « mal » formulée avec le langage de *Totalité et infini*, par un langage non-ontologique (s'il est toutefois possible de séparer rigoureusement un langage chez Levinas qui serait strictement ontologique d'un autre qui serait uniquement éthique, cette distinction reposant sur une profonde mécompréhension du dessein même de l'utilisation des catégories ontologiques dans le contexte « éthique »). Ce n'est pas un simple travail de raffinement linguistique et conceptuel – travail stérile, vide et tautologique – qui est à la base de la conception du deuxième ouvrage majeur de Levinas ; le radical changement de registre dans *Autrement qu'être* est dicté plutôt par un profond déplacement dans la pensée elle-même auquel le langage y utilisé s'accroche non seulement en tant que « moyen d'expression », mais – et à plus forte raison ! – en tant que fondamental élément thématique de la conception dont il *accomplit* l'essence même. Encore une fois, le corps du sujet se manifestera comme un point crucial dans la constitution d'une dimension éthique, mais, cette fois, pour ne conférer à l'éthique qu'une puissance d'autant plus forte qu'elle se fortifiera justement dans ce corps lui-même, l'exposant non pas à une éthique aménagée à l'extérieur, mais l'exposant *en tant qu'*éthique.

Troisième partie

Le corps dans les années 1968-1982

En résumant son parcours philosophique en 1982, Levinas remarque à propos de son projet éthique tel que développé après sa première systématisation dans *Totalité et infini*, que dans les années qui entourent son second œuvre majeur intitulé *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'éthique ne vient plus en pur supplément, quoique important, à une base existentielle préalable, mais que « *c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se*

noue le nœud même du subjectif ». ²⁶⁶ Or, ce changement radical dans la conception éthique ne consiste pas en un déplacement de l'accent mis d'abord principalement sur la corporité (en tant précisément qu'une « base existentielle préalable » qui conditionne l'éthique tout en se séparant corporellement de son autorité) vers un autre phénomène, mais justement en l'emplacement de l'éthique dans le corps lui-même. C'est alors à l'égard de la période d'*Autrement qu'être* plutôt que de *Totalité et infini*, où le corps comme condition de l'éthique restait également condition d'impossibilité de l'éthique, qu'on peut affirmer avec Bernhard Casper que Levinas élabore une nouvelle pensée « placée sous la conduite de la chair [le corps] » ²⁶⁷. Le corps tel que décrit dans *Autrement qu'être* serait le biais d'une conception que Casper appelle « herméneutique levinasienne de la temporalisation de la chair » ²⁶⁸, parce que désormais le corps est la base à partir de laquelle se produit la dissolution diachronique, le saignement permanent de l'identité du sujet au sein même de sa subjectivité. Dans le présent chapitre il nous faudra analyser les conditions d'une situation où le corps n'est plus la position ferme et enfermante de la subjectivité, mais précisément sa dépossession – toujours *en (tant que) corps*. D'où l'impossibilité que le sujet puisse se dérober à l'appel éthique, son exposition corporelle l'assignant d'emblée à une responsabilité qu'il ne peut aucunement refuser à Autrui.

Nous nous appuierons maintes fois à l'interprétation de cette conception que Didier Franck a présentée dans son livre intitulé *L'un-pour-l'autre* ²⁶⁹. Didier Franck peut être compté parmi les auteurs qui considèrent qu'*Autrement qu'être* achève un projet dont *De l'existence à l'existant* ainsi que *Totalité et infini* n'étaient que des étapes initiales. ²⁷⁰ De l'autre côté nous devons nous engager dans une discussion avec Yasuhiko Murakami dont l'interprétation de l'entière philosophie de Levinas nous considérons comme discutable. A la suite de notre analyse nous verrons pourquoi la thèse de Murakami, à savoir que dans « *l'ensemble de sa carrière, la problématique la plus fondamentale de Levinas n'était pas l'éthique, mais le dépassement du non-sens – surtout de la menace de l'il y a – et l'assurance de la possibilité du sens* » ²⁷¹, ne correspond en aucune manière ni à ce qui était l'intention « première » de Levinas ni à sa pensée à l'étape « finale ». Autant qu'il ne faut pas voir les deux premières périodes de Levinas unilatéralement dans la perspective d'*Autrement qu'être*, autant il n'est

²⁶⁶ EI, p. 101.

²⁶⁷ Bernhard Casper, *La temporalisation de la chair*, trad. de l'allemand par Sophie-Jan Arrien, in : *Positivité et transcendance*, p. 180. Sous le terme « chair » il faut entendre le « corps » que, suivant la coutume phénoménologique de la différence entre « Leib » et « Körper », Casper traduit comme « Leib ».

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Didier Franck, *L'un-pour-l'autre (Levinas et la signification)*, PUF, Paris, 2008.

²⁷⁰ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris, 2001, p. 76.

²⁷¹ Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble, 2002, p. 188.

pas convenable de réduire le projet éthique, tel que développé d'abord dans *Totalité et infini* et modifié ensuite dans *Autrement qu'être*, à cette intention « première » qu'était le dépassement du non-sens de l'il y a en tant que tel, sans solution éthique. L'éthique ne s'y est pas jointe d'une manière contingente, en pure possibilité à côté d'autres possibilités. Murakami insiste à comprendre le mot « éthique » au sens d'une morale, alors que chez Levinas, et surtout dans *Autrement qu'être*, l'éthique est « simplement » une notion pour une situation corporelle-sociale dans laquelle l'homme se retrouve mêlé involontairement, malgré lui. L'éthique chez Levinas, comprise à partir de la « troisième » période, qui désormais restera notre point de référence principal – perspective sans être une rétrospective –, évite à la fois un moralisme ainsi que sa propre marginalisation en tant que structure ou « *institution secondaire variable et contingente sur la base de l'institution originare et universelle de la subjectivité concrète* »²⁷². Et cela du fait même que cette éthique se présente comme *intrigue*, c'est-à-dire comme la situation d'un sujet qui est mêlé à une affaire sans décision volontaire, au-delà de toute volonté. Or, « l'éthique » ne s'ajoute pas à cette situation comme une signification supplémentaire ; il ne s'agit pas d'une situation *ontologique* qui s'envelopperait avec un surplus « éthique ». Le caractère involontaire de cette situation, au-delà de toute facticité *ontologique*, cette condition en tant qu'in-condition, est ce qui en fait proprement une *éthique*.

1. L'éthique et l'hyperbole

Avec l'approche d'*Autrement qu'être* nous nous heurtons au paradoxe d'une éthique *descriptive*, au lieu du pathos prescriptif que, malgré tout, émanait encore de *Totalité et infini*. Franck souligne le fait que chez Levinas l'éthique n'est pas une « *discipline théorique qui a pour objet les lois de la liberté et fournit des maximes à l'action ni ce que l'ontologie nomme une science régionale* »²⁷³. Elle se réfère à une « *situation descriptive* »²⁷⁴ dont l'essence consiste à représenter une condition dans laquelle le sujet est toujours déjà plongé, sans volonté. Nous tenons à ce que cette condition d'être mêlé à une affaire sans décision volontaire soit entendue chaque fois quand on se sert du concept de l'intrigue. Un tel positionnement de l'éthique rend inutile son élaboration en tant que théorie prescriptive. L'homme se trouve déjà obligé à l'éthique ; sans consentement ni coercition il est toujours

²⁷² Y. Murakami, *op. cit.*, p. 17.

²⁷³ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, pp. 123-124.

²⁷⁴ D. Franck, *op. cit.*, p. 147.

déjà en train de l'accomplir. Pour cette raison une éthique descriptive doit nécessairement fonctionner en paradoxe. Cette éthique dégage une profonde responsabilité au sein de la description de l'intrigue, sans pour autant retourner à une prescriptivité. Cette responsabilité signifie au-delà de la dichotomie de description-prescription et, en tant qu'*éthique*, incorpore en soi toute la tension entre ontologie et éthique, entre être et autrement qu'être, qu'on avait essayé d'esquisser dans le dernier chapitre. Nous nous demandons s'il ne faut pas repenser les fondements de la thèse de Franck, à savoir que la primauté de l'éthique par rapport à l'ontologie chez Levinas implique nécessairement « *la souveraineté absolue de cette même ontologie* », ou encore de la thèse que même l'intention de n'accorder à l'être une intelligibilité qu'à partir de l'autrement qu'être ne se ferait qu'« *au prix de ce dernier* »²⁷⁵. Nous concordons avec Franck que dans un certain sens l'éthique présuppose une ontologie, c'est-à-dire l'être en tant qu'intelligibilité de son apparoir, comme, par exemple, dans le cas du visage où la primauté de la phénoménalité du visage est (mais seulement dans un certain sens !) une présupposition nécessaire pour qu'il puisse signifier « autrement » qu'« en tant que » sa pure apparence. Franck pose la question s'il ne serait pas à cause de cette indétrônabilité de l'ontologie que, chez le dernier Levinas, « *l'éthique a pu ou devait être conçue comme philosophie première ?* »²⁷⁶ Or, nous devons répondre que c'est *l'être* qui est effectivement le premier (au sens de la facticité, par exemple) et que c'est justement pour cela que l'éthique *doit* être première *philosophie*. Elle ne peut pas *l'être* comme l'est ou le *serait* l'ontologie, parce que la constitution de l'éthique à la façon de l'ontologie trahirait le sens même de l'éthique. Pour qu'elle puisse devenir (ou rester) philosophie première, l'éthique *doit* toujours se tenir dans l'ambiguïté de la primauté de l'ontologie et de son au-delà. L'éthique doit signifier comme un au-delà *à partir* de l'être et non pas l'être comme un en-deçà d'un au-delà dont la primauté, c'est-à-dire l'originarité, serait une contradiction interne pour l'éthique elle-même. Pour cela la responsabilité telle que nous l'entendons ne se forme pas à partir d'une facticité ontologique et ne veut pas s'imposer à elle en guise d'un Sollen, d'une obligation, mais son essence consiste entièrement dans ce « devoir » qu'elle a de *ne pas pouvoir être* conçue en confrontation avec une quelconque situation ontologique préalable (primaire et originaire).

Pour cette raison il s'avère qu'on ne peut plus parler d'éthique et de son étrange validité qu'en termes de paradoxe, c'est-à-dire qu'en utilisant un langage *hyperbolique*. « *Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption – ne vient*

²⁷⁵ D. Franck, *op. cit.*, p. 232.

²⁷⁶ *Ibid.*

pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions », ²⁷⁷ explique Levinas. La phénoménologie qui abolit l'exclusivité des conditions de la garantie de sa propre validité indiscutable et qui fonctionne comme une « *description qui ne connaît au départ qu'être et au-delà de l'être, tourne en langage éthique* » ²⁷⁸ et interrompt ainsi de l'intérieur sa propre démarche. Cette interruption se produit par le dérangement de la phénoménologie, en tant que langage. L'hyperbole ou l'emphase se présente à Levinas comme une sorte de procédé ; il y retrouve « *la via eminentiae* » ²⁷⁹ qui pourtant permet que la continuité de l'ontologie, « *le logique interrompu par les structures d'au-delà de l'être qui se montrent en lui ne confère pas une structure dialectique aux propositions philosophiques. C'est le superlatif, plus que la négation, de la catégorie, qui interrompt le système, comme si l'ordre logique et l'être qu'il arrive à épouser gardaient le superlatif qui les excède* » ²⁸⁰. Pour Levinas le côté phénoménologique de son projet qui semble détruire ses propres présuppositions les plus fondamentales, consiste dans le fait que l'emphase ou bien l'hyperbole « *signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. (...) Il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette transmutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie !* » ²⁸¹ Le spécifique du caractère exagéré de ce langage ne réside pas dans une dualité de la monstration à laquelle une exagération dans l'expression, dans la formulation se superpose ; l'hyperbole est éthique et normative dans sa descriptivité du fait même de la coïncidence absolue de l'exagération thématique au-delà de l'ordre ontologique et de l'exagération langagière de ce dés-ordonnement. Par là « *l'éthique n'est pas du tout une couche qui vient recouvrir l'ontologie, mais ce qui est en quelque façon, plus ontologique que l'ontologie, une emphase de l'ontologie.* » ²⁸² L'éthique ne réclame pas une primauté ontologique, une primauté d'ordre qui scinde en priorité et postériorité ontologiques, mais est avant l'ontologie, parce qu'elle est « *plus ontologique que l'ontologie, plus sublime que l'ontologie. C'est de là que vient une équivoque où elle semble plaquée sur, alors qu'elle est avant* » ²⁸³ uniquement en vertu de son caractère superlatif. Cette définition « avec » l'ontologie que Levinas donne de l'éthique démontre clairement le mécanisme de l'hyperbole : il y a toujours question de l'hyperbole, c'est toujours avec l'ontologie qu'on

²⁷⁷ AE, p. 150.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ E. Levinas, *Questions et réponses*, in : *De Dieu qui vient à l'idée* (DDV), Paris, Vrin, 1998, p. 142.

