

Matthieu Choquet

Le sens de l'éthique: de la solitude à l'autre par l'infini.

(Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini*)

Séminaire de philosophie politique et morale :

« Formalisme moral et éthique existentielle »

dirigé par Patrick Lang

UFR Lettres et langages, Nantes

L2 licence de philosophie, semestre 2

2012

Table des matières

Biographie de l'auteur et contexte de l'œuvre.....	3
Introduction.....	4
L'existence et la solitude, une ontologie phénoménologique.....	6
L' « il y a », circonstances et caractéristiques de l'hypostase.....	6
L'épreuve de l'être même.....	6
La maîtrise de l' « il y a » par l'hypostase.....	7
La solitude de l'être hypostasié.....	7
Le souci existentialiste de l'angoisse.....	8
Le visage et l'autre, une altérité du possible et au-delà du possible.....	9
L'altérité de l'autre humain : éros et filiation.....	9
L'épiphanie du visage.....	12
Responsabilité et subjectivité.....	13
L'Éthique.....	15
De la responsabilité au témoignage : Dieu.....	15
Philosophie et prophétisme.....	16
Société et justice.....	17
Conclusion.....	19
Bibliographie.....	21

Biographie de l'auteur et contexte de l'œuvre :

- Emmanuel Levinas est né à Kaunas en Lituanie le 12 janvier 1906. Il est naturalisé français en 1930 après plusieurs migrations en Ukraine, puis en France pour ses études de philosophie et en Allemagne où il reçoit l'enseignement de Husserl et Heidegger. Levinas apprend l'hébreu très tôt en lisant la Bible ; d'origine juive, il sera emprisonné cinq ans dans un camp de travail pendant la seconde guerre mondiale. C'est à la fin de la guerre qu'il reçoit l'enseignement de l'énigmatique « Monsieur Chouchani », grand érudit juif qui enseignait le Talmud, mais dont l'identité véritable est restée un mystère. Il enseignera à Poitiers, à Nanterre, à la Sorbonne et sera nommé directeur de l'école normale de l'alliance israélite universelle. Il décède à Paris le 25 décembre 1995. Sa philosophie est profondément marquée par un souci de retrouver le sens de l'éthique dans le cadre d'une métaphysique de l'autre. Son œuvre est marquée par de nouvelles considérations sur les textes philosophiques classiques : la troisième méditation des *Méditations métaphysiques* de Descartes et le *Phèdre* de Platon en sont deux exemples récurrents. Ces références sont inscrites chez Levinas dans une méthode phénoménologique qu'il a parfois reniée, même si l'influence de Husserl reste indéniable. Il sera d'ailleurs l'un des premiers philosophes à introduire Husserl et Heidegger en France.
- *Éthique et infini* constitue la retranscription écrite de différents dialogues d'E. Levinas avec Philippe Nemo (né en 1949, aujourd'hui professeur de philosophie politique et sociale, et historien des idées politiques français à l'ESCP Europe), sur plusieurs des grands thèmes de la philosophie de Levinas. L'œuvre s'harmonise autour d'une volonté évidente de rendre plus accessible cette philosophie qui se révèle très dense et difficile dans les œuvres majeures de Levinas. Publié en 1982, *Éthique et infini* permet d'obtenir une vision globale de la pensée de Levinas, certes quelque peu vulgarisée, mais tout à fait honnête. L'intérêt de cet ouvrage est donc de pouvoir connecter plusieurs grandes thèses chères à Levinas, de la critique de la totalité dans *Totalité et infini* à la définition d'un « au-delà de l'essence » dans *Autrement qu'être* en passant par l'analyse de l'autre par le temps dans *Le temps et l'autre*, afin d'en faire ressortir le sens de l'éthique comme philosophie première.

Introduction.

- La Seconde Guerre mondiale s'est affirmée dans l'histoire comme un événement synonyme de bouleversement et de traumatisme. Du totalitarisme à la Shoah, tout ce qu'il y a de plus inhumain s'est réalisé dans cet intervalle de quelques années, provoquant une remise en cause radicale de ce que peut être la chose « homme ». La chose, parce que la première conséquence dans le milieu de la pensée fut la déshumanisation dans de multiples domaines de tout ce qui représentait ou témoignait d'une présence « humaine ». C'est dans ce brouillard inhumain que survient notre auteur : Levinas, philosophe juif d'origine lituanienne, aujourd'hui reconnu comme un « phénoménologue existentialiste » prestigieux, principalement retenu pour sa conception singulière de l'éthique. Éthique, disons-nous ? Effectivement, Levinas marque à l'époque un nouveau retournement sur l'homme, sur son visage, sur sa liberté, dans des considérations répondant d'une méthode phénoménologique dans l'héritage de Heidegger, dont il fut l'élève, qui le mènent à élaborer une métaphysique de l'altérité tout à fait surprenante. La démarche froide de l'après-guerre signifie également, et paradoxalement, une volonté de sauver l'homme, soit par la résignation et l'acceptation de l'absurde (nous pensons à Camus), soit par la proclamation renouvelée des grandes valeurs humaines. Levinas incarne ainsi parfaitement cette ambiguïté du geste, car c'est à travers une poésie remarquable qu'il signifiera à la fois toute l'angoisse et l'horreur dont nous sommes porteurs, et la beauté et la grandeur du sentiment humain, du mystère « homme » qui aliène sa raison même. La philosophie de Levinas se distingue de l'ensemble de sa génération par une volonté révolutionnaire de changer ce qui a caractérisé selon lui l'histoire de la philosophie occidentale, c'est-à-dire, la volonté de « totaliser ». Nous parlons d'un philosophe qui a vécu l'horreur de la guerre, puisqu'il fut lui-même prisonnier pendant cinq ans dans un *Arbeitskommando* à côté de Hanovre. Traumatisé par le totalitarisme et les génocides, Levinas ne survient pas par hasard dans l'histoire de la philosophie : il incarne précisément le traumatisme philosophique qui s'est révélé dans la seconde guerre mondiale. Sa volonté de dénoncer le totalitarisme philosophique et d'éclairer la pensée éthique doivent donc être considérées dans le cadre d'une indignation et d'un affolement face à l'état même de l'humanité en 1945.
- Nous nous attacherons donc à explorer une de ses œuvres qui intègre dans un entretien avec Philippe Nemo un retour sur les grandes thématiques de ses œuvres précédentes, principalement *Totalité et infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, et *Le temps et l'autre : Éthique et infini*. Nous aborderons à travers l'œuvre le chemin parcouru par la pensée

de Levinas depuis l'existence et la solitude jusqu'à l'autre et l'éthique, en passant par les problématiques majeures de son œuvre telles que l'infini et l'éros, significatifs d'une métaphysique de l'autre.

