

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Yves CRETIAZ

Le primat de l'Autre dans la
philosophie de Levinas

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1971, tome 67, p. 91-102

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

*Le primat de l'Autre dans la philosophie de Levinas*¹

L'évolution historique de la pensée fut telle qu'elle donna à l'homme un rôle tout particulier, un statut spécial. On s'est en effet aperçu que son être est irréductible à celui du végétal et de l'animal. L'homme se situe à la suite de la bête, certes, mais il lui est plus que hiérarchiquement supérieur. Ces deux zones de la réalité sont séparées par une rupture ontologique radicale.

La philosophie n'arriva que progressivement à ce stade et par des chemins qu'il est difficile de discerner très clairement. La distinction **nécessaire-contingent** permet toutefois d'éclairer la marche de ce progrès. La philosophie grecque eut pour critère de vérité le nécessaire. On recherche au travers des lois de la réalité ce qui ne peut pas ne pas être. Cette tendance culmina dans l'hégélianisme où l'on remarque une identification du rationnel au réel.

Contre cette réduction des fonctions de notre savoir à la seule rationalité, une violente réaction existentielle, souvent extrémiste, affirma que le non nécessaire n'est pas un moins dans l'existence et partant dans la connaissance. Le contingent, ce qui peut ne pas être, se trouve avoir une signification positive s'il est un moyen de lutter contre toutes les formes du déterminisme absolu. Conditionnant ma propre destinée, il devient ainsi la garantie d'une possibilité de la liberté.

Déjà Kant avait bien vu que cette dernière était le fondement de la loi pratique, sa raison d'être, permettant de dépasser l'ordre sensible. Désormais, pour toute philosophie de la liberté, deux sortes de causalité seront présentes ; la première soumise aux lois du monde physique, la

¹ Emmanuel Levinas, professeur aux universités de Paris et de Fribourg, est né en 1906 à Kaunas en Lituanie. Sa thèse de doctorat traite de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). En 1949, il publie *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, et en 1961 *Totalité et Infini*. Sa pensée est la synthèse d'une méthode : la phénoménologie — et d'un esprit : la Bible et la culture hébraïque. C'est de cette double dépendance que l'œuvre de Levinas tire sa profondeur et son originalité.

seconde propre à l'homme, génératrice de liberté. De cette manière, la question de l'homme est reposée par cet affranchissement qui exigera de nouvelles élaborations philosophiques.

De plus en plus, le philosophe occupe une place dans la philosophie, ce qui change le climat de celle-ci. La clarté objective purement rationnelle, n'est plus requise par tout penseur partant de données existentielles, sans que toutefois l'irrationalisme de l'existentialisme soit justifié. Toutefois ce mouvement philosophique eut le mérite de situer définitivement le problème de l'homme dans un domaine qui lui est propre, irréductible à toute autre forme du savoir.

Que ce soit par la nausée, par la communication, l'échec ou l'amour, le philosophe réfléchit sur lui, mais nécessairement se heurte à l'existence d'autrui, car ma liberté côtoie celle des autres, mon désespoir s'oppose à la joie d'un tel, mon souci converge vers l'inquiétude d'un tiers.

Cette esquisse suffit à montrer qu'une limitation de l'intellectualisme, qui n'est pas sa négation, renouvelle l'horizon des intérêts et des problèmes. Et, indirectement, l'avènement d'autrui dans la réflexion est inéluctable. Ma relation à lui devient capitale. Mais, comment penser cette relation en se basant sur les concepts de la géométrie ou de la philosophie de la nature ? C'est un domaine propre, au-delà de la logique. En effet, peut-on connaître le rapport secret reliant le je au tu ? Pour le moins, il convient de l'approcher.

Aristote a formulé les quatre sortes d'oppositions que la logique reconnaît : la contradiction, la contrariété, la privation et la corrélation. Or, lorsque je suis face à une personne, notre rapport crève le cadre logique et n'est traduit par aucune de ces oppositions. Nous nous trouvons au-delà du délimitable rationnellement. C'est ce que voudrait montrer cet article en présentant la pensée d'Emmanuel Levinas, qui est certainement le philosophe actuel le plus attentif à la présence d'autrui, présence d'un poids tout particulier qu'il conviendra de préciser.