²⁸⁰ AE, p. 19.

²⁸¹ DDV, p. 142

²⁸² DDV, p. 143.

²⁸³ *Ibid.*

parle, mais du fait même du surgissement d'une définition comme « *plus ontologique que l'ontologie* » (pareille à « *a priori plus a priori* » - hyperbole utilisée pour la mortalité ²⁸⁴), toute la logique ontologique de l'hierarchie de fondant et fondé, de l'originarité et facticité enfermante, se trouve bouleversée. Or, ce n'est pas à une destruction ni à une déconstruction quelconque que l'hyperbole amène l'ontologie, mais à une condensation extrême au sein même du système « logique », c'est-à-dire, du système langagier-apophantique de l'*arrangement* des ces différents termes, ce qui désarçonne – avec une apophansis emphatique ! – l'*arrangement* ontologique et tend vers un « autrement », vers quelque chose qui est plus sublime que cette logique. Ainsi, les termes de l'hyperbole sont gardés, on ne les abolit pas avec leur hyperbolisation, mais, en même temps, ils sont emphatisés de telle manière qu'ils ne peuvent plus signifier *autrement* que par cette logique qui est plus sublime que toute logique, c'est-à-dire, plus sublime que tout système langagier qui s'épuise dans son caractère apophantique et *tautologique*. Déranger au sens de Levinas, cela signifie d'empêcher que tout revienne à l'ordre du *Même*.

Franck souligne que ce mécanisme de l'hyperbole qui constitue le langage éthique de Levinas est une pré-condition nécessaire pour la compréhension correcte de son projet entier.²⁸⁵ Pour cette raison l'exigence *méthodologique* de Murakami de « *renoncer à jouer avec les termes excentriques propres à Levinas* »²⁸⁶ manque complètement l'intention précisément *méthodologique* de Levinas. Toute la description, non seulement au niveau thématique mais encore au niveau langagière, de l'intrigue interhumaine dans *Autrement qu'être* perd son originalité et, si on ose dire, son sens, quand on déclare que son enjeu principal « *n'est pas nécessairement éthique* » et que les multiples notions hyperboliques et exagérées qui caractérisent les termes de la relation interhumaine « *peuvent avoir une portée purement philosophique.* »²⁸⁷ D'un côté, la considération de l'éthique comme une « conséquence » dans la pensée de Levinas suit exactement le même schéma que le raisonnement ontologique et interprète la conception éthique comme une couche qui s'est superposée à la conception purement ontologique de la première période. De l'autre côté, cette perspective méconnaît entièrement l'exigence interne de l'éthique de vouloir signifier au-delà des rapports de conditionnement et possibilisation ontologiques. Commencer dans l'éthique, c'est en quelque sorte n'est pas demander ce qui « fonde », ce qui vient avant l'éthique. Mais en même temps cette abstinence méthodique ne veut point suggérer qu'on assume « aveuglement » la priorité

²⁸⁴ E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (DMT), Grasset, 1993, p. 19.

²⁸⁵ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 52.

²⁸⁶ Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, p. 14.

²⁸⁷ Y. Murakami, *Horizons de l'affectivité*, in : *Studia Phaenomenologica*, p. 18.

de l'éthique, comme dans le cas de la création du monde par un Dieu non-crée on pose toujours la question « de plus » : « Qui a crée Dieu ? ». Il ne s'agit point d'une priorité quelconque, mais d'un dérangement absolu de cet *arrangement* des couches différentes : un désordre logique soit langagier-apophantique – désordre *de* l'apophansis – où l'antérieur n'est plus un antérieur *ontologique*, mais un *superlatif ontologique*.

Ce dérangement s'accomplit alors par un « *abus de langage* »²⁸⁸ qui comporte deux sens : d'un côté tout langage est abusif, parce que le Dire, ce qui reste toujours de nouveau à dire, se trouve trahi dans n'importe quel Dit ou énoncé ; de l'autre côté, cet abus peut être consciemment instrumentalisé et emphatisé vers le Dire sous forme d'exagération permanente du système expressif. D'après Franck, cet abus représente « *le pivot de toute l'entreprise levinassienne* », parce c'est précisément « *dans et par cet abus que se noue le rapport de l'autrement qu'être à l'être lui-même.* »²⁸⁹ L'abus fait contre le langage dans l'hyperbolisation permanente des termes se donne pour but de dire à travers le langage quelque chose que ce même langage ne peut dire qu'en le trahissant. Comment dire ce qui est au-delà de l'être « *dans une langue qui ne peut manquer de faire appel au verbe être* »²⁹⁰ ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut tout d'abord se demander *pourquoi* tout langage qui paraît s'épuiser dans sa fonction d'apophansis, de manifestation, *doit* être ramené à un autrement qu'être. Levinas déclare que le système linguistique-apophantique suppose un « *langage qui répond de responsabilité et la gravité de cette réponse ne se mesure pas à l'être.* »²⁹¹ Dans les pages qui suivent il nous faudra analyser précisément de quelle responsabilité répond ce langage « avant » le langage, ce « *avant-propos des langues* »²⁹² et pourquoi il répond *autrement* et, dans un certain sens, même « plus ontologiquement » que le langage ontologique-apophantique.

2. Le Dire et l'exposition

Le titre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, dans son redoublement opéré par la conjonction « ou », révèle une sorte de tautologie qui, en même temps, n'en est pas une. D'un côté Levinas nous avertit tout au début de l'ouvrage que « *le terme essence y exprime l'être différent de l'étant, le Sein allemand distinct du Seiendes, l'esse latin distinct de l'ens*

²⁸⁸ AE, p. 33.

²⁸⁹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 219.

²⁹⁰ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 41.

²⁹¹ AE, p. 18.

²⁹² AE, p. 17.

scholastique »²⁹³. L'essence et l'être semblent coïncider dans leur signification ; mais aussitôt le terme « essence » dégage un nouveau sens. En signifiant « *le processus ou l'événement d'être* »²⁹⁴, l'essence assume toute la lourdeur de la connotation *ontologique* que le mot « être » avait chez Levinas le long de son parcours philosophique, et permet que dans *Autrement qu'être* l'« être » apparaisse plutôt comme un terme technique. Ainsi il peut signifier non pas l'être ontologiquement neutralisé et neutralisant (reproche faite à Heidegger), mais l'être lui-même neutre à l'ontologie, à l'essentialité – le pur « fonctionnement » des « êtres » – toujours êtres – en dehors tout en-deçà ou au-delà de l'essence. Or, même si l'être en tant que terme se débarrasse conceptuellement du fardeau *ontologique*, il n'échappe pas à *ontologie* s'articulant sans cesse dans « *nos langues tissées autour du verbe être* ». C'est précisément pour cette raison que l'être doit déléguer « *la pourpre* » de sa « *royauté indétrônable* »²⁹⁵ au terme « essence » afin de pouvoir respirer terminologiquement et signifier quelque chose qui ne revient pas nécessairement à l'hégémonie de l'Essence. Ainsi Levinas peut dire que « *la subjectivité dans son être défait l'essence* »²⁹⁶ du fait même du dérangement de sa stabilité ontologique par son implication dans l'intrigue éthique.

L'essence se présente comme « *une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle du néant qui viendrait interrompre son exercice. Esse est interesse. L'essence est intéressement.* »²⁹⁷ C'est par cette connotation d'intéressement que la conception d'un « être » comblant tout vide par sa persévérance, d'un être rempli et « parfait », dont la première formulation chez Levinas remonte à *De l'évasion*, subit un subtil changement et « *se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence.* » L'essence dans son intéressement « *est l'extrême synchronisme de la guerre* »²⁹⁸, contemporanéité des êtres, des volontés dont l'intéressement s'épuise dans l'unilatéralité ontologique de leur « lutte pour la vie » et, ainsi, « contre » les autres. C'est justement cette conception de la relation interhumaine que Levinas veut mettre en question dans *Autrement qu'être* – relation étouffante et contraignante par l'impossibilité et l'empêchement de tout *autre* sens d'une

²⁹³ AE, p. 9.

²⁹⁴ AE, p. 13.

²⁹⁵ AE, p. 14.

²⁹⁶ AE, p. 29.

²⁹⁷ AE, p. 15.

²⁹⁸ *Ibid.*

socialité à part ce prétendument exclusif mécanisme allergique d'une socialité structurée par « la loi de la jungle ».

Au-delà de cette subjectivité puissante et guerrière Levinas repère une subjectivité « où l'esse de l'être se met à l'envers »²⁹⁹, où l'intéressement d'une lutte-contre-l'autre *indifférente* contre l'altérité de l'autre s'inverse en un désintéressement de gravité et gratuité intégrales³⁰⁰, sans « intérêt » (au sens du revenu financier), d'emblée engagé dans une responsabilité pour l'autre. Cette « possibilité d'un arrachement à l'essence » paraît d'abord impossible, parce qu'elle se trouve acculée à la question : s'arracher à l'essence « pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? » - question prétendument inévitable pour tout ce qui cherche à remonter à l'essence ou de s'en évader. « Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : où ? Il signifie le non-lieu. » Levinas tente de montrer – au-delà de l'essence qui « prétend recouvrir et recouvrer toute exception »³⁰¹, y compris celle du non-être – qu'il y a une subjectivité, une humanité qui signifie hors des termes de coïncidence de soi et d'un positionnement persévérant et guerrier dans une identité inébranlable et intéressée.

C'est la question du langage et sa radicalisation qui accomplit ici le passage méthodologique du langage apophantique, arrangeant et thématissant, de l'ordre du propos, du *Dit*, à un langage qui est « antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques »³⁰², langage qui est *Dire*, un « dire originel ou pré-originel – le propos de l'avant-propos » nouant immédiatement « une intrigue de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être. Par rapport à lui, l'être a toutes les apparences d'un jeu. Jeu ou détente de l'être, affranchi de toute responsabilité où tout le possible est permis. »³⁰³ Le *Dire* empêche tout jeu, toute possibilité d'un commerce indifférent et purement intéressé ; par lui on est immédiatement impliqué dans l'intrigue éthique, « il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiance même de la signification. »³⁰⁴ Or, le *Dire* se trouve toujours trahi dans le caractère thématissant et énonçant du langage, dans le *Dit*. Le *Dire* indicible, l'autre de l'être, l'autrement que l'intéressement, doit se subordonner au dit, au système linguistique et à son caractère d'ordonnance ontologique pour que le *Dire* puisse être... dit. « Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix

²⁹⁹ AE, p. 17.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ AE, p. 21.