1. L'existence et la solitude, une ontologie phénoménologique.

a) L'« il y a », circonstances et caractéristiques de l'hypostase.

▲ L'épreuve de l'être même :

La première dimension de la philosophie de Levinas est la considération des événements éthiques et existentiels comme événements ontologiques : la solitude caractérise selon lui l'événement ontologique de la contraction de son existence. Levinas constate dans certaines expériences quotidiennes la manifestation de ces événements ontologiques, au sens d'épreuves de l'être, ou de son être, par la confrontation directe à l'existence. Dans l'insomnie par exemple, nous percevons dans notre état de semi-veille l'imperceptible « bruissement de l'être », un silence neutre qui signifie le « flottant » de ce qui existe. Ce « rien » qui s'impose à nous dans ces conditions est l'être même, l'« il y a », alors qu'il n'y a justement rien de perçu. Ce constat de l'affirmation de quelque chose alors même qu'il n'y a, proprement dit, rien, se caractérise par un « affolement », un sentiment puissant d'« horreur »¹ face à ce reste de ce qui est, lorsqu'on lui a enlevé sa dimension sensible et matérielle, et qu'aucun « je » présent à lui-même et à ce qui l'entoure ne s'affirme dans ce silence. L'« il y a » devient l'impersonnalité de l'être que l'insomniaque ne peut plus nier. Cette épreuve engendre le non-sens du sujet qui perçoit, et le réduit à un « ça » percevant. Cette épreuve se retrouve aussi dans la fatigue, l'effort, ou encore la paresse, qui au moment de leur apparition positive réduisent celui qui les supporte au même affolement, à cette même perte de repères dans l'expérience directe de l'être, à ce recul impuissant du sujet.

Dans *Le temps et l'autre*², Levinas définit l'attention de l'insomniaque comme une « vigilance sans but », qui ne peut pas s'éteindre et qui pourtant n'est vigilante à « rien ». Cette expérience de la conscience est un exister « sans-soi », un anéantissement du sujet face à l'exister qui ne peut être saisi. Cet état d'affolement se traduit aussi par une absence de refuge d'inconscience, une sorte de prison qui enferme dans la conscience permanente du « rien » insaisissable. D'où l'idée que la conscience serait en fait le pouvoir de l'inconscient, c'est-à-dire le pouvoir de dormir, de « fuir dans le plein », par l'affirmation du sujet contre la vigilance impersonnelle. Cet événement de la conscience, cette sortie de l'« il y a » sera l'hypostase.

1 E. LEVINAS, *Éthique et infini*, 1982, Biblio essais, Le livre de poche, Fayard/France culture, « L' il y a », p. 39

2 E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 27

▲ La maîtrise de l'« il y a » par l'hypostase :

La conscience se traduit donc par la rupture avec la vigilance anonyme de l'« il y a » au sein de l'hypostase : l'existant se met en rapport avec l'exister, autrement dit, l'exister devient existence, devient attribut de l'existant, il est contracté. Dans cette « maîtrise de l'exister », l'existant est seul, absolument seul dans son existence propre. De là s'ensuit un mouvement de l'existant vers l'existence qui revient à nouveau à lui dans un solipsisme hypostasié : il s'agit de l'identité³. Dans ce processus d'identification opéré en conséquence de l'hypostase, le sujet se renferme sur lui-même et acquiert sa solitude véritable : la monadologie de l'existence devient « une monade de solitude ». Ainsi, l'hypostase se caractérise par un présent pur, qui est présence à soi, départ de soi dans l'identification. De par cette qualification de présent, l'hypostase devient la « déchirure dans l'infini impersonnel de l'exister »⁴. Cependant, ce présent est un événement de l'exister uniquement : le moment de sa contraction n'introduit pas encore le temps dans l'être, puisque ce dernier est enfermé sur lui-même, sans « à-venir ». Mais dans l'événement de l'exister « présenté » a lieu l'« évanescence » : l'« à-partir-de-soi » de l'identification représente le commencement essentiel du « je ». Si cette situation de l'existant échappait jusqu'ici aux catégories de l'être et du néant, se maintenant dans un « mode d'exister pur », le temps devenu événement de l'hypostase par le présent sera désormais composé par le « je » et le présent qui se sont affirmés dans l'hypostase. Cette dernière s'accomplit alors dans la solitude effective de l'existant qualifiée par Levinas de « désespoir et abandon », tout en étant « fierté, virilité, souveraineté », parce que l'exister est maîtrisé et que l'avènement du sujet rend sa souveraineté à l'étant, celle même qui lui manquait dans l'affolement face à l'« il y a »⁵.

b) La solitude de l'être hypostasié.

Cette solitude se caractérise fondamentalement par une confrontation à l'existence récemment dominée, qui se retourne contre le sujet inéluctablement : l'exister est là, contracté, mais il était là avant. Être, c'est donc s'isoler par l'exister, qui inversement contracte de cette manière l'existant dans son fait d'être. Effectivement, l'être est incommunicable, c'est l'« élément absolument intransitif »⁶ qui détermine la solitude de tout être. Il s'agit donc pour Levinas de sortir de cette solitude, sortir de l'être. Chez Heidegger, cette sortie se fait par la confrontation avec la mort, qui se traduit par une révélation de la solitude et d'une confrontation directe à son être entier, parce qu'on meurt toujours seul.