Levinas n'est pas un existentialiste, bien qu'il ait quelque affinité avec ce mouvement. D'origine juive, il se rattache davantage à Martin Buber et à toute la culture hébraïque. Mais la complexité de son œuvre vient également de sa méthode, phénoménologique à l'usage très personnel. Mais il n'y a pas lieu ici d'y insister.

Le besoin et le désir

La compréhension de l'œuvre de Levinas repose sur celle d'une double relation : celle du besoin et du désir d'abord, celle du Même et de l'Autre ensuite.

Face au non-moi, le moi peut éprouver le **besoin**, forme originelle de l'égoïsme². Le but du besoin est la jouissance de son objet par une réduction du monde à soi. Il recherche la satisfaction par assimilation. Le besoin nutritif illustre fort bien cette tendance vers un monde que le moi conçoit en fonction de soi. Aussi, l'altérité correspondante est relative en ce que je l'englobe et l'utilise. Dès satisfaction, l'autre n'est plus autre, il devient moi.

Le **désir** est une relation toute différente. Contrairement à la satisfaction immédiate du besoin par la possession, le désir creuse le désir sans le combler. Le fait de se nourrir non pas de pain, mais de la faim de ce que l'on désire, signifie un mouvement qui tend vers le mystère et va vers l'infini. Levinas oppose donc le désir au souci de soi d'un sujet tourné vers lui-même. Le désir est une « aspiration que le désirable anime »³, qui naît de son objet. L'autre y est autre d'une altérité absolue, métaphysique et non plus relative ou formelle comme précédemment. En ce sens Autrui, l'Autre s'écrivent avec une majuscule pour souligner leur irréductibilité à la sphère du Moi.

Pour mieux comprendre ce phénomène, nous pouvons le comparer à celui de la caresse que Levinas définit comme un « mode d'être du sujet où le sujet dans le contact va au-delà de ce contact »⁴. La description phénoménologique montre une aspiration qui s'alimente de sa faim, une recherche qui ne sait pas ce vers quoi elle tend. Ce « ne pas savoir » et cet inassouvissement sont essentiels car ce qui est caressé n'est pas touché. La caresse aspire à un au-delà du palpable ; le velouté de la peau est le signe d'une plus grande profondeur. Comme le désir, la caresse tend vers l'intouchable, l'inatteignable.

Le besoin de l'autre est centripète, le désir de l'Autre est centrifuge. Ulysse et Abraham. La culture grecque opposée au judaïsme. Par sa propre pensée, Levinas distingue les soubassements fondamentalement différents d'une philosophie de la nostalgie, du retour à soi, de la possession et d'une philosophie de l'exode, celle du départ définitif du pauvre « d'un chez-soi que nous habitons, vers un hors de soi étranger, vers un là-bas »⁵. Deux cultures, celle du Même et celle de l'Autre.

² Ce terme est compris dans son acception ontologique et non morale.

³ *Totalité et Infini*, essai sur l'extériorité, éd. Martinus Nijhoff, coll. phœnoménologica, n° 8, p. 33.

⁴ *Le Temps et l'Autre*, dans le choix — le monde — l'existence, Arthaud, 1947, p. 189.

⁵ *Totalité et Infini*, p. 3.

Le Même et l'Autre : la séparation

Le Même et l'Autre sont les deux déterminations d'où part la philosophie de Levinas. C'est la relation de ces deux termes que son ouvrage principal, *Totalité et Infini*, s'essaye à décrire. Description phénoménologique originale à tous les points de vue, mais d'abord dans le choix du vocabulaire. Levinas n'utilise point les termes de JE et de TU introduits en philosophie par Martin Buber et Gabriel Marcel, mais ceux de Même et d'Autre pour souligner davantage le statut relationnel de l'homme. C'est un aspect fondamental de la pensée juive qui ne considère pas tant une entité close sur elle-même qu'un être ouvert sur, en relation à. La jambe, par exemple, n'est pas du tout comprise comme un organe qui, bien qu'incorporé, peut se saisir indépendamment, en soi. La jambe n'est pas un « quelque chose », mais ce qui permet à l'homme de marcher, d'aller chercher de l'eau, de fuir le lieu du crime, etc. Fidèle à cette tradition, Levinas ignore le je en soi pour se consacrer à l'étude de la visée de ce je vers l'altérité.