³⁰² AE, p. 17.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

d'une trahison. »³⁰⁵ Levinas attire notre attention au risque que toute philosophie de cet indicible court en se soumettant (forcement) à l'ordre du Dit « où l'autrement qu'être *se met déjà à ne signifier qu'un être autrement.* »³⁰⁶ Dans cette condition le but de Levinas n'est pas d'échapper à tout prix au Dit et de rechercher le Dire à un état « pur », mais de s'approprier positivement l'ambiguïté énigmatique qu'on trouve dans la relation du Dire et du Dit. « *L'essence remplit le dit – ou l'épos-du Dire ; mais le Dire par son pouvoir d'équivocation – c'est-à-dire par l'énigme dont il détient le secret – échappe à l'épos de l'essence qui l'englobe et signifie au-delà selon une signification qui hésite entre cet au-delà et le retour à l'épos de l'essence. Equivoque ou énigme – pouvoir inaliénable du Dire et modalité de la transcendance. La subjectivité est précisément le nœud et le dénouement – le nœud ou le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence.* »³⁰⁷ C'est ici que Levinas recourt à la réduction comme méthode philosophique et exige une remontée vers le Dire qui, pourtant, doit nécessairement (se) passer à travers le Dit et la trahison qu'il commet en traduisant le Dire en thèmes et propos d'un ordre épique. « *La réduction de ce Dit se déroulant en propositions énoncées, usant de copules et virtuellement écrites, réunies à nouveau en structures, laissera être la destructure qu'elle aura opérée* »³⁰⁸ sans pour autant – il faut l'ajouter – nous ramener à une « essence » ontologique, mais précisément à une réduction au-delà de l'essence – « *réduction à la signification, à l'un-pour-l'autre de la responsabilité* »³⁰⁹. Dans ce travail de réduction la thématization qui est l'unique mode de fonctionnement du Dit sera déjouée par l'hyperbolisation, par un thème emphatique dans lequel le Dit tendra vers le Dire. C'est en remontant emphatiquement vers un *thème* dans lequel le Dire se rejoint dans sa signifiante au-delà de l'essence que l'exposition philosophique, le discours du Dit aura été véritablement instrumentalisé en faveur de l'intention éthique.

Ce « *lieu ou non-lieu, lieu et non-lieu, utopie de l'humain* »³¹⁰, mais en aucune manière utopie éthique ou escapistique, se présente comme le *corps* même. C'est en remontant vers le corps qui porte le Dire pré-originel et qui est l'inversion des termes ontologiques par excellence, que dans le Dit le Dire pourra signifier – thématiquement, en tant que thème philosophique du corps par lequel nous pouvons « *passer de l'exposition comme monstration à l'exposition comme vulnérabilité* »³¹¹. La vulnérabilité est la caractéristique la plus marquante de cette

³⁰⁵ AE, pp. 17-18.

³⁰⁶ AE, p. 19.

³⁰⁷ AE, p. 23.

³⁰⁸ AE, p. 76.

³⁰⁹ AE, p. 77.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 41.

subjectivité qui, de par sa sensibilité, rompt l'essence³¹² et se déracine de tout lieu fixe que l'ontologie lui arrange. « *La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité.* »³¹³ Aussitôt cette hyperbole est menée jusqu'à l'extrême et la sensibilité du sujet corporel est nommée « *vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure – passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage, mise en cause, dans l'otage, de l'identité se substituant aux autres : Soi – défection ou défaite de l'identité du moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet.* »³¹⁴ Ce passage que nous venons de citer rassemble en lui avec la plus grande radicalité la façon dont Levinas essaie de décrire la subjectivité dans *Autrement qu'être*. Ce sont également des phrases pareilles qui démontrent à quel point le travail de la réduction de l'essence et de son langage au Dire pré-originel de l'exposition corporelle est une « *œuvre d'écriture* »³¹⁵ et comment ce langage « *est difficile à naître, tortueux, noué, car son dit tente de dire un dire non thématizable* »³¹⁶, d'après le mot de Gérard Bailhache. Un tel langage est aussi la condition linguistique pour une signifiante, une importance du mot « être » – à la fois impliqué dans le système ontologique du Dit et dominant ce système – au-delà de son entêtement ontologique, au service d'une exposition d'une subjectivité, d'un psychisme désintéressé. Bailhache entrevoit dans la recherche de ce langage tendu et tendant vers le Dire un évitement perceptible des verbes et surtout du verbe « être ». Voilà un langage qui peut parler sans recourir à ce verbe majestueux et empourpré de royauté tyrannique – un langage qui, tout en étant capable de le taire, est libre à utiliser ce mot sans devenir soi-même un outil pour ses connotations ontologiques. « *Les phrases se succèdent, oubliant de plus en plus souvent le verbe dans leur déroulement, pour dire une attitude montrant le psychisme sans le thématiser. L'évocation est peut-être le mode qui convient le mieux à cette recherche.* »³¹⁷ Evocation qui tourne immédiatement en une invocation du sujet. « *En deçà de l'ambiguïté de l'être et de l'étant, avant le Dit, le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage – offense et blessure.* » C'est ainsi que l'exposition prend « *un sens radicalement différent de la thématisation.* »³¹⁸ La condition de cette exposition corporelle

³¹² AE, p. 30.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ AE, p. 31.

³¹⁵ AE, p. 76.

³¹⁶ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 259.

³¹⁷ G. Bailhache, *op. cit.*, p. 244.

³¹⁸ AE, p. 83.

met le sujet sous le pouvoir d'une sincérité sans aucune dissimulation possible, d'une sincérité avant tout mensonge dit. « *Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu* »³¹⁹, non seulement empêchant une dissimulation, mais exposant cette exposition même, « *donnant signe de sa signifiante même* »³²⁰, « *exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi, à Dire, et ainsi à Donner.* »³²¹. Dans la passivité de cette exposition le sujet est l'un qui « *s'expose à l'autre comme une peau s'expose à ce qui la blesse* » et répond d'une « *assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique* »³²². Or, ce n'est pas par une violence qui contraigne le sujet « malgré lui » à cette passivité. On n'a pas à faire ici à un sujet doué d'une volonté qui aurait été frustré, ne serait-ce que par sa propre corporéité, comme cela peut encore être le cas dans *Totalité et infini*. Le « malgré » de cette passivité signifie au-delà de toute activité et passivité et sillonne à travers tous les composants de la subjectivité désintéressée décrite dans *Autrement qu'être*.

3. Bonté malgré soi

Un des traits fondamentaux de la conception d'*Autrement qu'être* consiste à ne plus présenter le sujet comme *position*, mais, précisément, comme « *dé-position ou la de-stitution du Moi* »³²³. Autant que dans les deux premières périodes de Levinas la position du sujet signifiait son af-firmation dans sa corporéité, dans *Autrement qu'être* son « être » désintéressé, être de « *sujet posé en tant que déposé* »³²⁴ s'accomplit « *en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme.* »³²⁵ Cette vie « *est vie malgré la vie : de par sa patience et son vieillissement.* »³²⁶ Levinas souligne que « *le malgré ne s'oppose pas ici au gré, à une volonté, à une nature, à une subsistance dans un sujet, qu'une puissance étrangère viendrait contrarier.* » La passivité du sujet se fait « *de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui est, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que dans sa peau, mal*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ AE, p. 85

³²² AE, p. 83.

³²³ AE, p. 86

³²⁴ AE, p. 200.

³²⁵ AE, p. 86

³²⁶ *Ibid.*

dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité. »³²⁷ La patience de la corporéité qui s'articule dans « *la peine du travail et du vieillissement – sont l'adversité même, le contre soi en soi. Le bon ou le mauvais gré de la volonté supposent déjà cette patience et cette adversité et cette lassitude primordiale.* »³²⁸ Lassitude en tant que patience qui, à partir de sa corporéité, se fait « synthèse passive » du temps, du temps comme « *perte du temps* », « *synthèse qui patiemment se fait* » et dans laquelle la conscience n'est plus « *présence de soi, à soi, mais sénescence* », « *disjonction de l'identité où le même ne rejoint pas le même : non-synthèse, lassitude. Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi.* »³²⁹ Le temps du sujet corporel en tant que diachronie, « *temps perdu sans retour* »³³⁰ et impossibilité de synchronisation, qui se fait malgré lui, ne l'empêche pas simplement de s'enfermer et fixer dans un pour-soi, mais fait de lui un pour-l'autre, l'un qui, en tant que corporel, ne peut être que pour l'autre, qui est assigné par l'autre. « *La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre, mais est malgré elle dans une obéissance sans désertion ou la révolte mijote.* »³³¹ C'est alors « *en tant que temporalité dia-chronique du vieillissement, que se produit malgré soi, la réponse à un appel, direct comme un coup traumatisant* »³³², immédiat par la corporéité même du sujet. En tant que corps sénescence et s'espçant en diachronie, le sujet est « *un sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité* »³³³.

Point d'identité même dans la jouissance « *autour de laquelle le moi s'affirme et où il se complait et se pose.* »³³⁴ C'est en tant que perçant et disjoignant la jouissance, que le malgré soi interrompt l'identité tranquillement posée du sujet. En tant que séparé, le sujet est déjà responsable³³⁵, parce que exposé dans sa sensibilité à une douleur qui va « *interrompre une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'arracher à moi. (...) Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne.* »³³⁶ Contrairement à *Totalité et infini* dont la conception du sujet jouissant se basait considérablement sur la notion d'hypostase de la première période de Levinas, dans *Autrement qu'être* c'est « *dans l'hypostase même du sujet*

³²⁷ AE, pp. 86-87.

³²⁸ AE, p. 87.

³²⁹ AE, p. 88.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*

³³² AE, p. 90.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ AE, p. 93.

³³⁵ AE, p. 92.

³³⁶ AE, pp. 93-94.

– dans sa subjectivation » que se produit « une exception, un non-lieu »³³⁷ qui l'arrache finalement à toute hypo-stase, à tout être statique. Ainsi, par cet arrachement à soi qui déränge la jouissance, « l'immédiateté de la sensibilité, c'est le pour-l'autre de sa propre matérialité, l'immédiateté – ou la proximité – de l'autre. »³³⁸ Le sujet s'expose dans « la non-initiative de la sensibilité – non-initiative qui, plus ancienne que tout présent, est non pas une passivité contemporaine et contre-partie d'un acte, mais l'en deçà du libre et du non-libre qu'est l'anarchie du Bien. »³³⁹ La sensibilité, l'incarnation m'implique dans une intrigue où je suis immédiatement noué à l'autre, avant d'être noué à mon corps, en tant que coïncidence à moi-même.³⁴⁰ La corporéité et son expérience sensible est déjà « obsession par autrui »³⁴¹ et une passivité où le sujet, comme Levinas l'écrit dans *Humanisme et an-archie* déjà en 1968, est « dominé par le Bien »³⁴², un Bien excluant « la possibilité même du choix. » Or, sa domination sans choix ne provient pas d'un « effet de la violence – fatalité ou déterminisme – mais de l'élection irrécusable par le Bien qui est, pour l'élu, d'ores et déjà accomplie. Election par le Bien qui n'est précisément pas action, mais la non-violence même. »³⁴³ Il faut noter que Levinas se garde d'opposer ce Bien à un Mal qui serait son co-puissant et contemporain. Le Mal, « tentation de se séparer du Bien » qui est « l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être »³⁴⁴ n'est finalement que tentation, comme le remarque Franck. « Tentation et séduction seulement car dès l'instant où l'incarnation signifie l'impossibilité de s'évader de soi, elle implique aussi celle d'échapper à la responsabilité illimitée qu'est ce même soi. »³⁴⁵ C'est par « l'urgence de la responsabilité » qui interdit tout délai et écart, toute médiation et jeu, que « le moi se libère de toute ontologie »³⁴⁶. L'impossibilité du Mal en tant qu'impossibilité de l'ontologie même tient à cette condition corporelle de passivité et non-initiative qui m'implique, par delà toute initiative, dans une relation à autrui. Le corps n'est plus la possibilité du Mal en tant que séparation et enfermement égoïstes, comme c'était le cas dans *Totalité et infini*. Il ne s'agit plus d'une condition quelconque, mais d'une « incondition an-archique »³⁴⁷, d'une condition qui est, dès le départ, sans aucune condition, sans choix et, par là, Bien, de gratuité totale. Franck souligne

³³⁷ AE, p. 35.