3 E. LEVINAS, *op. cit.*, « L'hypostase », p. 31

4 E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 32

5 E. LEVINAS, *op. cit.*, p. 34 et « Solitude et hypostase », p. 35

6 E. LEVINAS, *Éthique et infini*, 1982, Biblio essais, Le livre de poche, Fayard/France culture, « La solitude de l'être », p. 51

Cependant, Levinas reproche à Heidegger de ne pas considérer assez la pré-existence de l'exister sur l'existant : tous deux définissent le passage à l'existence comme un abandon à l'être, un « être-jeté-dans » l'existence qui est absolument incompréhensible et irrémédiable. Pour Levinas donc, la mort n'est pas une « sortie », parce que mourir, c'est retourner dans l' « il y a » anonyme et impersonnel qui envahit l'absence. L' « absurdité foncière de l'être » sera donc cette « impossibilité du néant » qui s'affirme dans la solitude, et plus particulièrement dans la souffrance et dans la *matérialité* de la solitude, dont on ne sort que par les *nourritures terrestres*ⁱⁱ (cf. notes de fin).

c) Le souci existentialiste de l'angoisse.

L'angoisse, souci existentialiste au possible, traduit chez Levinas une modalité d'être qui est celle propre au fait d'être même pour un étant conscient, un sujet vigilant, en somme, un être humain. Comme chez Heidegger, le « sans objet » de l'angoisse signifie une intentionnalité avortée, qui se tend vers un « il y a » vague et inéluctable, l' « il y a » précédemment décrit. Cet « état d'âme » commun et presque banal est essentiel d'un point de vue existentialiste : il témoigne de la « vie absente », au sens où il exprime dans le concret du quotidien une relation entre l'être vivant et son existence même. L'angoisse éprouve l'exister qui entoure en permanence tout ce qui est, elle est l'incarnation sentimentale de ce qui fait notre « réalité » : éprouvée dans la matérialité de l'être hypostasié, elle a pour sens l'affirmation même de l'instant de contraction de l'exister anonyme par un étant qui s'identifie dans cette contraction. Ce phénomène n'est donc pas qu'une pathologie, il n'est pas le « symptôme » d'un individu torturé, traumatisé, etc. Il est bien plutôt la preuve même de son existence, et porte en son essence tout ce qui la caractérise, c'est-à-dire tout ce qui « déborde » la pensée ; l'affolement de l' « il y a » ressenti dans l'angoisse rappelle à tout ce qu'il y a d'irréductible et d'intotalisable dans le moi pensant : l'idée de l'infini qui ne saurait être pensée, la pensée de la mort qui ne saurait être saisie, la saisie du mystère qui se défile toujours.

2. Le visage et l'autre, une altérité du possible et au-delà du possible.

a) L'altérité de l'autre humain : éros et filiation.

L'autre humain signifie la transcendance propre de l'altérité : en tant qu'humain, il partage avec moi sa condition, sa manière d'exister, cependant par là même, il est « l'autre », celui qui dans cette similitude essentielle se distingue absolument dans son être même. « Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre. »⁷ L'autre est le même qui n'est jamais totalisable parce qu'« autre » toujours, d'ores et déjà au-delà du possible. Dans cette considération de l'autre, nous pouvons nous attacher à deux modalités précises de la relation à ce dernier, qui se distinguent de la relation « classique » parce qu'elles affirment justement l'altérité qui les définit dans leur essence même : il s'agit de l'éros, relation avec l'altérité du genre, et de la filiation, relation avec l'enfant⁸.

L'éros signifie chez Levinas la relation de soi à l'altérité du genre. Cette relation qui est plus communément associée à l'amour constitue un véritable mythe qui associe à l'amour l'appropriation de l'autre, la fusion de soi avec son partenaire. Levinas s'oppose radicalement à cette conception « romantique » qui nie la dimension essentiellement extérieure de l'autre de l'éros. Effectivement, l'autre ne peut être totalisé, il ne peut être absorbé. Par conséquent, la relation avec l'autre ne peut jamais être connaissance ou « confusion entre deux êtres ». « Le pathétique de l'amour consiste au contraire dans une dualité insurmontable des êtres ; c'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais », relation avec le « de soi autre », absolument autre, dans le fait d'« être deux ». Plus exactement, ce qui fait la particularité de l'éros est l'altérité « par nature » que constitue le genre : ce n'est une différence ni logique, ni numérique, ni même attributive, simplement une altérité pure (on entend par là qu'elle ne se définit pas dans ces termes, il est évident que moi et l'autre sommes différents logiquement et numériquement, seulement l'altérité qui nous sépare est essentiellement altérité, absolument autre et sans relativité logique, numérique, etc.). Levinas va jusqu'à considérer cette altérité comme l'origine même de toute altérité, parce que l'autre absolu est avant tout l'autre féminin. Non seulement cette

7 *Totalité et Infini*, Le visage et l'extériorité, Visage et éthique, visage et infini, p. 211

8 Ces deux thèmes sont étudiés dans : *Le temps et l'autre*, « L'Eros » et « La fécondité », p. 77 à 89, *Totalité et infini*, « Au-delà du visage », p. 284 à 313, *Éthique et infini*, « L'amour et la filiation », p. 57 à 65. Notre étude s'appuiera uniquement sur l'extrait d'*Éthique et infini*, qui consiste en une rétrospective sur le propos inclus dans *Le temps et l'autre*.