Mais, il est encore une autre raison de ce choix. Décrire une relation par ces deux termes amène immédiatement à l'esprit la notion d'une différence, d'une distance que Levinas nomme séparation. Le Même ne pourra contacter, approcher l'Autre que par des visées, par des intentionnalités respectueuses de son altérité. Leur différence ontologique rend impossible toute systématisation, toute totalisation dans un même regard panoramique. Réduire l'Autre en autre, revient à le dissoudre dans le Même, à le nier dans ce qu'il a d'essentiel.

C'est ce qu'a fait, selon Levinas, la philosophie occidentale dans son ensemble. Elle fut une philosophie de l'autonomie, ce qui veut dire loi du Même et refus de l'Autre. Elle fut une philosophie de la totalité par le primat constant que le Moi exerça sur le non-moi. Exister pour le moi, c'est alors être de façon à retrouver toujours son identité, soit par le « je pense », soit par le « je peux ». Le réel est un tout dont la limite est circonscrite par mes pouvoirs d'action et de pensée.

A l'altérité formelle de ce « monde économique » dont la distance peut être franchie, s'oppose l'Autre d'une altérité absolue, métaphysique. « Autrui est métaphysique »⁶. Conséquemment, la relation entre le Même et l'Autre présuppose deux caractères. D'une part elle relie, selon des modalités que nous verrons, deux « Etrangers », inatteignables par la connaissance objective. En effet, l'emploi de la représentation, qui neutralise et objective, ne respecte pas l'altérité constituante de l'Autre. Témoin l'idéalisme hégélien et le matérialisme sous toutes ses formes qui englobent le sujet dans l'universel de l'histoire : philosophie du

⁴ *Totalité et Infini*, p. 59.

Neutre. D'autre part, le Même et l'Autre ne sont pas deux individus dans un même genre. Levinas substitue donc un isolement radical à la communion de deux personnes. L'Autre n'est pas semblable au Même ; on ne peut donc concevoir de fusion. Cette relation « crève le plafond de la Totalité »⁷ et exige ainsi une « manière » qui lui est propre.

L'idée de l'infini

Il ne suffit pas de critiquer une pensée centrée sur l'autonomie, il faut encore élaborer une philosophie de l'hétéronomie, celle du primat de l'Autre. Une tradition pour laquelle l'Autre prime, est plus important que moi, n'est pas nécessairement religieuse. En fait, Levinas discerne dans l'histoire de la pensée deux grandes tentatives. Platon tout d'abord qui mit le bien au-dessus de l'être. Mais Levinas s'attache plus spécialement à Descartes qui, dans son analyse de l'idée de l'infini, esquisse une structure propre dont notre auteur se promet de ne retenir que le dessin formel.

Parmi toutes les idées que nous possédons, celle de l'infini occupe une place originale. Par elle, l'homme entre en relation avec ce qui, par essence, ne peut être situé dans la sphère du Même parce qu'il implique le dépassement des limites. Ce qui spécifie l'idée de l'infini, c'est que « son ideatum dépasse son idée »⁸. La transcendance de l'ideatum sur l'idée indique une distance qui n'a rien de commun avec celle séparant tel autre acte mental de son objet. L'idée de l'infini est animée par une intentionalité originale, car elle vise ce qui par définition est inenglobable. « La distance qui sépare ideatum et idée constitue ici le contenu de l'ideatum même »⁹. Contrairement à toute autre idée, le thème pensé est débordé par son incompréhensibilité. Le moi pensant pense plus qu'il ne pense et l'infini n'est pas saisi. En effet, une visée adéquate de l'impensable est contradictoire, car la conformité de cette idée avec l'ideatum anéantirait l'idée même de l'infini. On comprend mieux ainsi que saisir l'infini dans une représentation serait le limiter à notre finitude. Il est un « objet » que je ne peux posséder sans le trahir. C'est ce qu'exprime Levinas en disant que l'idée de l'infini n'est pas un concept. Aussi, vouloir l'englober prouve l'ignorance tant de notre limitation que de sa propre essence.

Mais d'autre part, le surplus insaisissable pour la pensée doit concerner dans une certaine mesure le moi au risque même de l'existence de

⁷ *Id.*, p. 146.

⁸ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, p. 172. On entend par ideatum le corrélat objectif et concret de l'idée.

⁹ *Totalité et Infini*, p. 20.

l'idée. Mais, et c'est une position nouvelle dans la philosophie contemporaine, ce surplus ne vient pas de l'intérieur. L'homme ne se gonfle pas en étant projet, en se transcendant dans la concrétisation de ce dernier.