³³⁸ AE, p. 120.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ AE, p. 123.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² HAH, p. 85.

³⁴³ HAH, p. 86.

³⁴⁴ HAH, p. 89.

³⁴⁵ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 179.

³⁴⁶ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 184.

³⁴⁷ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 185.

que cette « *domination du sujet par le bien, la bonté du soi impliquent la transformation des catégories ontologiques en termes éthiques.* »³⁴⁸ C'est la passivité même qui vire en Bonté et exclut la compossibilité, l'arrangement ontologique du bien et du mal. L'ambiguïté de la corporéité n'est pas celle d'un choix *ontologique* entre le bien (arracher le pain de sa bouche) et le mal (s'enfermer, manger tout seul le pain), mais la passivité qui, de par la *corporéité* de cette passivité, vire en bonté du pour-l'autre. On pourrait dire que dans ce cadre la corporéité reste ambiguë uniquement au niveau du Dit, au niveau *méthodologique*, parce que obligé de s'exprimer en termes de virement, de parler d'un changement, quoique immédiat, là où tout est sans condition. La corporéité n'est plus l'impossibilité ontologique d'échapper à la facticité ontique du soi, mais, de par cette fermeté, inévitabilité et passivité matérielles, surpasse immédiatement ce « mal d'être » et se donne à l'autre, *est* à l'autre, au-delà de l'être. Le Bien anarchique domine en tant qu'obéissance involontaire du corps sensible s'exposant et répondant par-delà tout intéressement. A propos de cette sensibilité qui, « *en deçà de toute volonté, de tout acte, de toute déclaration, de toute prise de position – est la vulnérabilité même* », dans l'essai *Sans identité* (1970) Levinas pose même la question suivante : « *Est-elle ? Son être ne consiste-t-il pas à se dévêtir d'être ; non pas mourir, mais à s'altérer, à « autrement qu'être » ?* »³⁴⁹ La vulnérabilité corporelle constituant la passivité du sujet, « *c'est dans cette passivité qu'est le Bien, lui qui, à proprement parler n'a pas à être et n'est pas, si ce n'est pas par bonté.* »³⁵⁰ Le corps exposé en tant que destitution de toute solidité ontologique empêche principalement que la Bonté du désintéressement *soit*. Or, ce n'est pas en tant que Dit, en tant qu'exposition soumise à un système linguistique que cet empêchement acquiert sa validité, mais en tant que Dit thématissant emphatiquement le Dire lui-même dans sa remontée philosophique vers la vulnérabilité du sujet. Le corps n'empêche pas que le mot « être » soit dit et employé, mais, en tant qu'exposé comme le Dire même du Dit, le corps ébranle chaque fois la position que l'être veut (re)saisir.

Le corps en tant que synthèse passive de la temporalité diachronique, qui fait que le temps du sujet ne soit pas à lui, est aussi la cause pourquoi la subjectivité « *n'a pas le temps de choisir le Bien* »³⁵¹. Ce temps est l'envers d'une volonté qui s'étale dans le temps de la réalisation de son vœu. En même temps, la temporalité passive du sujet ne le rend pas un esclave de cette situation éthique dans laquelle son corps l'implique immédiatement, au-delà de tout consentement. Quand Levinas déclare que « *nul n'est bon volontairement* », il n'entend pas

³⁴⁸ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 172.

³⁴⁹ HAH, p. 104.

³⁵⁰ HAH, 86.

³⁵¹ AE, P ; 25.

par là qu'il n'y aurait pas de Bien, s'il y avait une volonté douée de la possibilité du choix. Le Bien se trouve au-delà de ce choix, *dans* le corps du sujet. Ainsi, « *si nul n'est bon volontairement, nul n'est esclave du Bien.* »³⁵² Regardons de plus près quels sont exactement les termes par lesquels ce Bien se matérialise dans la corporéité du sujet désintéressé ou bien plutôt, comment la matérialité du sujet corporel *se donne*, immédiatement et sans condition, pour le Bien.

4. Animation et signification

Le but principal du projet d'*Autrement qu'être* étant l'affirmation d'un sens qui signifierait au-delà des termes ontologiques, Levinas se met à chercher une socialité qui, en guise de l'un-pour-l'autre, serait l'ultime source de tout sens. Alors, il procède à remonter « à la *vulnérabilité du moi, à l'incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité* »³⁵³ pour attester que « *la signification précède l'essence* »³⁵⁴, la corporéité du sujet excluant du même coup qu'il y soit *question* de n'importe quelle sorte de précedence effective. La possibilité d'une problématisation quelconque du rapport entre le sens et sa « base », sa « présupposition » ontologiques, se trouve neutralisée du fait même de la mise en relief emphatique de la vulnérabilité du corps exposé en vue de son importance immédiate pour la relation éthique. Le concept d'animation sert à Levinas précisément pour désigner la façon dont la corporéité s'accomplit en son exposition à autrui. Elle est « *l'identité d'un corps s'exposant à l'autre, se faisant « pour l'autre » : la possibilité du donner.* »³⁵⁵ La passivité de l'exposition du corps et son altération par l'urgence de la responsabilité provoquent que la signification soit « *possible uniquement comme incarnation.* »³⁵⁶ L'animation est le terme même « *de l'autre dans le même, du trope du « pour l'autre » dans son inflexion préalable.* »³⁵⁷ La signification se produit en guise de « *l'un-pour-l'autre d'une identité ne coïncidant pas avec elle-même* », parce que cette non-coïncidence « *équivalut à toute la gravité d'un corps animé, c'est-à-dire offert à autrui, s'exprimant ou s'épanchant !* » La corporéité est la condition même pour que la relation à l'autre « *à travers une différence absolue* » qui est celle de l'impossibilité diachronique d'une synchronisation de l'un et de

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ AE, p. 30.

³⁵⁴ AE, p. 29.

³⁵⁵ AE, p. 111.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ AE, p. 113.

l'autre, une « relation entre termes dépareillés, *sans temps commun* »³⁵⁸, soit et importe comme non-indifférence et responsabilité pour l'autre.

La corporéité est entrevue ici dans son caractère besogneux et jouissant dont la logique matérielle se trouve inversée par son animation même. L'ébranlement de la solidité de l'attachement à la matérialité besogneuse et de l'initiative à partir de leur urgence représente une des conditions du renversement de la logique significative ontologique. D'un côté Levinas nous invite à rechercher « *la signification du gustatif et de l'olfactif – du manger et de la jouissance (...) à partir de l'un-pour-l'autre* », mais, de l'autre, le pour-l'autre d'un être passif « *n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange* »³⁵⁹. L'égoïsme de la jouissance singularise la sensibilité en un moi et rend possible que la sensibilité soit vulnérabilité et exposition à l'autre.³⁶⁰ Mais on n'a pas à faire ici à une condition ontologique, précédant la situation et l'obligation éthique, qui s'affirmerait dans cette matérialité égoïste de la jouissance. Cette jouissance qui se trouve sans cesse dérangée par la possibilité de la douleur, représente le point de gravité qui, dans sa matérialité centripète, n'est plus la base ontologique pour un égo identique. Désormais elle est le point de référence perpétuel à soi-même qui – vulnérable et exposé – n'a plus d'abri ni de calme même dans son corps, son « propre » corps qui le fait proprement ex-poser à l'autre. Levinas insiste de ne pas comprendre l'incarnation du sujet ou l'animation du corps comme un résultat de matérialisation d'une conscience abstraite. Les phénomènes du manger et du fonctionnement corporel perdent leur sens de matérialisation, parce que les termes se trouvent non seulement inversés, mais aussi renversés au-delà de toute inversion. « *C'est parce que la subjectivité est sensibilité - exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification – et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme* Dit dans le système du synchronisme – dans le système linguistique – *que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau.* »³⁶¹ La précérence de la sensibilité du sujet à toute condition ontologique, et, ainsi, pour le dire emphatiquement, sa précérence avant toute précérence, produit un renversement des termes au sein duquel c'est la sensibilité prise immédiatement dans sa vulnérabilité et exposition à l'altérité comme irremplaçable et invoqué, comme l'*un*, qui rend possible que la sensibilité en tant que complaisance égoïste

³⁵⁸ AE, p. 114.

³⁵⁹ AE, p. 116.

³⁶⁰ AE, p. 119.

³⁶¹ AE, p. 124.

dans la jouissance ait de sens. En même temps la sensibilité, en tant que exposition, empêche que la deuxième signification de la sensibilité amène le corps à une ré-ontologisation, c'est-à-dire que la sensibilité signifie principalement à *partir* de la jouissance en tant que situation d'un pur enfermement égoïste qui s'ouvre ultérieurement sur une relation extérieure. Franck remarque tout à fait justement que la subjectivité en tant que constituée par la corporéité « *n'est pas préalable à la proximité* » et sa gravité éthique. Tout au contraire, c'est dans la proximité en tant que l'exposition du corps vulnérable « *que, littéralement, la subjectivité prend sens et prend corps puisque celui-ci est un moment de celui-là.* »³⁶² Or, si le corps n'est qu'un « moment » de la signification du sens, cela est juste uniquement parce que le corps lui-même ne se donne pas au départ comme corps d'un soi tautologiquement enfermé et jouissant, mais comme ce corps dont la corporéité, la matérialité même consiste à être exposition et vulnérabilité de la subjectivité. C'est ainsi que dans le cadre d'*Autrement qu'être* le facteur de la jouissance peut amener à la thèse que « *seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier* » et que « *la signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang.* »³⁶³ Ce n'est pas une corporéité égoïste jouissante qui « fonde » la significativité en tant que tendance du sujet vers un réseau social et un dépassement de sa condition solitaire. C'est par le pour-l'autre en tant qu'in-condition passive de l'un corporel que le moment de manger acquiert un sens, c'est-à-dire que, dans sa responsabilité de donner sa bouchée de pain à autrui, il *peut manger seul* – qu'il peut manger et que manger a de sens : que manger n'a de sens qu'en donnant son pain à autrui, et que, finalement, en donnant son pain à autrui, on donne du sens. Un sens qui est vaguement anticipé dans le simple malaise ressenti lorsqu'on mange devant une personne qui, elle, ne mange pas. « *La subjectivité de chair et de sang dans la matière – la signification de la sensibilité, l'un-pour-l'autre lui-même – est signification pré-originelle donatrice de tout sens car donatrice* »³⁶⁴.

4. La récurrence de l'un

Ce moment d'incarnation, dans sa gravité éthique, qui rend possible le donner, non point grâce à un acte généreux du sujet, mais parce que ne pouvant autrement (c'est-à-dire, ne pouvant que « autrement »), est compris par Levinas comme « *la récurrence de l'ipséité* »³⁶⁵. Il ne s'agit plus d'un enfermement en soi-même et d'une « *impossibilité de s'oublier, de se*

³⁶² D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, p. 91.

³⁶³ AE, p. 119.

³⁶⁴ AE, p. 126.