relation n'est pas une relation de connaissance, mais elle s'y oppose aussi radicalement, et c'est précisément en cela qu'elle est pleine altérité, et non « privation » ou « négation » de celle-ci. De même, le mythe confond les attributs de l'amour : ce n'est que du point de vue de la connaissance que l'« imprévisibilité » de l'éros prive de la connaissance, mais pour autant l'altérité érotique ne se définit pas essentiellement par l'imprévisibilité. Autrement dit, il n'y a pas lieu de soumettre l'éros aux concepts de la connaissance ou du sentiment, il s'agit de le reconnaître comme altérité même qui défie les lois de la connaissance et du sentiment (la totalité ne peut jamais atteindre l'autre, qui est comme l'infini, un débordement de la pensée et de l'être). Aussi, on ne peut pas non plus définir le genre comme une dualité complémentaire, puisque cette conception présuppose ici aussi une totalité préexistante qui n'est pas. L'autre féminin est alors l'autre qui se retire dans son mystère : il est « mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin est dans l'existence un événement ; différent de celui de la transcendance spatiale ou de l'expression, qui vont vers la lumière ; c'est une fuite de la lumière. » Cette façon d'exister du féminin est définie par Levinas comme « pudeur » : la lumière signifie – au sens platonicien – le fait de faire apparaître, de permettre la connaissance par la « vision ». Là où la transcendance spatiale et l'expression sont des dévoilements par la « présentation », dans leur activité, d'un objet, le mode d'être du féminin constitue l'activité même qui s'y oppose, c'est-à-dire celle de « voiler », au sens où elle fuit ce qui la rapproche de la totalité. Le féminin n'est donc pas une simple extériorité objective ; parce qu'il est actif, il « se dérobe », et de même, il n'est pas non plus une confrontation de volontés, de « je », parce qu'il ne peut y avoir conflit qu'entre deux éléments du même (le féminin ne me rencontre jamais...). En cela même, le féminin est « mystère », parce qu'opposé au mouvement de la conscience (lumière), et essentiellement tendu vers l'« ailleurs » (plus simplement, vers le lieu de l'altérité). Dans le *Temps et l'autre*⁹, Levinas manifeste une volonté de saisir le temps et l'autre ensemble, en établissant une définition de l'autre par le temps même, temps qui régit la relation. Ainsi, des qualités d'altérité pure et de mystère de l'éros, Levinas tire la notion d'« avenir », ou « à-venir » : « ce qui dans le monde où tout est là, n'est jamais là. » L'autre de l'éros est ce qui échappe, et ce qui s'échappe toujours parce qu'il survient « après », il se prolonge « devant », en face de soi, insaisissable toujours. Levinas illustre cette idée en considérant la « caresse érotique » : « Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. C'est cette recherche de la caresse qui en constitue l'essence, par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce « ne pas savoir », ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. Et la caresse

9 Cf. préface de *Le temps et l'autre*.

est l'attente de cet avenir pur sans contenu. »¹⁰ En effet, dans le présent de l'éros se rencontrent les événements de l'être érotique en tant qu'avenirs, le présent de l'éros se qualifie ainsi par une « patience infinie », une attente perpétuelle sans attente qui se matérialise dans la caresse. La relation érotique peut ainsi être définie comme le mouvement continu de moi à l'autre, et de l'autre vers l'ailleurs qui le voile dans son mystère par la pudeur. L'éros est alors fondamentalement paradoxal : le moi se tend vers l'autre qui se dérobe toujours, dans une activité permanente qui se définit cependant dans une attente pure sans contenu. Ainsi la passivité essentielle de la relation se révèle-t-elle dans un mouvement excessivement fort et significatif, qui se tourne et se retourne à jamais, témoignant de l'altérité préservée et affirmée qui caractérise l'éros.

La filiation de même se caractérise par le mystère et le temps : elle est « avenir au-delà de mon propre être », et donc « au-delà du possible ». L'autrui de la filiation est aussi une altérité pure où l'autre est « radicalement autre » ; mais où apparaît cependant une véritable ambiguïté de la relation, le fils est d'une certaine manière le père, c'est-à-dire que le père a affaire à « une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété ». Effectivement la filiation se distingue par un dépassement de l'être dans la fécondité qui fait survenir au monde un être qui est essentiellement déjà là, tout en étant lui-même « nouveau-né ». La paternité caractérise donc une sortie véritable de l'identité matérielle de l'être dans l'avènement du fils, qui « bouleverse la condition ontologique de la substance et de la subjectivité transcendantale », parce que là même où la substance « être » est fondamentalement fermée et où la transcendance du subjectif n'est qu'extase fictive, quelque chose, le fils, survient, « au-delà du possible ». Il s'agit d'une relation « du moi avec moi-même qui est cependant étranger à moi », une relation qui crée une multiplicité de l'être par la transcendance générationnelle et qui affirme dans l'autre une présence de soi. La filiation réalise en ce sens l'ambiguïté que l'éros niait dans son essence même, et constitue en ce sens un véritable « exister pluraliste », comme si la contraction de l'existence était faite par le père pour l'enfant, sans que le père puisse être ontologiquement celui qui la contracte.

De ces deux relations à l'autre nous retenons donc la présence du mystère et du temps, qui semblent régir en tout point l'accès à l'autre, et définir l'altérité même dans sa qualité d'événement ontologique. Cependant, il nous reste à comprendre ce qu'*est*, exactement, la relation générale à l'autre, autrement dit, à appréhender *ce qui fait* le soi face à l'autre et *ce que fait* l'autre face à moi. Nous abordons donc à présent l'élément le plus célèbre de la philosophie de Levinas : le visage, événement primordial de la relation à l'autre.

10 E. LEVINAS, *Éthique et infini*, p. 61, extrait de *Le temps et l'autre*, p. 82.

b) L'épiphanie du visage.

« Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne – ou qu'il supporte – sous les noms propres, les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice ; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. Écriture ! »¹¹ Levinas introduit dans sa métaphysique de l'autre une analyse du visage, souvent considérée – à tort – comme phénoménologique, qui, cependant, ne se veut pas analyse de ce qui « apparaît », parce qu'« apparaître », c'est déjà être soumis à la lumière et à l'activité connaissante, déjà donc possession. Or, le visage est justement ce qui s'y refuse : « ce qui est visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas »¹². Effectivement, le visage signifie l'autre parce qu'il incarne autant l'individu que son discours (au sens où Levinas l'emploie, c'est-à-dire au sens d'expression authentique destinée à l'autre). Mais il est aussi et surtout l'élément le plus « nu » de l'homme, l'ouverture essentielle de l'être vers l'autre, celui qui témoigne de la présence de l'autre et qui s'impose à moi dans son insurmontable nudité. « Le visage est sens à lui seul » : il est « incontenable » et « sans signification », parce qu'il s'affirme là au-delà de moi, et plus encore « en face de » moi. Le considérer physiquement, c'est le dévisager, c'est-à-dire le dépouiller de sa nudité fondamentale en le considérant comme un objet, c'est donc essayer de le posséder, de le réduire à soi. Or, la relation au visage est « d'emblée éthique » : le visage est un ordre ; « le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence, en même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer »¹³. Effectivement, le visage incarne directement tout ce que l'autre a d'« autre » en lui et ce qu'il a ainsi d'« humain », autrement dit de moi en lui. Il constitue alors la sortie première de l'être, parce qu'il me confronte immédiatement à l'altérité que je ne peux contenir, parce qu'il est un « autre » être. « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé »¹⁴.

11 *Totalité et Infini*, préface à l'édition allemande, p. III, Paris, le 18 janvier 1987.