Comme très souvent dans son œuvre, Levinas lit la philosophie dans une perspective morale. Il souligne cet aspect du judaïsme en traduisant la structure de l'idée de l'infini par une double affirmation, celle du primat de l'éthique et celle de l'origine de ce surplus dans l'Autre, source et fin de la transcendance.

Comment comprendre ce passage ? L'idée de l'infini est mise en nous par notre relation avec l'Autre absolument autre. Dans cette expérience, l'infiniment plus attire le moins. Aussi, cette idée qui, nous l'avons vu, n'est pas concept, est désir de l'Autre. L'ouverture à Autrui ne consiste donc pas dans un savoir théorique, mais dans l'hospitalité. « Avoir l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui »¹⁰. Mais cette transposition n'empêche pas que pour avoir l'idée de l'infini une intentionnalité est nécessaire en fonction des structures internes de la conscience qui est toujours conscience de quelque chose. Pour quelque visée que ce soit, la conscience demande une intention correspondant à l'objet visé. Ainsi, l'objet audible est atteint dans l'écoute, l'objet éclairé dans la vision. Et pour viser Autrui, c'est-à-dire avoir l'idée de l'infini, débordement d'une pensée limitée par son contenu, il faut un accès propre. C'est l'éthique, seule « voie royale », « optique spirituelle » permettant de visualiser Autrui révélant l'infini au Même.

Pour Levinas, l'éthique est donc la philosophie première puisque avoir l'idée de l'infini représente l'expérience de base. En réaction contre un intellectualisme envahissant tous les domaines de la philosophie, Levinas élève une protestation sous la forme d'une question qui perdure implicitement dans tous ses travaux : « Notre première attitude, en face du réel est-elle celle d'une contemplation théorique ? »¹¹.

La résistance éthique

L'Autre me fait donc face à travers mon idée de l'infini ; par ce terme, il ne faut comprendre ni l'infini quantitatif qui est extension, ni l'infini qualitatif qui est intensité. Levinas instaure un infini moral spécifié par une présence débordante d'une part, et par la mise en question consécutive à cette présence d'autre part. L'Autre, avec qui j'entre en relation, me met en question parce qu'« il est ce que moi je ne suis pas »¹². Sa

¹⁰ *Totalité et Infini*, p. 66.

¹¹ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1963, p. 174.

¹² *Totalité et Infini*, p. 182.

rencontre est rupture d'équilibre et la prise de conscience de cette rencontre met en moi l'idée de l'infini. Celle-ci est désir, elle exerce sa puissance attractive sur le Même. Par là, elle dévoile la finitude, l'imperfection de ce dernier.

La moralité n'est rien d'autre que la « reconnaissance de l'infinité d'Autrui »¹³ et partant « le fait que, existant pour Autrui, j'existe autrement qu'en existant pour moi »¹⁴. Cette altération de ma vie se traduit dans l'acceptation d'Autrui, dans la résistance qu'il oppose à ma force, non en la mettant en échec, mais en la mettant en question. Le droit naïf de mes pouvoirs d'user et d'abuser de tel individu est fondamentalement nié par ce que Levinas appellera le visage. Bien sûr, la résistance d'Autrui à mes pouvoirs n'est pas de tous les ordres. Levinas n'a pas le ridicule d'affirmer que le prochain ne succombe pas à mes crimes. La résistance qui m'est opposée par la force physique et par les ruses m'oblige à me mesurer à lui. Mais il ne s'agit pas là de la véritable manifestation d'Autrui qui, me présentant sa face, s'oppose par-delà toute mesure. Non pas en décuplant ses forces, mais de manière toute simple « par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défenses, par la droiture, par la franchise absolue de son regard »¹⁵. Le regard m'interdit toute conquête. La seule présence d'Autrui, s'il est vu comme tel, bloque mon pouvoir même de pouvoir. La résistance éthique est en fait une résistance de ce qui n'a pas de résistance. Autrui s'impose à moi par une exigence dominant ma liberté en l'orientant vers une réponse à cet appel.

A l'appel du regard d'Autrui, le Même répond, et cette réponse est précisément la concrétisation de ma responsabilité. Il y a là davantage qu'un jeu de mots gratuit, basé sur une étymologie facile. Un regard dénudé ne peut laisser indifférent, la rencontre de l'altérité heurte la tranquille assurance du Même. Ce choc est celui de la mise en question, celui de l'éveil moral d'une activité non violente par où le moi égocentrique se dépasse dans la responsabilité.