³⁶⁵ AE, p. 173.

détacher de soi, dans le souci de soi. C'est une récurrence à soi à partir d'une exigence irrécusable de l'autre, devoir débordant mon être »³⁶⁶, récurrence qui n'est pas l'impossibilité de s'oublier soi-même, mais celle d'oublier l'autre, parce que le sujet est toujours déjà débordé par l'autre, le sujet est l'autre-dans-le-même, du fait même de son exposition en tant que vulnérabilité de sa sensibilité corporelle. Cette récurrence à soi est dé-possession au lieu d'être une prise de position et de possession de par l'attachement corporel du moi à soi, « dé-possession mais non point néant », une négativité sans possibilité aucune de se dérober à cause de la positivité sans position de mon corps. « Dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué, sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le « s'offrir » - pour souffrir et pour donner – et, ainsi, un et unique d'emblée dans la passivité, ne disposant de rien, qui lui permettrait de ne pas céder à la provocation ; un, réduit à soi et comme contracté, comme expulsé en soi hors de l'être. »³⁶⁷ C'est cette « passivité extrême du Dire »³⁶⁸ qui rend possible que quelqu'un, que l'un dise « je », qu'il y ait possibilité de parler. En même temps ce « je » « n'est que pro-nomination ; il n'y a rien qui se nomme je ; je se dit par celui qui parle. Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque ou la personne de l'unique, le masque que laisse le je s'évadant-du-concept c'est-à-dire le jeu du dire à la première personne, inconvertible absolument en nom, car signe donné de cette donation de signe, exposition de soi à l'autre, dans la proximité et dans la sincérité. »³⁶⁹ Le Dit du « je » ou du « moi » démontre non seulement le fond passif du Dire en tant qu'exposition corporelle et exposition de cette exposition. Malgré l'universalité du concept, le Dit se produit aussi comme un moi « absolument différent de tout autre moi »³⁷⁰, parce que le Dire est Dire comme exposition de l'indérobable corporéité de l'un, de cet un recourant incessamment dans la responsabilité, parce qu'indérobable à « sa » corporéité qui l'expose à l'autre et qui l'oblige – lui et non pas un autre – de répondre toujours de nouveau – de parler. « L'acte de parler est passivité de la passivité. »³⁷¹ Le Dire n'est pas la possibilité de la parole, d'une énonciation quelconque, mais le fait de ne pas pouvoir ne pas parler.

De cette « unicité non assumée, non sub-sumée, traumatique » de la passivité du Dire de l'unique, Levinas en parle souvent en termes d'élection, d'avoir été élu « sans assumer

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ AE, p. 167.

³⁶⁸ AE, p. 94.

³⁶⁹ AE, p. 95.

³⁷⁰ AE, p. 182.

³⁷¹ AE, p. 147.

l'élection », d'être, en tant qu'exposé, persécuté, « *élection dans la persécution.* »³⁷² La condition de persécution « *ne vient pas s'ajouter à la subjectivité du sujet et à sa vulnérabilité ; elle est le mouvement même de la récurrence.* »³⁷³ La persécution en tant que perçant dans la corporéité du sujet, en tant que « *avoir-l'autre-dans-sa-peau* »³⁷⁴ et obsession par l'autre, veut en outre dire que « *l'ipséité, dans sa passivité sans arché de l'identité, est otage.* »³⁷⁵ Ainsi, « *le mot Je signifie me voici* »³⁷⁶ et dans ce sens tout mot, tout Dit repose sur ce Dire passif et pré-originel, originel avant tout commencement et sans condition, de l'exposition aux autres, de cette in-condition d'être « à la merci » des autres. C'est également sur le terrain du renversement du principe d'identité et de son mouvement perpétuellement centripète que l'idée de substitution apparaît. « *La responsabilité dans l'obsession est une responsabilité du moi pour ce que le moi n'avait pas voulu c'est-à-dire pour les autres. Cette anarchie de la récurrence à soi, au-delà du jeu normal de l'action et de la passion où se maintient – où est – l'identité de l'être, en deçà des limites de l'identité, cette passivité subie dans la proximité de par une altérité en moi, cette passivité de la récurrence à soi qui n'est pas cependant l'aliénation d'une identité trahie – que peut-elle d'autre sinon la substitution de moi aux autres ?* »³⁷⁷ Aussitôt la substitution se manifeste comme *ma* substitution. « *C'est en tant que mienne que la substitution au prochain se produit.* » Levinas insiste sur l'idée que « *personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous* »³⁷⁸ et précise que c'est uniquement « *ma passivité* »³⁷⁹ que *Autrement qu'être* voulait exposer, parce qu'elle est l'unique sens que l'un-pour-l'autre peut avoir. Nous entrevoyons ici encore une fois le rôle fondamental de la corporéité pour l'entière conception. En fin de compte, le corps, c'est la place par excellence où personne sauf moi ne peut être à ma place, le rendant pour cette même raison une place où moi, je suis pour l'autre. C'est par l'unicité indérobable de l'assignation à *ma* place en tant que mon exposition corporelle que « je n'ai pas d'autre choix » que de me mettre à la place d'autrui.

La *corporéité* de cette substitution, uniquement mienne, rend également possible que la conception d'*Autrement qu'être* acquière une relevance pour une critique anti-idéologique. « *Le Moi de la responsabilité, c'est moi et pas un autre, moi à qui l'on voudrait apparier une âme sœur de qui on exigerait substitution et sacrifice. Or, dire qu'Autrui doit se sacrifier aux*

³⁷² AE, p. 95.

³⁷³ AE, p. 176.

³⁷⁴ AE, p. 181.

³⁷⁵ AE, p. 180.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ AE, p. 181.

³⁷⁸ AE, p. 200.

³⁷⁹ AE, p. 220.

autres, se serait prêcher le sacrifice humain ! Moi – ce n'est pas une inimitable nuance de Jemeinigkeit venant s'ajouter à l'être appartenant au genre « Ame » ou « Homme » ou « Individu » (...). Il n'y a pas d'ipséité commune à moi et aux autres, moi c'est l'exclusion de cette possibilité de comparaison, dès que la comparaison s'installe. L'ipséité est par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. »³⁸⁰ Cette conception de sujet exposé qui est susceptible et responsable de subir une souffrance infligée par autrui, n'équivaut pas à une idéologie justifiant la violence, parce que c'est moi qui m'expose et me substitue, sans avoir le moindre droit de demander à l'autre de se substituer à moi. Autrui serait même principalement incapable de le faire, parce que moi, je suis l'unique, l'un exposé corporellement, « ayant » un corps qui, désorientant mon identité, oriente le mouvement de substitution.

La conception levinassienne ne s'immunise pas simplement contre les reproches d'idéologisation qui pourraient naître d'une considération superficielle de l'idée d'exposition et de vulnérabilité ; on peut même dire que cette conception *est* elle-même conçue contre toute idéologie de violence. La mise en relief d'une dimension interhumaine qui soit décrite en termes de l'un-pour-l'autre et du Dire, ce dernier étant non seulement l'exposition corporelle à l'autre, mais aussi l'exposition de cette exposition, Dire comme l'inspiration à l'éloquence du langage, la socialité se présente comme le pré-conditionnement de la vérité et de son caractère de révélation. C'est uniquement « *le terrain du désintéressement qui permet de séparer vérité et idéologie.* »³⁸¹ Il faut remarquer que la vérité dont la condition serait l'un-pour-l'autre est prise par Levinas principalement au sens heideggérien. Pareillement en mentionnant le concept de *Jemeinigkeit* pour l'écarter de l'idée de la « mienneté » de la substitution, c'est Heidegger qui est visé. Si on radicalise la position que Levinas prend contre l'approche heideggerienne, on pourrait dire que, si la menace d'idéologie il y a, chez Heidegger elle est présente, parce que la relation sociale, le Mit-sein, grossièrement dit, tout en étant co-constitutif du champ de dévoilement, n'est qu'un moment dans le jeu lumineux de vérité. Cette structure de dé-voilement ne prend aucune position contre la possibilité de la violence contre l'autre homme, alors que chez Levinas la relation sociale obtient un statut privilégié qui défend a priori – sans condition ! – la légitimité de toute violence. Et cela non pas en laissant de côté le thème de violence, mais en accentuant d'une manière particulière la violence, la vulnérabilité inhérente à la corporéité subjective. De plus, cette corporéité en tant que Dire et source de toute exposition langagière, se trouve directement liée à la question du

³⁸⁰ AE, p. 201.

³⁸¹ AE, p. 77.

langage ontologique, de l'ordre du Dit. De sorte que tout système apophantique et révélateur rebondit nécessairement vers le Dire en tant qu'exposition corporelle de l'un unique et irremplaçable par personne, mais se substituant à tous. L'imbrication des couches thématiques et méthodologiques dans la conception de Levinas est un moment de ce travail d'immunisation. L'hyperbole en tant que méthode philosophique n'a pas seulement la vertu de reconduire la pensée dans son thème emphatique vers le Dire non-thématisable, c'est-à-dire de remonter emphatiquement au pour-l'autre vulnérable de la corporéité subjective comme source indicible de tout Dit, de toute parole adressée. L'utilisation des concepts « exagérés », des termes « pathétiques » comme « arracher le pain de sa bouche », « otage », « persécution », « obsession », « substitution » et d'autres, a pour effet qu'il soit quasiment impossible de se les approprier et manipuler sans y entendre ou souligner la distance de leur qualité parodique – bref, *sans avoir honte*, au sens littéral, en spéculant avec eux. L'ironie mêlée dans leur conceptualisation en guise d'hyperbolisation même, les immunise contre le danger de ritualisation auquel beaucoup de concepts philosophiques de différents auteurs succombent, devenant des synonymes figés et abstraits des vagues unités significatives abandonnées par le travail vif de réflexion et de ré-considération actuelles. Nous nous demandons alors si ce langage « pathétique » n'est pas un prix indispensable pour le travail d'immunisation anti-idéologique qui, chez Levinas, se présente à la fois comme précaution méthodologique et comme un des plus profonds desseins du projet éthique d'*Autrement qu'être*. L'exagération hyperbolique dérobe aux notions que Levinas emploie le caractère d'universalité et souligne – *exalte* – leur relevance exclusive pour l'un et radicalise sa corporéité jusqu'à une substitution uniquement « mienne ». Sa connotation toujours possible de *Je-meinigkeit*, de mienneté universelle, mienneté qui est « à chacun », est immédiatement dépassée par l'idée de l'exposition vulnérable en tant qu'uniquement possible dans la sensibilité irremplaçablement *un* de l'un-pour-l'autre. Le corps exposé ne peut être que *mien*, corps unique non seulement en tant que passivement exposé à l'autre, mais aussi parce que répondant non pas à un autre *corps*, mais à un visage.

5. Le visage et la mort

Le changement que subit le concept de visage dans *Autrement qu'être* consiste moins dans une modification de l'approche à ce phénomène qu'il ne relève plutôt du fait que par le bouleversement radical dans la conception de la subjectivité elle-même le visage en tant que « foyer » de l'altérité absolument transcendante n'a plus besoin d'assumer tout le poids

conceptuel de l'ingression de l'éthique dans le Même. Il est à remarquer que, par rapport à *Totalité et infini*, Levinas parle sensiblement moins du visage dans *Autrement qu'être*. Le vocabulaire autour de ce phénomène se hyperbolise autant que le visage renvoie, ici aussi, à des modes de corporéité qui par principe dépasse le principe de phénoménalité, de matérialité apparaissante. « *Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que « moins » que le phénomène. 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.* »³⁸² Sa non-phénoménalité consiste dans le paradoxe proprement phénoménologique que « *l'obligation suscitée par la proximité du prochain n'est pas à la mesure des images qu'il délivre, me concerne avant ou autrement* »³⁸³, que tout en étant phénoménal, il est débordement et dérangement de l'ordre de la phénoménalité. L'altérité absolue d'autrui s'atteste dans sa transcendance non-rattrapable à travers son visage en tant qu'« *ambiguïté du phénomène et de sa défection* »³⁸⁴. Cette ambiguïté du visage en tant que partie de la corporéité apparaissante d'autrui, « *d'une peau qui, toujours, est modification d'un visage, d'un visage qui s'alourdit d'une peau* »³⁸⁵, dépasse ma faculté de représentation adéquate non point pour la déranger dans ses intentions intellectives, mais me *concerne* et me *commande* immédiatement dans ma passivité. « *Le visage comme trace – trace de lui-même, trace expulsée dans la trace – ne signifie pas un phénomène indéterminé ; son ambiguïté n'est pas une indétermination d'un noème, mais une invite au beau risque de l'approche en tant qu'approche – à l'exposition de l'un à l'autre, à l'exposition de cette exposition, à l'expression de l'exposition, au dire.* »³⁸⁶ Le visage est invitation au discours, à la dénudation absolue qu'est la passivité de la passivité du Dire.