12 *Éthique et infini*, « Le visage », p. 80

13 *Ibid.*, p. 81 à 87.

14 *Totalité et Infini*, Le visage et l'extériorité, Visage et éthique, visage et infini, p. 211

c) Responsabilité et subjectivité.

Cependant, on ne découvre pas autrui uniquement dans son visage : on le découvre en un même temps par notre responsabilité envers lui. « Autrui s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens – en tant que je suis – responsable de lui »¹⁵. Nous remarquons donc que Levinas n'introduit pas dans sa philosophie un concept traditionnel de la responsabilité : celle-ci survient dans l'essence même de l'homme, elle ne se réduit ni à une qualité personnelle, ni à un devoir, elle est essentiellement là, présente dans l'être humain même. « Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe »¹⁶ : c'est-à-dire que la responsabilité s'impose directement d'elle-même dans la relation à autrui, elle est invoquée dans chaque confrontation à l'autre, de façon inconditionnelle ; dès lors que l'autre est en face de moi, je suis responsable de lui, quoi qu'il arrive. Levinas définit la responsabilité comme un « pour autrui »¹⁷ essentiel : elle est la relation originelle de soi à l'autre ; l'éthique en tant que « vivre avec » n'a de sens que parce que la relation de soi à l'autre se définit par la responsabilité. « Le visage me demande et m'ordonne. Sa signification est un ordre signifié. Cet ordre est la signifiance même du visage »¹⁸, et cet ordre représente précisément cette responsabilité. Le visage est l'événement, le surgissement éthique face à moi, qui me met dans la responsabilité et me relie à l'autre.

C'est là que se fonde toute subjectivité : « la subjectivité est initialement pour un autre ». Levinas considère effectivement que l'éthique posée comme responsabilité essentielle est ce qui confère à l'être sa subjectivité, au sens où mon être, ce que je suis, je ne le suis que dans cette responsabilité qui me relie à l'autre. « Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Être esprit humain, c'est cela » ; le don et le dire sont deux modalités de relation authentique avec l'autre : ils signifient, l'un dans le discours et l'autre dans le geste, la reconnaissance et l'affirmation concrète de l'autre et de ma responsabilité. Dans le dire et le don, il n'y a que moi et l'autre, il s'agit en cela d'une relation éthique pure, justement authentique, qui me relie par le visage et ces deux modalités à l'autre en face de moi. Cependant, « la relation intersubjective est non symétrique », ce qui me rend soumis à l'autre : « Pour cela je suis sujétion à autrui ; et je suis sujet essentiellement en ce sens. »¹⁹ Le subjectif signifie chez Levinas cette soumission à l'autre dans le face-à-face qui est inéluctable et

15 *Éthique et infini*, « La responsabilité pour autrui », p. 93

16 *Ibid.*, p. 92

17 *Ibid.*, p. 92

18 *Ibid.*, p. 94

19 *Ibid.*, p. 93, 94

essentielle à la relation. Puisque l'autre ne peut être objet de ma connaissance et ne peut être intériorisé, et que cependant il se révèle à moi par le visage, il ne peut que me dominer, invoquer l'ordre qu'on nomme « moral », il est essentiellement pour moi ce qui me sort de l'être en tant que je deviens sujet.²⁰ Levinas fait référence à Dostoïevski pour exprimer la radicalité de son propos : « nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres »²¹. On en vient alors à considérer le sujet comme « otage » de l'autre, comme celui qui dépend absolument de l'autre en tant qu'il en est responsable, en tant que son visage invoque sa responsabilité, sans qu'il y ait réciprocité de la responsabilité (« moi plus que les autres... »). C'est ce « plus que les autres » qui identifie alors le sujet, car c'est ce qui le définit même dans la distinction de sa responsabilité, et dans le fait que ce « moi » responsable est absolument non interchangeable, il gagne sa subjectivité et son unicité dans cet ordre implicite du visage et dans son irréductible responsabilité. « L'humanité de l'humain – la vraie vie – est absente. L'humanité dans l'être historique et objectif, la percée même du subjectif, du psychisme humain, dans son originelle vigilance ou dégrisement, c'est l'être qui se défait de sa condition d'être : le dés-inter-essement »²².

20 Remarque : « sujet » n'est pas à prendre ici au même sens que dans l'apparition du sujet dans l'hypostase : nous sommes passés du « sujet » métaphysique au « sujet » éthique, qui, tout en partageant le même sens, se réalisent différemment : le premier se réalise existentiellement dans la contraction de son identité, le second dans la responsabilité qui le relie à l'autre (cf. *Autrement qu'être*).

21 F. DOSTOÏEVSKI, *Les frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310, cité dans : *Éthique et infini*, « La responsabilité pour autrui », p. 95

22 *Ibid*, p. 96

3. L'Éthique.

Le « dés-inter-essement », sortie de l'intériorité de l'être, sera donc le critère fondamental de l'éthique chez Levinas, au sens où celle-ci répond par ce critère à ce qui motivait la recherche ontologique d'un « autrement qu'être » : sortir enfin de l'être qui enferme dans la totalité et réduit le moi au soi, se détourner autant de la matérialité de la solitude que de l'angoisse qui la caractérise, pour se tourner entièrement vers Autrui, lui qui seul devant moi me transcende dans la responsabilité que son visage dessine en mon être. Cependant, cette éthique n'est pas n'importe quelle option du « vivre avec », elle ne dépend pas d'une morale, d'une parole divine (du moins pas directement), elle n'est pas définie en des termes qui « commandent » : l'éthique se caractérise chez Levinas comme ce qui va donner un sens à l'existence humaine et à toute philosophie. L'éthique est *première*, et s'étend dans tout ce qui déborde la pensée même, en ce sens qu'elle est un « au-delà du possible », l'« autrement qu'être » recherché qui définit essentiellement l'homme. Nous verrons donc comment cette éthique se traduit comme une chose « déjà là », essentiellement présente et comment elle témoigne immédiatement d'un divin qui ne dépend plus de la religion, comment elle est donc déjà religion, au sens étymologique de « ce qui relie ».

a) De la responsabilité au témoignage : Dieu.