A ce sujet, l'intuition profonde de Levinas est double. Premièrement, le rapport entre la liberté et la responsabilité doit être revu. En effet, si comme citoyen, je suis l'égal de mes compatriotes, si je revendique mes droits, comme être moral, je suis d'abord responsable d'eux, je n'ai que des devoirs à remplir. « L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité au fur et à mesure qu'elle s'assume »¹⁶. Les droits demandés sont inversement

¹³ *Id.*, p. 207.

¹⁴ *Id.*, p. 239.

¹⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 173.

¹⁶ *Totalité et Infini*, p. 222.

proportionnels au devoir accompli : tel est le paradoxe du salaire moral ! Secondement, comment allier la responsabilité, l'intimité amicale qu'elle connote à « l'extériorité » étrangère, d'où est prononcé l'appel de l'Autre ? Cette contradiction n'est qu'apparente. En effet, ce qui a été dit de la relation Même-Autre, permet de comprendre que la proximité et l'éloignement ne sont d'ordre ni spatial ni émotif. L'absolument étranger doit être maintenu au risque de supprimer la possibilité même de la relation avec l'Autre. L'expérience de l'intersubjectivité prouve d'ailleurs « en marchant » que, comme le dit Patrice de La Tour du Pin « plus on est au cœur, plus on sent l'étranger ».

Autrui somme le moi à s'extérioriser. Toutefois, cette sortie de soi n'est pas théorique. Elle est service et bonté parce que « l'infini se présente comme visage dans la résistance éthique »¹⁷. L'Autre compte plus que moi-même, car il est plus important que moi. La responsabilité place mon centre de gravitation hors de moi-même. Face à l'Autre, le Même se trouve dans la situation du serviteur, de celui qui donne et se donne parce qu'il a fait la rencontre du visage. « Comme responsable, je me trouve amené à ma réalité dernière »¹⁸. Un état de service, conséquence d'une attitude hospitalière.

Visage et désir

L'éthique est cette « mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui »¹⁹. Elle n'est donc pas une égologie puisque c'est l'Autre qui prend l'initiative par l'appel de son visage. Mais ce **visage**, terme que Levinas emploie très souvent, qu'est-il ? On ne saurait le définir exactement parce qu'il perce le plafond de la totalité et partant de la systématisation.²⁰

Il ne faut pas se laisser abuser par l'étymologie du mot visage. Visus signifie ce qui est vu, l'aspect, l'apparence. Mais le visage n'est pas seulement l'ensemble formé de différents organes. Le visage marque un aspect nouveau dans la perception d'un être. La configuration enferme le visage, le délimite spatialement. Mais en plus de ce côté fermé, le visage « est ouvert, s'installe en profondeur et dans cette ouverture se

¹⁷ *Id.*, p. 174.

¹⁸ *Id.*, p. 153.

¹⁹ *Id.*, p. 13.

²⁰ Et également pour une raison méthodologique. La phénoménologie de notre auteur recherche non des définitions, mais la circonscription et l'élucidation du rôle du phénomène.

présente en quelque manière personnellement »²¹. Le visage est la « présentation de soi par soi »²², la manière dont se présente l'Autre dans son identité. En fait, le visage est la personne humaine où l'infini se présente dans son refus d'être contenu. Il déborde l'image plastique qu'il présente et ce débordement souligne son infinitude. Il est « la manière dont se présente l'Autre dépassant l'idée de l'Autre en moi »²³.

Ainsi, le visage est le lieu où se présente l'infini, où se manifeste l'étant par excellence qu'est l'homme, but du désir, aspiration qui n'est jamais comblée, mais que son exercice creuse. Le désir fonde toute recherche, il pose la question « quid est ? ». Lorsque j'interroge une chose, je pose la question « quoi ? ». La réponse se trouve dans la compréhension du concept. Mais si l'interrogation porte sur quelqu'un la situation diffère. En effet, la forme personnelle de la question est « qui ? », et celui que j'interroge, antérieurement à toute question que je lui poserai, s'est déjà présenté et dans cette épiphanie offre une réponse initiale. Sans être contenu, celui à qui la question est posée s'est déjà présenté comme visage.