Or, l'ambiguïté phénoménale du visage ne signifie pas uniquement sa radicale dé-phénoménalisation ou son importance au-delà de la structure corrélatrice de représentation vers un commandement immédiat dans la proximité. Le visage, pris dans cette ambiguïté d'apparaître et de non-apparaître, ne m'approche pas comme détaché de tous les autres phénomènes du monde. Il émerge d'un monde des êtres habillés, d'un monde où le sujet est

³⁸² AE, p. 141.

³⁸³ AE, p. 142.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ AE, p. 135.

³⁸⁶ AE, p. 150.

culturel de par la dissimulation des mouvements physiologiques dans la décence. Levinas donne une courte, mais très belle analyse de la relation entre culture et visage dans le contexte de la corporéité morbide-mortelle au début du cours proféré à la Sorbonne sous le titre *La mort et le temps* (1975-1976). « *La vie humaine est l'enrobage des mouvements physiologiques : elle est décence. Elle est un « cacher », un « habiller » - qui est en même temps « dénuder », car elle est un « s'associer ». (Il y a une gradation emphatique entre montrer, habiller, s'associer.)* »³⁸⁷ L'association à autrui se passe par cette dimension métaphorique. C'est par la dissimulation culturelle du côté physiologique d'autrui, « *par cette expressivité de son comportement – qui habille l'être biologique et le dénude au-delà de toute nudité : jusqu'à en faire un visage – que s'exprime quelqu'un, un autre que moi, différent de moi, qui s'exprime au point de m'être non-indifférent, d'être un qui me porte.* »³⁸⁸ L'apparition d'un phénomène comme la maladie produit déjà un « *écart entre ces mouvements expressifs et les mouvements biologiques ; elle est déjà appel à la médication* ». Au-delà de ces formes euphémiques de vie, dans l'écart béant des mouvements culturels et biologiques, le visage de l'autre me signifie immédiatement l'obligation de lui venir au secours et de tenter cette humanité qu'est de donner du sens à ce qui par excellence fuit et nie le sens : la mort³⁸⁹. L'habillement et la décence du geste métaphorique n'est pas simplement une forme d'évasion, mais est le porteur de cette tentation, le « coup de main » donné à autrui, la consolation qu'on lui apporte dans la souffrance dont pourtant on ne peut aucunement le délivrer – sens non pas en tant que dépassement de la souffrance, mais sens *dans* la souffrance. La mort « *est écart irrémédiable : les mouvements biologiques perdent toute dépendance à l'égard de la signification, de l'expression. La mort est décomposition ; elle est sans-réponse.* »³⁹⁰ Le commerce euphémique est le travail urgent d'éviter l'apparition de cet un phénomène d'horreur absolue parmi les mille gestes et masques de la culture : le « *masque mortuaire* »³⁹¹, « *quelqu'un qui meurt : visage qui devient masque.* »³⁹² Son immobilité signifie non seulement l'arrêt et la mutilation violents de cela même *pour* lequel j'étais l'un – pour-l'autre. L'immobilité du masque mortuaire signifie aussi l'engourdissement de sa phénoménalité dans cette phénoménalité même, c'est-à-dire le visage mort signifie l'arrêt même de toute signification. Il est la victoire du non-sens qui était encore maîtrisable dans la souffrance *par* la souffrance.

³⁸⁷ DMT, p. 20.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ François Poirié, Emmanuel Levinas, *Essai et entretiens*, Actes Sud, 2006, p. 36.

³⁹⁰ DMT, p. 20.

³⁹¹ AE, p. 145.

³⁹² DMT, p. 20

6. La souffrance et le sens

En dernier point il nous faut aborder le problème de la souffrance, largement présent dans les réflexions de la dernière période de Levinas, en vue de son importance pour la possibilité de sens ainsi que pour la menace permanente du non-sens. Levinas considère la douleur, la souffrance physique comme la concrétisation même de la vulnérabilité du sujet. « *Adversité ramassée dans la corporéité susceptible de douleur dite physique, exposée à l'outrage et à la blessure, à la maladie et à la vieillesse, mais adversité dès la fatigue des premiers efforts du corps.* »³⁹³ Pour cela même la patience devant l'imminence de l'ingression – « *prématurée, toujours violente* » - de la mort, est « *non pas une position prise à l'égard de la mort, mais une lassitude* »³⁹⁴. Dans cette lassitude, dans cette passivité exposée « *la douleur, cet envers de la peau, est nudité plus nue que tout dépouillement : existence qui de sacrifice imposé – sacrifiée plutôt que se sacrifiant, car précisément astreinte à l'adversité ou à la dolence de la douleur – est sans condition.* »³⁹⁵ L'in-condition de la souffrance s'avère être la condition même pour le dérangement permanent de l'essence. C'est en tant que Dire, exposition et donation de cette exposition, que la souffrance « *signifie sous les espèces du donner, même si, au prix de la signification, le sujet courait le risque de souffrir sans raison. Car si le sujet ne courait pas ce risque, la douleur perdrait sa dolence même. La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assumption de l'autre par l'un, dans la passivité, suppose la possibilité du non-sens pur envahissant et menaçant la signification. Sans cette folie aux confins de la raison, l'un se ressaisirait et, au cœur de sa passion, recommencerait l'essence. Ambiguë adversité de la douleur ! Le pour-l'autre (ou le sens) va jusqu'au par-l'autre, jusqu'à souffrir par une écharde qui brûle la chair, mais pour rien. Ainsi seulement le pour-l'autre – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du pour-soi.* »³⁹⁶ Levinas souligne que « *ce moment du « pour rien » dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible.* »³⁹⁷ La souffrance est « *le renversement de l'autre inspirant le même – douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens ; le sens c'est-à-dire le même-pour-l'autre. Jusque là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle la sensibilité est sens : par l'autre*

³⁹³ AE, p. 93.

³⁹⁴ AE, p. 91.

³⁹⁵ AE, p. 85.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ AE, p. 186.

et pour l'autre : pour autrui. »³⁹⁸ C'est uniquement par le non-sens de la sensibilité douloureuse elle-même qu'un sens peut être introduit dans la sensibilité, ce sens qui sera une douleur sensible subie *pour* l'autre, le « pour rien » de la douleur n'étant possible que si c'est autrui qui me cause cette douleur.

Dans l'essai intitulé *Transcendance et mal* la souffrance est décrite comme « *manifestation concrète et quasi-sensible du non-intégrable* »³⁹⁹, expérience de quelque chose qui est à moi ou bien plutôt quelque chose à la merci duquel je suis passivement, mais que je ne peux en aucune manière intégrer à ce que moi je pourrais être en tant qu'identité paisible et posée. Elle est, comme Levinas le formule dans *La souffrance inutile* (1982), « *reniement et refus de sens s'imposant comme qualité sensible ; voilà en guise de contenu « expérimenté » la façon dont, dans une conscience, l'insupportable précisément ne se supporte pas, la façon de ne-pas-se-supporter, laquelle, paradoxalement, est elle-même une sensation ou une donnée. Structure quasiment contradictoire, mais contradiction qui n'est pas formelle comme celle de la tension dialectique entre l'affirmatif et le négatif se produisant pour l'intellect ; contradiction en guise de sensation : dolence de la douleur, mal.* »⁴⁰⁰ Le mal consiste dans la conscience de la souffrance, dans la passivité de sa conscience, dans le « *subir le subir, puisque le « contenu » dont la conscience endolorie est consciente est précisément cette adversité même de la souffrance, son mal.* »⁴⁰¹ Dans le mal de la souffrance l'intentionnalité va à rebours, ce n'est plus moi qui vise quelque chose, c'est moi qui suis visé dans la souffrance ; quelqu'un me cherche⁴⁰², « m'en veut ». Cet inversement de l'intentionnalité se fait non en tant qu'adversité anonyme d'une force transcendante contre moi, mais en tant qu'advenir d'autrui qui vient m'apporter de consolation. Consolation – du sens – dans et *par* l'adversité de la douleur même, parce que le sens de la souffrance – et même le non-sens du mal ad-versé à moi « pour rien » – se produit uniquement dans le cadre d'une subjectivité qui est toujours déjà pour-l'autre.

Pour ne pas nous éloigner trop du point central de notre recherche, nous avons refusé de traiter ici la question de l'illéité et du tiers dont l'entrée dans la relation de proximité introduit des nouvelles exigences, comme celle de la justice et de la comparaison, réintroduisant ainsi une différente sorte d'ordre ontologique. Nous passons également à côté de la situation où « grâce à Dieu » pour les autres, moi aussi, sujet d'exposition et de substitution, je deviens un

³⁹⁸ AE, p. 105.

³⁹⁹ DDV, p. 197

⁴⁰⁰ E. Levinas, *La souffrance inutile*, in : *Entre nous*, Bernard Grasset, Paris, 1991, p. 107.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁰² DDV, p. 200.

autre⁴⁰³ et suis traité avec le « même » respect. Nous nous permettons cette réduction thématique, parce la souffrance corporelle elle-même s'avère être un phénomène où *mon* altérité acquiert une certaine importance. A propos de la souffrance d'autrui Levinas demande : « *Le mal de la souffrance – passivité extrême, impuissance, abandon et solitude – n'est-il pas aussi l'inassumable et, ainsi, de par son non-intégration dans l'unité d'un ordre et d'un sens, la possibilité d'une couverture et, plus précisément, de celle où passe une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir, appel originel à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre, moi dont l'altérité, dont l'extériorité promettent le salut ?* »⁴⁰⁴ La souffrance d'autrui, la souffrance chez autrui en tant qu'une sorte de localisation ou dé-localisation, souffrance qui n'est pas mienne, ouvre une dimension où *moi*, le sujet déposé et exposé dans ma corporéité indérobable, je deviens extérieur à autrui et, ainsi, capable de lui porter secours de par cette extériorité même qui, miraculeusement, est mienne. Il s'agit d'une extériorité mesurée par la distance de la souffrance, comme si la souffrance et sa localisation était la condition même, le centre de gravité, le degré zéro de toute orientation spatiale, au-delà du système d'orientation tel qu'ouvert par la kinesthèse subjective. C'est dans cette ouverture d'extériorité que s'impose « *la catégorie anthropologique du médical, primordiale, irréductible, éthique. Pour la souffrance pure, intrinsèquement insensée et condamnée, sans issue, à elle-même, se dessine un au-delà dans l'inter-humain.* »⁴⁰⁵ Dans la perspective de l'inter-humain la qualité proprement éthique se dégage dans la « *différence radicale entre la souffrance en autrui où elle est, pour moi impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance en moi, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre.* »⁴⁰⁶ Le pour-l'autre se manifeste comme condition nécessaire pour la possibilité d'un sens quelconque. Dans *Autrement qu'être* nous avons vu que c'était uniquement une douleur infligée par l'autre qui pouvait acquérir un sens véritable – douleur infligée pour-rien, mais ayant cependant un sens – déjà parce qu'infligée par autrui. C'est la souffrance en l'autre qui est par excellence sans sens et inutile. Ma corporéité et sa souffrance étant de prime abord tendues vers l'autre, cette souffrance ne peut jamais être « vécue » comme inutile, mais elle l'est chez autrui précisément du fait même de l'impossibilité de vivre sa souffrance en moi. C'est pour cela que *ma* souffrance seule peut et doit souffrir, pour souffrir pour l'autre – jusqu'à souffrir pour

⁴⁰³ AE, p. 247.