La relation éthique sera donc la relation qui fait « sortir » l'être de la solitude. Mais alors, dans « quoi » sort l'être ? Levinas répondra qu'il n'est jamais « sorti », mais qu'il « sort » en permanence ; la relation éthique est une relation à l'infini, avec l'infini : « Je dirai que le sujet qui dit « me voici ! » *témoigne* de l'infini »²³. Dans le visage apparaît l'infini, en ce sens que la responsabilité qu'il invoque est une responsabilité infinie, qui ne saurait être satisfaite, elle est totale, absolue et éternelle, il n'y a pas d'accomplissement du devoir ni de réponse décisive à ce dernier. Or, l'infini qui se manifeste dans cette responsabilité n'est pas identique au discours propre : il s'insinue dans le langage de la relation éthique en tant que le sujet témoigne de l'autre. « Être responsable », qu'est-ce, sinon témoigner de la présence de l'autre en face de moi ? L'éthique implique ainsi un témoignage, celui de l'infini, reconnu précédemment comme un débordement significatif de la pensée. L'infini n'est effectivement pas thématizable par la pensée, il n'est pas même l'objet d'une intentionnalité chez Levinas : il se caractérise essentiellement comme une révélation qui ne donne « rien »²⁴, il signifie en ce sens le « dieu invisible » qui n'est jamais perçu, jamais connu, jamais thématizable, c'est-à-dire absolument

²³ *Ibid.*, p. 103

²⁴ *Ibid.*

invisible. « De l'infini dont aucun thème, aucun présent n'est capable, témoigne donc le sujet ou l'Autre dans le Même, en tant que le Même est pour l'Autre »²⁵ : nous observons alors dans le débordement de l'infini dans la subjectivité qui s'affirme comme responsabilité pour autrui ce que Levinas appelle « l'inspiration », qui « atteste » Dieu dans le témoignage de l'autre. Dieu en tant qu'infini actif, et Dieu en tant que gloire : Dieu est ce qui dépasse tout présent, toute thématization possible et qui s'affirme ainsi au-delà du possible de la vie et de la mort, en tant que « gloire » donc (Levinas conceptualise la « gloire » de Dieu comme un dépassement de l'être par l'Être, autrement dit, comme ce qui déborde essentiellement tout parce qu'il est l'origine de l'être, celui qui est « plus » que l'être). Ce n'est pas alors une sortie effective que réalise le sujet dans la relation éthique, mais bien un « geste de sortie » : le commandement de l'infini dans le visage de l'autre est « décisivement approché »²⁶, il est rendu dans l'intériorité créée par le témoignage. « L'intériorité n'est pas par conséquent un lieu secret quelque part en moi. Elle est ce retournement ou l'éminemment extérieur, précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être contenu et par conséquent d'entrer dans un thème, infinie exception à l'essence me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'exerçant par la bouche de celui qu'il commande, l'infiniment extérieur se fait voix intérieure, mais voix témoignant de la fission du secret intérieur, faisant signe à autrui. Signe de cette donation même du signe. Voie tortueuse. Claudel a choisi pour épigraphe à son *Soulier de Satin* un proverbe portugais qui peut s'entendre dans le sens que je viens d'exposer : « Dieu écrit droit par des lignes tortueuses. » »²⁷. De la responsabilité à l'éthique, de l'infini à Dieu, l'autre nous accompagne hors de l'être, et se faisant, au fond de l'être même qui nous anime et accomplit notre humanité. Ainsi, la limite entre le thématizable philosophique et le révélé religieux s'efface progressivement.

b) Philosophie et prophétisme.

Effectivement, le témoignage défini par Levinas se rapproche fortement du prophétisme, qui s'inscrit dans le domaine du religieux. L'éthique se traduit donc en dernière instance comme une preuve de Dieu, dans le témoignage qui lui est rendu à chaque rencontre avec l'autre : il n'y a pas de différence réelle entre l'infini glorifié par la relation éthique et le Dieu qui commande à travers le visage. Levinas définit le prophétisme comme « un moment de la condition humaine elle-même »²⁸, il s'agit du moment précis où Dieu se révèle dans l'homme même, où le témoignage se fait révélation. Cependant, là où l'exigence éthique est illimitée, la prophétie se concrétise par une parole, un contenu,

25 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, p. 187 dans *Éthique et infini*, « La gloire du témoignage », p. 105

26 *Éthique et infini*, « La gloire du témoignage », p. 106

27 *Autrement qu'être*, p. 187 dans *Éthique et infini*, p. 107

28 *Éthique et infini*, « La dureté de la philosophie et les consolations de la religion », p. 111

qui rompt l'infini de l'éthique. Ainsi, la parole du prophète²⁹ donne naissance aux religions, qui sont l'incarnation des interprétations du dit éthique prophétisé. Ces religions, bien loin d'être la Loi éthique propre, sont ce que Levinas nomme des « consolations », qui rassurent et enrobent le dit éthique. Mais avant le dit, il y a toujours le dire, qui sera le véritable geste éthique, qui témoigne seul véritablement de l'humanité comme essentiellement éthique. L'éthique doit donc avoir un sens indépendamment du propos prophétique, sans quoi elle dépend d'une foi et d'un Dieu, ce que Levinas refuse : l'éthique « domine »³⁰ la Bible même, dit-il ; il n'y a pas d'origine religieuse à l'éthique, elle est avant tout. Pour Levinas, la confluence de plusieurs littératures de plusieurs époques contenue dans la Bible est le véritable miracle (par opposition à la croyance première d'un auteur unique) parce qu'elle témoigne de cette présence essentielle et universelle de l'éthique. Comme nous le voyons à présent, Levinas se pose aussi comme juif assumé : il prône derrière le sens de l'éthique la Bible comme le livre qui a réuni l'image de la sainteté en lui, et qui constitue le livre éthique par excellence (les religions sont ce qui découle de l'interprétation de ces textes). Mais plus encore, la littérature incarne aussi une partie de la sainteté exprimée dans la Bible, au sens où à travers elle aussi « parle – ou balbutie, ou se donne une contenance, ou lutte avec sa caricature – le visage humain »³¹. Nous remarquons donc que tout ce qui fait fondamentalement l'éthique se tient effectivement dans le visage, qui au-delà d'être une incarnation et une signifiante, est le sens même de l'éthique. Cependant, l'éthique ne semble se jouer qu'entre moi et l'autre, puisque nous parlons « du visage ». Qu'en est-il du tiers ? De la société où vit la socialité ? Du lieu de l'autre même ?

c) Société et justice.