Cette dialectique question-réponse précise la notion de visage. Il « n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question »²⁴. Le visage est donc le « qui » corrélatif du désir, le terme auquel la question est posée, qui n'est pas réponse à la question, mais antérieur à la réponse, présentation de soi.

La question fondamentale, le « qui ? » vise un visage, présence inqualifiable d'un étant qui se présente sans se référer à rien, n'entre pas dans un tout et n'est pas un contenu représenté. A la question « quoi ? » qui s'explicité en un « en tant que quoi ? », répond davantage la place de la chose dans le système que la chose elle-même. Le contenu ne se comprend que selon un système de référence et la manifestation elle-même de l'étant n'est pas à proprement parler interrogée. Par contre, ce que l'on recherche dans la question « qui ? » coïncide avec celui que l'on interroge. Le répondant coïncide avec le répondu puisque le visage (le répondant) est présentation de soi (le répondu). Le visage se donne avant la réponse au désir. Il est par lui-même, sans référence à rien. Ce refus du système totalisant marque l'incognoscibilité objective du visage, et sa transcendance parce que l'Autre est au-delà du Même.

²¹ *Difficile liberté*, essai sur le judaïsme, Albin Michel, 1963, p. 20.

²² *Totalité et Infini*, p. 177.

²³ *Id.*, p. 21.

²⁴ *Id.*, p. 152.

L'expression

La manifestation du visage, son épiphanie, consiste non, comme le voudrait la théorie heideggerienne de la vérité, à être dévoilé, ni à se découvrir devant qui tâcherait de l'interpréter, mais à s'exprimer. « Dans le visage, l'exprimé assiste à l'expression, exprime son expression même — reste toujours maître du sens qu'il livre »²⁵ contrairement à la « forme plastique toujours déjà désertée, trahie par l'être qu'elle révèle, comme le marbre dont, déjà, les dieux qu'il manifeste, s'absentent »²⁶. Le propre de l'expression est ainsi dans l'assistance à sa propre manifestation, dans l'auto-présentation par-delà la forme. La parole est testimoniale par le poids de sa présence à elle-même.

L'épiphanie du visage est langage, le visage se révèle en demeurant présent à son dire. Ce mode de relation parachève le rapport entre le Même et l'Autre. En effet, en parlant, les interlocuteurs accomplissent un rapport où les termes, vu la séparation, ne se totalisent pas.

Apparemment, cette relation semble lier l'Autre au Même. Mais il n'en est rien. Par le langage s'instaure une différence absolue que l'on ne peut penser en termes de logique. Les deux interlocuteurs tout en entrant dans la relation s'ab-solvent de celle-ci. Aussi Levinas qualifie Autrui d'absolu même si l'acception de ce terme est à prendre relativement. Le langage instaure donc une relation avec un étant qui, essentiellement, demeure transcendant. « Le langage est un rapport entre termes séparés »²⁷. C'est précisément dans la présentation du transcendant extérieur à moi que consiste son œuvre propre. Deux êtres séparés, autonomes dans leur identité, entrent en un rapport qui n'est pas celui de l'égalité. L'Autre en effet, s'il peut se présenter comme thème, corrélat de ma représentation, ne peut par sa seule présence que déborder ce statut thématique. Même si l'impression de mes pouvoirs est de contenir Autrui, le seul fait que je lui adresse la parole est reconnaissance de son surgissement hors du thème, derrière sa réponse.

« Le rapport du langage suppose la transcendance, la séparation radicale, l'étrangeté des interlocuteurs »²⁸. Le lien unissant une pluralité d'êtres extérieurs, ne fait que confirmer l'abîme les séparant. Pareillement au désir, qui d'ailleurs fonde le langage, la distance de séparation se creuse dans son exercice. A jamais celui à qui j'adresse la parole se trouve dehors, intangible par le fait même. La séparation métaphysique

²⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 173.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Totalité et Infini*, p. 169.

²⁸ *Id.*, p. 45.

peut être comparée à la solitude — séparation poétique ou existentielle. La solitude également naît dans la rencontre, de celle-ci. Elle est une manière d'être avec Autrui, où le moi tout en s'approchant d'un être en demeure néanmoins distant d'une distance qui prend conscience de son infini dans l'effort même du rapprochement.