⁴⁰⁴ EN, pp. 109-110.

⁴⁰⁵ EN, p. 110.

⁴⁰⁶ EN, p. 111.

un autre qui, lui, proprement dit, ne souffre pas. Ce pathos radical de la souffrance ainsi que l'urgence de ma responsabilité pour la médication d'autrui en tant que tentation de secours, créent du sens, ce sens qu'est ma dépense pour-l'autre, gratuite et « inutile » pour-moi.

Dans *La souffrance inutile* ces considérations aboutissent à une réflexion sur le phénomène d'Auschwitz, livrant par là une analyse qui, dans son rapprochement entre corporéité et politique, est comparable à l'essai *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Le camp de concentration d'Auschwitz sert de symbole pour tous les autres lieux de génocide qui ont fait l'histoire douloureuse du XXème siècle. Le mal gratuit des camps de concentration, l'impossibilité de trouver un sens pourquoi les millions de juifs ainsi que d'autres groupes sociaux avaient du mourir, ne met pas seulement une fin à toute théodicée, mais révèle « *du même coup, d'une façon plus générale, le caractère injustifiable de la souffrance dans l'autre homme, le scandale qui arriverait par moi justifiant la souffrance de mon prochain* »⁴⁰⁷. Ici Levinas affirme encore une fois que « *la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité* »⁴⁰⁸, justification du sacrifice humain que prêche l'inversion de l'idée de substitution. Or, l'usage politico-social de la douleur semble dégager un « autre » sens encore, un sens qui, au sein même de la douleur isolée et isolante, anticipe dès le début une altérité. La souffrance en tant que moyen de châtement ne doit-elle pas à son non-sens, son inutilité et malignité pures, qu'elle peut devenir un sens *expiatoire* pour celui qu'on punit ? Son absurdité ne se transforme-t-elle pas immédiatement en un sens, en une « raison de punition », « éveil de mauvaise conscience » et du remords chez le puni ? Ne pourrait-on pas dire que la souffrance tend par elle-même vers une altérité, vers une théodicée, c'est-à-dire vers son explication à partir de sa nécessité au sein d'un ordre objectif ou divin ? De par son absurdité, la douleur physique se fait sens, nécessairement sens d'un autre, *autre* sens, sens de cette souffrance qui, elle-même, n'a pas de sens – jusqu'à chercher le sens de la souffrance dans la punition imposée par une force divine pour un mal impuni qu'on aurait commis, jusqu'à croire avec toute notre sincérité à l'accusation pour laquelle on nous punit. Dans la souffrance il y a toujours l'appel à une altérité, que ce soit pour l'appeler au secours ou pour être puni par l'autre.

Yasuhiko Murakami interprète ce moment d'appel à une altérité en termes d'un passage de ce qu'il définit comme l'institution primaire de la subjectivité dans son individuation corporelle à l'institution secondaire qu'est prétendument le rapport éthique. Pour Murakami, l'appel à autrui ne fait pas seulement surmonter le non-sens, ce qui est, d'après lui, *le but par*

⁴⁰⁷ EN, p. 116.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

excellence et éthiquement neutre de l'entière philosophie levinassienne, mais aide aussi à « restituer l'institution du sujet »⁴⁰⁹ - une « institution » que nous avons du mal à trouver du moins chez le Levinas de sa dernière période. Or, c'est justement avec un texte de cette période que Murakami essaie d'argumenter pour un dualisme de deux institutions. Il prend à la lettre l'idée d'un dépassement du non-sens de la souffrance physique isolée par la dimension interhumaine et ne considère pas qu'il ne s'agit pas d'un passage de la souffrance « solitaire » à un appel à l'institution secondaire en tant qu'altérité éthique, mais que le mal de la souffrance, dès qu'il me saisit, cherche un autre, un secours, qu'elle est originairement recherche de consolation par l'Autre, ne serait-ce que par une douleur infligée par-l'autre. Comment « l'institution » du sujet pourrait-il se « restituer », quand, précisément dans le cas de la dernière période levinassienne, le sujet est toujours déjà pénétré par l'altérité ? Dès qu'il y a souffrance, une altérité est invoquée au sein même de la souffrance, mais invoquée non point au sens d'une « création » de l'altérité, mais invoquée justement dans la mesure où c'est une altérité que j'assume passivement qui m'invoque et me cherche. Pour cette même raison la qualification du vocabulaire hyperbolique pour l'institution éthique comme « *champ topologique et irréel* », l'hyperbole lui-même étant « *l'incarnation de l'institution secondaire inattestable dans l'institution primaire et universelle* »⁴¹⁰ de la subjectivité phénoménologiquement vidée par Murakami de tout sens éthique et, par là même, vidée du sens de subjectivité proprement *levinassien*, ne peut pas être relevant dans le contexte que, d'après notre compréhension, Levinas tisse autour de la situation éthique. « *Il n'y a pas de nécessité phénoménologique dans ce saut de l'institution primaire du sujet à l'institution du sujet éthique* »⁴¹¹, déclare Murakami, cela l'amenant à la conclusion inévitable que « *Levinas « moralise » la sensation* »⁴¹² et l'exprime dans l'hyperbole qui ouvre sur un « *monde idéal et irréel* »⁴¹³. Or, ce « moralisme » des notions comme substitution, persécution etc. ne se laissent pas considérer en termes de réalité ou d'irréalité, en termes d'effectivité « réelle ». Il est très difficile de saisir l'originalité, quoique problématique qu'elle soit, de l'approche levinassienne (si, du moins, il y en a l'intention), quand on la confronte avec des questions de cette sorte : « Est-ce que tout se passe « véritablement » comme Levinas le décrit à partir de l'éthique ? » ou « Est-ce que dans cette éthique il ne s'agit pas d'une utopie qui pourtant doit guider prescriptivement toute action sociale réelle ? » Bien sûr, l'éthique levinassienne est,

⁴⁰⁹ Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, p. 204.

⁴¹⁰ Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, p. 207.

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, pp. 182-183.

⁴¹³ Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, p. 183.

dans une certaine mesure, recherche de possibilité de sens, mais cette éthique n'est pas le sens *des* relations ou des termes ontologiques, sens « ultime » et « sublime » *de* l'existence qui serait primordialement égoïste et constituée par l'intéressement au plan « réel ». L'éthique n'est pas un sens tiré *de* l'être, mais sens qui serait uniquement capable de donner du sens à l'être : « *le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se déterminant, au contraire, à partir du sens.* »⁴¹⁴ Cet « autre » sens qui n'est pas celui « de » l'être, c'est-à-dire, des rapports ontologiques d'intéressement, n'essaie pas de montrer comment il serait possible de « changer » la réalité interhumaine constituée du synchronisme de la guerre perpétuelle des être intéressés. Il indique une possibilité de sens de socialité dont la prise en considération ne produirait pas la détermination de « l'être » à partir de la dimension vague et flottante d'une conscience (sans être !) déterminant l'existence (la « réalité »), mais pointe vers un « lieu » dont l'emphatisation par la remontée phénoménologique-emphatique manifeste une intrigue dont le sens dégage un autre sens que celui d'être un sens d'un rapport d'être ou que celui d'un rapport d'être qui serait l'être d'un sens. Un sens qui est tout aussi au-delà d'un matérialisme que d'un idéalisme banaux, et pourtant un sens qui a son lieu bien précis, à savoir le corps.

Conclusion

Lors de l'analyse du problème de la corporéité tel qu'abordé par Levinas sur les trois différentes étapes de l'ensemble de son parcours philosophique nous avons essayé de souligner l'importance systématique que le phénomène du corps y revêt. Dans le cas de toutes les trois périodes il nous a fallu élaborer d'abord un certain cadre général de la conception pour arriver ensuite à la question du corps. On peut considérer ce genre de travail comme analogue à la manière dont Levinas lui-même procède dans tous ces ouvrages majeurs où il n'est jamais question du corps dès les premières pages. Nous avons du constater que dans tous ces écrits le corps ne faisait son entrée que plus tard, comme un personnage principal d'une pièce de théâtre qui apparaît sur scène seulement au deuxième acte, laissant croître son importance par son absence même au premier acte et faisant comprendre qu'en vérité le

⁴¹⁴ AE, p. 205.

drame entier se tourne autour de lui. Cette particularité commune à l'architecture des grands ouvrages de Levinas, ou même d'un petit article comme celui sur l'hitlérisme, doit au fait que chaque fois le corps se présente comme la *matérialisation* d'un certain principe général. Mais la matérialisation ne doit point être comprise ici comme l'expression contingente des structures abstraites. Chaque fois la précéence des réflexions et des problématisations générales des questions d'identité et d'altérité rend justement possible que le corps soit abordé comme un phénomène dont la concrétude à la fois conditionne la spécificité des problèmes « généraux » comme l'identité et l'altérité, et empêche que leur généralité se perde dans des labyrinthes spéculatifs et dialectiques.

La présence de la question du corps congédie toute dialectique abstraite, parce que le corps signifie une positivité, un principe matériel chaque fois concret qui ne se laisse pas dépasser par le même principe de mouvement que celui de la dialectique. A travers l'œuvre entière de Levinas le corps reste ce principe matériel, ferme et positif, quoique changeant dans chaque période de portée systématique y compris sa fonction d'événement ontologique tel que pensé encore dans la première période. Nous avons pu constater en faisant le voyage de ses tout premiers écrits jusqu'aux textes tardifs que premièrement le corps avait été défini comme le tragique ontologique du définitif de l'identité, isolée et sans aucune référence à une sphère interhumaine quelconque, pour arriver à la fin – toujours le même principe matériel – à sa signification comme vulnérabilité et exposition indérobable à une relation éthique, à une subjectivité dont « l'événement » est l'abolition même de l'ontologie. Or, il ne s'agit pas chez Levinas d'une « donnée » matérielle qui aurait été enveloppée chaque fois d'un sens différent. C'est plutôt son orientation profondément phénoménologique – au sens d'une attention particulière au concret – par rapport à l'énigme de la corporéité qui amenait chaque fois à sa distinction dans l'ensemble conceptuel pour des raisons systématiques et qui permettait d'éviter qu'il ait été considéré comme une simple matérialisation d'une constellation abstraite. Retraçons encore une fois quels étaient en gros les trois différents « arrêts » de l'interprétation levinassienne du corps :

1. Lors de l'analyse des écrits des années 1934-1947, nous avons entrevu une corporéité qui se prêtait à Levinas comme condition fondamentale pour la subjectivation, de la formation d'une *hypostase* surgie du fond ténébreux de l'existence anonyme. La notion de la *position* du corps voulait souligner le fait que de par sa corporéité le sujet était indépendant de toute mondanéité (à laquelle il restait cependant attaché dans le travail) et que, même quasiment au-delà de sa *localisation* sur un terrain terrestre, le corps était sa propre base. En outre, le corps en tant que lieu de subjectivation s'était présenté comme principe d'identité au sens d'un

enchaînement inéluctable du sujet à soi-même. Dans cette contrainte nous avons pu discerner une sorte de duplicité au sein même de la *matérialité* inévitable du sujet : le corps avait manifesté non seulement son caractère d'enchaînement absolu, mais s'était montré encore comme le moyen même par lequel le sujet pouvait dépasser cette situation de contrainte. Nous avons pu constater ce mécanisme dans le phénomène du sommeil où le corps a assumé le rôle de la base, de la coquille dans laquelle le sujet se retire pour dormir, c'est-à-dire pour s'oublier, pour oublier son soi inéluctable en guise de sa matérialité tout en se retirant dans cette même matérialité. Le travail est un autre phénomène qui a démontré la même structure de duplicité dans la mesure où le corps s'était présenté à la fois comme l'instrument de l'acquisition des objets mondains pour la subsistance matérielle et comme cette contrainte fatale qui est dépassée dans le travail mondain tout en la soutenant « matériellement ».