L'ensemble défini par les hommes n'est pas un ensemble de genre ou d'espèce, c'est un ensemble de « face à face » : les relations entre les hommes forment leurs subjectivités, et ces relations sont les témoins de la transcendance de Dieu qui s'opère dans chaque relation éthique. Ainsi, l'ensemble des hommes est un ensemble défini par la socialité qui les unit. Mais on oublie trop vite que la relation à l'autre se réduit rarement à moi et un autre : il y a bien souvent le « tiers », celui qui rompt la relation éthique par sa présence. Il faut donc intégrer ce tiers éthiquement au sous-ensemble authentiquement éthique de la relation de moi à l'autre. L'éthique de la société sera alors la justice : les institutions et la politique doivent être soumises à l'éthique et permettre l'équilibre avec le tiers. La justice signifie l'éthique dans le domaine sociétal concret. De même c'est la justice qui doit permettre à soi-même de ne pas être en situation d'injustice face à l'autre (puisque je lui dois tout et suis soumis à son autorité, je ne peux en aucun cas le juger moi-même ou accomplir un geste qui me rendrait

29 Anecdote intéressante : Levinas pense au propos du prophète Amos : « Dieu a parlé : qui ne prophétiserait pas ? », insinuant que la prophétie serait le « fait fondamental de l'humanité de l'homme ». [*Éthique et infini*, p. 112]

30 *Ibid.*, p. 113

31 *Ibid.*, p. 115

personnellement justice), ou le cas échéant, de répondre à l'injustice. La réflexion sur le problème du tiers et de la justice doit avant tout aboutir à accomplir la création d' « un social rationnel » fondé sur les « exigences mêmes de l'intersubjectif »³² qui régissent les relations aux « autres » (dont le tiers). Or, la subjectivité qui se noue dans la responsabilité se caractérise par une intériorité qui est elle aussi insondable et insaisissable, autant que l'autre. Levinas appelle cette dimension du sujet le « secret » : l'insondable de tout individu constitue le secret essentiel à sa personne qui doit être préservé dans toute relation. Le secret est l'origine et le terme de la liberté qui permet l'éthique : aucune éthique ne peut authentiquement se réaliser là où les hommes se saisissent ouvertement (sans certes pouvoir se saisir ontologiquement), là où le secret ne protège plus la subjectivité et dévoile son intimité existentielle. En ce sens, le secret tient donc à la responsabilité d'autrui et constitue un « principe d'individuation absolue »³³. « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret, qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret »³⁴. Ce qui sera donc primordial à l'éthique se trouve encore être quelque chose de l'ordre du débordement : le secret est ce qui doit toujours se préserver d'être totalisé, il est imitation du mystère, il est ce qui se dérobe en permanence parce qu'une fois dévoilé, il est absorbé. Or, étant la condition première de la liberté, sa totalisation signifierait la mort certaine de l'humanité même définie dans l' « autrement qu'être » éthique.

32 *Ibid.*, p. 74

33 *Ibid.*, p. 75

34 *Ibid.*, p. 73 (extrait de *Totalité et infini*, p. 29)

Conclusion :

Éthique et infini nous a donc permis de saisir le sens primordial de l'éthique dans son articulation avec l'être même, avec sa condition d'existant et avec l'humanité qui se construit dans l'éthique. Effectivement, Levinas nous a menés depuis l'avènement de l'être, genèse de solitude dans l'hypostase et identification dans la matérialité de l'être, jusqu'à la gloire du témoignage signifié dans le dit éthique, dit éthique contenu dans un dire au-delà de soi qui perce l'être, pour l'autre, dans une invocation de Dieu transcendant, incarné dans l'infini qui s'affirme sur tout visage. Ainsi, c'est dans une considération métaphysique et ontologique de l'autre que Levinas trouve le sens de l'éthique, qui vient transparaître à chaque étape de la réflexion en s'affirmant toujours comme le signe même de l'humanité dans l'homme qui distingue l'être humain de tout autre étant. L'altérité qui permet l'éthique est l'altérité humaine : ce n'est ni la mort, ni la connaissance qui accompliront l'homme. Le salut est dans l'autre, dans la responsabilité que j'ai de lui : il ne doit y avoir qu'amour du prochain (sans que l'éros soit invoqué), tel serait l'accomplissement humain dans l'éthique de Levinas. Un lieu où tout être s'étend au-delà du possible de son être par l'autre et avec l'autre, un lieu de justice primordial où l'homme aura reconnu et accompli son humanité. Cependant, une ombre plane toujours : la mort. *Éthique et infini* se termine sur la considération du suicide : Levinas en vient à se demander si le fait d'être est légitime, si j'ai « le droit d'être »³⁵. « Je ne veux nullement enseigner que le suicide découle de l'amour du prochain et de la vie vraiment humaine. Je veux dire qu'une vie humaine ne peut rester vie satisfaite dans son égalité à l'être, vie de quiétude, qu'elle s'éveille à l'autre, c'est-à-dire est toujours à se dégriser, que l'être n'est jamais – contrairement à ce que disent tant de traditions rassurantes – sa propre raison d'être, que le fameux conatus essendi n'est pas la source de tout droit et de tout sens. » Le questionnement semble légitime : qu'est-ce qui nous assure le droit d'être ? Question déjà entendue au cours de l'histoire, elle n'est pas sans rappeler étrangement l'idéologie nazie qui a porté cette interrogation fatale sur la communauté juive. Derrière la volonté de rechercher un « sensé » qui ne serait pas dans la « synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassé par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être »³⁶ mais bien plutôt dans le sentiment éthique même de responsabilité, dans la justice et dans l'affirmation d'une individualité libre, il semble que Levinas recherche aussi la justification du Crime nazi, c'est-à-dire que dans la quête de l'humanité dans l'homme, hors de la connaissance et hors de la métaphysique traditionnelle, nous trouvons aussi l'inhumain dans la guerre et dans la société même qui doit signifier l'humanité. Aussi, la légitimité de l'être est la question inhumaine qui incarne peut-être un « débordement » de l'humanité, quelque chose qui, loin de se dérober, tente de s'affirmer

35 *Ibid.*, p. 120

36 *Totalité et infini*, p. II (préface à l'édition allemande)

à travers l'altérité létale qui provoque l'angoisse et détruit l'authenticité de la relation éthique dans son effet même. Le débordement de l'humanité, débordement essentiel de l'éthique, qui rend « dérisoire » la morale, sera la guerre, qui signifie au-delà du sabre et du canon le véritable et sérieux questionnement de la légitimité de l'être, de sa valeur, de sa raison³⁷.