Malgré ce recul, le langage est la seule relation qui permette d'approcher l'Autre sans qu'il fuie car l'expression de l'interpellé « consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage »²⁹. L'assistance à sa propre parole où se produit l'épiphanie du visage garantit ainsi la révélation du visage. Absent, étranger, Autrui m'est toutefois présent. Et la « compréhension » toute relative que j'ai de lui est débordée parce qu'elle est liée à un rapport d'un genre différent, celui de l'invocation. Par là, « je néglige l'être universel qu'il incarne pour m'en tenir à l'être particulier qu'il est »³⁰. La parole articule un vocatif puisque celui que je nomme se confond avec celui que j'appelle. L'essence du langage est dans l'interpellation, la prière.

Aussi celui à qui j'adresse la parole n'est pas un TU. Il est un VOUS et se place dans une situation de hauteur. Par sa présence, qui est celle du Maître, il m'enseigne. La parole se portant secours à elle-même par la présence à soi du visage, exerce une maîtrise dont l'écriture est privée. Aussi, au-delà de la responsabilité juridique où seul compte ce qui est écrit, la responsabilité morale est davantage engagée dans l'expression se réalisant face au visage dénudé d'Autrui. Cette situation m'oblige, car la structure du langage ainsi compris « annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de « numineux », sa « sainteté »³¹. Ce mot, d'origine biblique signifie d'abord la séparation de l'Autre confirmée par le langage et ensuite la consécration que le Même lui voue. Car si la parole est essentiellement invocation, elle est également justice. L'épiphanie du visage comme l'essence de l'expression sont d'ordre éthique et aboutissent à la bonté.

D'ailleurs, être bon, c'est également s'exprimer, c'est-à-dire répondre à un visage qui prend l'initiative de m'interpeller. Cette conception et ses exigences ne sont pas le résultat d'un choix gratuit, mais la conséquence du primat éthique qui refuse la priorité à l'intentionnalité du savoir. Exister pour Autrui, c'est faire en sorte qu'il compte plus que moi. Le premier pas vers l'Autre est celui du service.

²⁹ *Id.*, p. 176.

³⁰ *L'ontologie est-elle fondamentale ?* Revue de Métaphysique et de Morale, 56, 1951, p. 93.

³¹ *Totalité et Infini*, p. 169.

Face à face et courbure de l'espace

Que conclure de cette phénoménologie de l'intersubjectivité qui ne vise pas tant à résoudre un problème qu'à bien le poser ? Il est certes très délicat de critiquer rationnellement une pensée qui doit davantage au **Talmud** qu'à l'**Organon** d'Aristote. Sans m'arrêter aux faiblesses inhérentes à la phénoménologie ou à la pensée de l'auteur, je voudrais souligner deux points qui me semblent particulièrement intéressants.

1. Le désir qui est toujours désir de l'Autre instaure une socialité du face à face irréductible à celle du côte à côte, à la collectivité de l'avec, au *Miteinander* d'Heidegger. Le face à face est une situation ultime qui se refuse à la fusion et sauvegarde la séparation. Non point jeu de miroir, mais obligation, responsabilité, car « l'épiphanie du visage est éthique »³².

2. Le schéma JE-TU de Buber et de Marcel a introduit dans la pensée européenne la relation dialogale reliant le moi à un ami. Mais sans avoir la « ridicule prétention de " corriger " Buber »³³, Levinas pense que le tutoiement place Autrui dans une réciprocité gratuite. Or l'expression comme invocation dépasse le plan symétrique de l'échange. « L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se révèle dans sa seigneurie »³⁴. Je parle à un maître qui investit ma liberté en me mettant en question. L'invocation n'est pas le simple appel d'un corrélatif, car l'Autre est supérieur à moi et ne peut donc se présenter que d'en haut. La relation entre hommes reconnaissant l'altérité métaphysique qui les constitue n'est pas celle de la vision objective de deux étants qui se considèrent.

Pour traduire le primat de l'Autre avec lequel j'entre en rapport d'invocation et de service, Levinas emploie la métaphore de la courbure de l'espace intersubjectif qui signifie la hauteur d'où se manifeste le visage. Par le langage, ma relation à un interlocuteur passe le rapport symétrique et horizontal : elle s'infléchit en élévation. Autrui est le maître, je suis son hôte. Le respect de ma position d'inférieur exige une attitude d'approche qui est don. Non aumône mais dîme.

Yves Crettaz

³² *Totalité et Infini*, p. 174.

³³ *Id.*, p. 41.

³⁴ *Id.*, p. 75.