2. Dans *Totalité et infini* le premier projet éthique de Levinas trouve l'expression la plus élaborée et détaillée. Ici le corps, défini en majeure partie par des vieilles notions comme position ou hypostase, prend la forme d'une façon de subjectivation qui est essentiellement *égoïste*. La *jouissance* pour laquelle travaille le sujet corporel et besogneux n'est plus simplement le mouvement d'un perpétuel et inéluctable retour *sur soi*, mais aussi l'enfermement matériel *contre autrui*. Et cela du fait même de l'accomplissement purement égoïste et tautologique de la jouissance. Autrui ne peut pas manger à ma place et moi en tant qu'égoïste ne peut pas me soucier pour la faim d'autrui. Or, ce caractère tautologique de l'ordre du *besoin*, son auto-isolation dans sa fermeture sur n'importe quel *autre* ordre, est précisément ce qui mène à l'ingression de l'ordre du *Désir*, de ce qui ne relève point des besoins ni d'une jouissance quelconque, et reconfigure l'ensemble des rapports des différents éléments de la conception. Désormais le corps est ce qui, d'un côté, incarne le principe d'enfermement égoïste, assurant la subsistance isolée de la subjectivité, et qui, de l'autre, est la condition même pour la percée d'une véritable altérité dans le système relationnel. Ce système, si on peut toujours l'appeler ainsi, perd toute orientation centripète et tautologique, et reste sans totalité du fait même de *l'injonction* d'un ordre *autre* que celui du besoin, à savoir de l'éthique. Le corps est précisément ce qui ouvre cet espace éthique tout en se fermant contre lui.

3. Or, si l'approche de la période de *Totalité et infini* avait démontrée une certaine scission entre l'ordre égoïste et l'ordre éthique, le projet éthique tel que présent à l'époque d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dépasse cette dualité en renversant radicalement les termes de relation. Ici le corps est dépourvu de sa fonction fondamentale de prise de position et d'isolation subjectives et devient le lieu même d'une *exposition* inévitable à autrui.

Le corps, décrit désormais en termes de *passivité* et *vulnérabilité*, reste toujours principe de subjectivation, mais du fait même du *dérangement* de sa stabilité matérielle ontologique, le sujet ne se manifeste plus comme le Même puissant et se complaisant dans son égoïsme, mais comme l'autre-dans-le-même, comme *otage* d'autrui. Ainsi, l'éthique n'est plus une dimension *superposée* à la dimension subjective de l'enfermement matériel, mais s'accomplit *dans* la corporéité même du sujet – passivement, *malgré lui*, sans choix préalable du sujet, au-delà du bien et du mal, c'est-à-dire, au-delà de ce bien et ce mal qui s'opposent l'un contre l'autre et entre lesquels un sujet actif pourrait choisir. Comme, dès les premiers écrits de Levinas, la corporéité avait été le principe ontologique par excellence, le principe de la présence solide dans l'être qui avait trouvé sa manière d'accomplissement dans le besoin et la jouissance corporels, la dé-possession du corps dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* représente le noyau même du renversement total de l'ordre ontologique et certifie la validité de l'éthique au-delà des rapports ontologiques.

En outre, les trois parties du travail ont abordé, de façon symétrique, certains thèmes qui chez Levinas trouvent une interprétation chaque fois différemment accentuée sur les trois étapes respectives de sa pensée, à savoir l'idée du caractère métaphorique de la vie corporelle quotidienne, le problème de la souffrance corporelle et l'implication du corps dans la politique.

1. Tout au long de sa pensée Levinas n'abandonne pas une conception de la quotidienneté et de la culturalité qui se base sur un dédoublement fondamental du corps. Dans la première période cette idée est abordée en termes de *luminosité* du monde du travail et des objets de la jouissance qui se déploie au-dessus de la matérialité brutale et absurde du corps. *Totalité et infini* considère la jouissance et la vie quotidienne « normale » comme l'équilibre parfait entre les moyens corporels de travail et du dépassement de cette même corporéité par la jouissance « de » ce même travail. L'existence attachée à sa corporéité s'épargne de l'absurde insupportable de cette même corporéité en l'engageant dans un travail par lequel le corps s'oublie. Au début des années soixante-dix on trouve chez Levinas une réflexion intéressante sur le rôle de la culture et de l'habillement qui démontre que l'approche d'autrui ne se produit pas en dehors des rapports culturels, mais que le visage d'autrui perce au milieu d'un espace culturel, qu'il se profile sur un corps habillé et dissimulant son côté physiologique. Levinas considère la maladie comme un premier dérangement de cet équilibre métaphorique de la socialité et renvoie ainsi à l'idée de souffrance corporelle, le deuxième thème qui ré-émerge incessamment à travers l'ensemble de la pensée de Levinas.

2. Dans les premiers écrits la souffrance physique se présente comme la manifestation par excellence de l'enchaînement à soi-même, l'impossibilité de fuir de soi-même constituant la douleur et l'absurde mêmes de cette souffrance. Dans *Totalité et infini* la question de la souffrance est déjà envisagée dans une perspective de l'approche d'autrui dont l'altérité se présente comme un remède pour le *non-sens* de la souffrance, surtout en guise de la possibilité de mourir pour ou par autrui. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* considère la souffrance du corps vulnérable comme la condition (au sens d'un état) par excellence de l'intrusion de l'Autre dans le Même et de la prise en otage de ce dernier. *La souffrance inutile* concrétise cette approche en déléguant à la souffrance absurde le rôle de la donation du sens en guise de l'altérité évoquée et invoquée sur-le-champ par la dolence de la douleur même. Ma souffrance ne peut avoir du sens que si je souffre par ou pour autrui. C'est la souffrance elle-même qui cherche ce sens chez l'autre.

3. En ce qui concerne la relation entre la politique et le corps, dans sa première période Levinas s'occupe principalement avec le problème de l'idéologisation du corps par le nazisme. Le corps déterminé en termes raciaux et racistes devient un lieu fatal et d'inéluctabilité absolue pour des sujets identifiés, par exemple, comme « juifs » précisément à travers leur corporéité. Certaines réflexions de la deuxième période de Levinas manifestent un intérêt actif envers le problème de la moderne colonisation occidentale menée au nom de la démocratisation et de l'extirpation de la misère chez toutes les nations du monde. Levinas y voit une nouvelle forme de totalitarisme qui, contrairement au nazisme, n'a pas pour but l'extermination des groupes identifiés comme « autres » (pauvres, non-démocratiques, non-occidentaux), mais la neutralisation de toute différence et variété culturelles à travers l'idéologie de l'assouvissement des élémentaires besoins matériels. Cette idée des besoins purement matériels reçoit la marque de l'universalité des besoins de tous les hommes et les vise dans leur corporéité. Or, comme Levinas considère le corps en termes du caractère non-coïncidant de la jouissance et du travail métaphorique du corps culturel, il démasque cette idéologie des « besoins universels » comme une métaphore entre d'autres, produite par l'existence corporelle des hommes chaque fois nouvelle et unique du fait même de l'ouverture et de la spontanéité du corps toujours déjà articulées en *geste* culturel. Quant à la relevance politique des réflexions d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la méthode langagière et hyperbolique, grâce à laquelle Levinas renverse les termes fixement ontologiques de la corporéité, lui permet d'élaborer une approche qui immunise la subjectivité contre les assauts de la violence politique. Levinas choisit une voie paradoxale et, au lieu de « défendre » la subjectivité, il la détermine précisément comme sensibilité vulnérable et exposition à

l'outrage qui, en vertu du saut éthique opéré par l'hyperbole, fait du sujet un pour-l'autre. Du fait même de la définition du sujet comme substitution de l'un unique et irremplaçable à l'autre, Levinas exclut la possibilité d'exiger d'autrui de souffrir pour moi ou par moi comme *moi* (et non pas le Moi en tant qu'une structure transcendantale universelle d'égoïté) je souffre par ou pour-l'autre. Donc, cette solution du Levinas tardif se présente comme une réponse éminemment éthique aux mécanismes ontologiques des idéologies politiques.

En dernier point il faut mentionner encore une fois le problème du langage auquel se lie explicitement le corps dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et qui soulève nécessairement la question méthodologique : *comment parler du corps* ? Nous croyons voir dans le langage hyperbolique et paradoxal de l'éthique que, pour des raisons stratégiques, Levinas tisse autour du phénomène du corps, le « ton » qui plus tard a inspiré certains philosophes à mener encore plus loin la question du corps, en la radicalisant justement à travers le problème du langage. C'est chez un tel Levinas que nous reconnaissons les bases de l'ambition d'un Jean-Luc Nancy, par exemple, de *dire le corps*, au lieu de parler « du » corps et d'en faire une phénoménologie. La solution que Levinas lui-même propose est l'exigence méthodologique de parler du langage *à partir du corps* quand se pose la question quel devrait être le langage pour parler du corps. A notre avis, un des plus grands mérites d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* consiste précisément à avoir élaboré un langage qui prend explicitement en considération l'impossibilité de toute coïncidence parfaite de l'énonciation avec l'énoncé. C'est ici qu'il introduit le corps comme le thème, l'énoncé par excellence qui, de par son essence, anime toute énonciation en nouant – au-delà du langage – l'intrigue éthique de l'exposition à autrui, d'un Dire – d'une main et d'un mot – tendu vers autrui en guise d'une dette de réponse et de responsabilité qu'est le langage. Il faudrait se demander si tout discours *sur* le corps, que reste nécessairement n'importe quelle prétention de « dire le corps » sans le trahir par le discours lui-même, ne doit pas être mesuré à cet appareil méthodologique proposé par le Levinas tardif. La sincérité et la transparence qui se manifestent dans cette double attention portée au procédé discursif de l'exposition philosophique, d'un côté, et à sa réduction thématique à l'exposition corporelle du sujet, de l'autre, sauvent la question du langage de son unilatérale considération exclusivement en termes de *comment* et lui rendent son acuité philosophique – nécessairement acuité de thème – en liant fortement le *comment* avec le *quoi* thématique du langage. C'est pour cela que le problème du corps n'est pas simplement une question du langage, mais le problème du langage lui-même – Levinas le montre clairement – est décidément une question du corps.

Bibliographie

1. Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas, fragilité et subjectivité*, PUF, Paris, 1994
2. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris, 2001
3. Didier Franck, *L'un-pour-l'autre (Levinas et la signification)*, PUF, Paris, 2008
4. Emmanuel. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1978
5. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Rivages, 1997
6. E. Levinas, *De l'évasion*, introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Fata Morgana, 1982
7. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1988
8. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 2009
9. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1998
10. E. Levinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, Librairie Générale Française, Paris, 2009
11. E. Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1976
12. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1987
13. E. Levinas, *Ethique et Infini*, Fayard, 1982
14. E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993
15. E. Levinas, *Entre nous*, Bernard Grasset, Paris, 1991
16. E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998
17. Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, Grenoble, 2002
18. François Poirié, Emmanuel Levinas, *Essai et entretiens*, Actes Sud, 2006
19. *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, PUF, Paris, 2000
20. *Studia Phaenomenologica: A Century with Levinas*, vol. VI, Bucarest, Humanitas, 2006