37 *Totalité et infini*, préface.

Bibliographie :

- E. LEVINAS, *Éthique et infini*, 1982, Biblio essais, Le livre de poche, Fayard/France culture.
- E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, 1979, Quadrige / Presses Universitaires de France.
- E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 1961, Biblio essais, Le livre de poche, Kluwer Academic.
- E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Biblio essais, Le livre de poche, Kluwer Academic.
- E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949
- M. HEIDEGGER, *Être et temps* (1927), traduction française: Paris, Gallimard, 1986.

i Matérialité : La solitude constitue un enchaînement à soi que Levinas nomme « matérialité » : il s'agit de la captivité de son identité, le « moi » est enchaîné au « soi », il est matérialisé par le temps de l'hypostase qui identifie le moi. L'étant propre se matérialise par l'identification et s'emprisonne dans ce présent de l'exister dans son identité. Cette solitude est un « être dans le temps », une absence de temps « pour l'être », une stagnation dans le présent de l'hypostase, puisqu'il n'y a pas encore d'avenir. En cela, la matérialité de la solitude est le « définitif » de l'hypostase, elle fixe l'étant dans le temps, par son identité figée. Aussi, cette matérialisation du moi lui donne sa liberté : le moi, pleinement présent dans son enchaînement au soi, devient une entité libre, capable d'être au sens matériel et concret. Or cette liberté « matérielle » se définit comme un emprisonnement au soi, à la matière de ce qui est. La matérialité de l'être offre donc la première dimension concrète de la solitude vécue : elle confronte le « je » identifié à son être affirmé (hypostasié), et le « réalise » par cette identification complète. Cependant cet enchaînement qui caractérise la liberté du « moi » doit lui aussi être brisé pour affirmer un moi détaché du soi, un moi qui maîtrise sa matérialité. Or, la matérialité de l'étant le confronte uniquement à la matérialité de l'être. La seule sortie possible sera donc dans le souci de la matérialité commune, concrète, celle du quotidien : il s'agit pour Levinas, de la première abnégation, la première morale. La matérialité témoignant de la liberté de l'étant, le souci matériel en devient l'événement premier qui permet l'accomplissement de la solitude par la vie quotidienne. Cette abnégation n'est pas à prendre légèrement, elle constitue pour Levinas la première « tentative infiniment grave de répondre à son malheur profond ». Il s'agit, au sens propre du terme, d'une première quête de salut et d'accomplissement, celui de l'être matérialisé.[cf. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, « Solitude et matérialité », p. 36 à 38]

ii Nourritures terrestres : La sortie de la matérialité de l'être constitue une première abnégation, un divertissement premier qui se réalise dans la relation aux nourritures terrestres. La première abnégation consiste à se détourner de son être pour se concentrer sur ce qui est « nécessaire pour être ». Cette nouvelle attention doit affirmer la matérialité pour en sortir, son but est donc extatique : il s'agit de « sortir de ». Ainsi, si la santé est la première préoccupation de l'étant matérialisé, son activité même sera la quête de la jouissance, qui est à la fois « manière d'être » et « sensation ». La dimension ontologique de la jouissance lui accorde une faculté extatique, tandis que sa dimension sensuelle le préserve dans le lieu de la matérialité de l'être. En effet, l'être qui jouit sort par la sensation même de son être encerclé par l'hypostase. Pour Levinas, la jouissance est à la fois « lumière » et « connaissance » : dans la distance avec l'objet, elle est lumière, au sens où elle révèle l'objet à soi, et dans l'« absorption » de l'objet, elle est connaissance ; cependant, cette notion d'« absorption » est limitée par l'objet même, qui est déjà extérieur à soi. C'est pourquoi l'extase de la jouissance est une illusion. Mais avant tout, elle est divertissement : Levinas la définit comme première morale parce qu'elle est le premier oubli de soi, le premier détournement de la solitude essentielle de l'être dans la matérialité. « Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. ». Les nourritures terrestres sont donc la première consistance de notre existence dans le monde. elles ne sont pas anodines ou malsaines, au contraire, elles sont primordiales parce que nécessaires à toute jouissance (et avant tout à la vie même), et saines et morales parce que propices au salut et à un accomplissement réel. Mais bien avant ce salut qui se dessine apparaît la souffrance, grand obstacle de la jouissance. Effectivement, c'est aussi dans la vie quotidienne que nous sommes susceptibles de rencontrer ce qui nous fait le plus grand mal, et ce qui nous enferme plus encore dans notre existence contractée. Comme nous l'avons remarqué plus tôt, la jouissance est limitée par l'objet. Elle ne peut en aucun cas réaliser pleinement l'extase : ses natures de lumière et de connaissance ont pour propriété commune d'être des appropriations des choses. Ainsi, on ne sort jamais vraiment de soi par la jouissance, et qui plus est, on se retrouve confronté à notre solitude, puisque dans l'intériorisation qui caractérise la jouissance, nous avons reporté l'objet en nous. Levinas parlera de « transcendance dans l'immanence » : la conscience et la raison totalisent, ils enferment encore un peu plus. C'est donc sa faculté d'être un premier oubli de soi qui rend la jouissance morale. On peut donc en conclure que son obstacle premier sera une forme de mémoire. Mais cette mémoire, qui ne peut pas être la réminiscence ou l'expérience qui caractérisent la lumière et la connaissance, doit être bien évidemment une mémoire de soi, pour s'opposer à la jouissance. L'obstacle définitif de la première abnégation sera ce qui ramènera le sujet à lui-même, ce sera donc un retour à soi, une réminiscence de soi-même dans le moi éprouvé. Or, qu'est-ce qui renvoie toujours à soi sinon la

souffrance ? « La solitude de l'existant se réduit en dernier lieu à la peine et la douleur. » [cf. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, II, p. 39 à 50]