

Emmanuel Levinas – L'infini en l'Autre

Introduction

Il y a quelque chose de très intrigant, c'est qu'on puisse penser des choses, des idées qui n'ont rien à voir avec la sensibilité, qui nous dépasse totalement par rapport à ce que nous sommes – des êtres finis – et donc, d'où viennent ces idées ?

Socrate estimait qu'on ne pouvait pas mettre au jour une pensée qui ne se fut déjà trouvée dans l'esprit de celui qui la formule. Aucune idée, dans ce sens ne nous déborderait. Soit, nous y reviendrons.

Descartes, quant à lui, supposait que Dieu mettait en notre esprit ces idées d'infini, d'âme, de parfait de Dieu. Cette hypothèse, si elle a le mérite pour Descartes de prouver l'existence de Dieu, suppose cependant cette existence et ne peut rendre compte, hors Dieu, de cette intuition du dépassement.

On en arrive ainsi à Levinas et son ouvrage Totalité et infini : un essai sur l'extériorité paru en 1961. Il va s'efforcer de comprendre comment on peut faire l'expérience de l'idée d'infini dans le monde, hic et nunc, et les conséquences que cette expérience entraîne sur ma relation à l'autre.

Je ne vais pas vous présenter l'intégralité du texte de Levinas Totalité et infini, ce travail mériterait plusieurs années et une thèse complète. Je voudrais vous présenter un mouvement, un retournement ; celui qui part de l'ontologie, comprise comme statique, enfermée sur elle-même, vers une métaphysique qui est nomade, dynamique, une aspiration vers... vers quoi, c'est la question. L'Autre compris par Levinas est à la fois l'autre que je croise au coin de la rue et infiniment plus que lui. Etre aspirer vers l'infini de l'absolument Autre à partir de l'autre quotidien, c'est le mouvement qui nous intéressera.

Partons de Levinas lui-même.

Il est des philosophes dont on ne peut saisir pleinement la philosophie qu'en connaissant l'homme, l'individu, derrière la pensée – on peut d'ailleurs se demander si une seule philosophie peut être étanche à la vie du philosophe, ce qui est un autre problème -. C'est particulièrement marquant avec Levinas chez qui la dissociation entre sa foi et sa pensée semble impossible.

Il est né à Kaunas en Lituanie en 1905 (1906 selon le calendrier grégorien). Il parle alors russe et hébreu. La première guerre mondiale pousse la famille à fuir en Ukraine où Levinas suit l'éducation classique russe (Pouchkine, Dostoïevski, Tolstoï) avant de venir en France en 1923 pour suivre des études de philosophie. Il devient également l'élève de Husserl et Heidegger à Freiburg im Breisgau où il découvre la phénoménologie. Pendant la seconde guerre mondiale, il est fait prisonnier et reste captif 5 ans près d'Hanovre dans un camp ordinaire de prisonniers de guerre. Sa famille restée en Lituanie est par contre entièrement massacrée par les nazis. Dès son retour en France, il partage son temps entre philosophie et étude du Talmud. Il décède à Paris en 1995.

L'antisémitisme dont il a été témoin et victime a profondément marqué la pensée de Levinas, qu'il comprend comme haine de l'autre. Il oriente alors sa pensée vers une philosophie de l'Autre, Autre compris cette fois, à la fois comme éthique et comme transcendance.

Le rapport à Dieu évolue également. Il ne s'agit plus de se penser comme un multiple à partir de l'Un, qui constitue donc toujours une totalité, il s'agit d'être interpellé par la distance infinie de l'Autre dans une pensée ou un désir qui ne peut être pensé ou assouvi.

Note sur la langue de Levinas qui, navigant entre quatre langues, enrichit le sens des mots, rendant sa pensée, sans doute plus fine, mais aussi plus délicate à saisir.

Première partie – L'ontologie du Même, la Totalité.

La question du Même, de l'Un s'articule initialement autour de la question de la connaissance, notamment du monde sensible. La Grèce antique, considère en effet que, pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait permanence de ce sur quoi la connaissance doit porter, de l'objet de la connaissance, ce que le monde sensible ne propose pas. Au contraire, il est marqué par l'impermanence et le devenir, une fuite des choses dans le temps. (Intro du Timée, p13/14, Luc Brisson, spécialiste de Platon)

Platon propose ainsi, dans le Sophiste ainsi que dans le Timée, 5 genres qui formalisent le Réel, qui sont à l'origine du discours, l'être, le repos, le mouvement et, pour ce qui nous intéresse le Même et l'Autre. (Timée, p124) et surtout Sophiste 254d et suivants.

La difficulté de penser le même est que quelque chose ne peut être que « le même que », c'est-à-dire relatif à ce qui n'est pas lui, relatif à l'autre. Mais alors, le même se définit par autre que lui et se lie au semblable, non au même. Il faudrait que le même soit le même que lui-même, ce qui n'a aucun sens. A moins de comprendre ce même comme la participation au même être, ce qui revient à clore le même sur lui-même et à rabattre donc l'autre sur le même.

Lévinas condamne alors en ces termes la philosophie occidentale, l'accusant de ne pas s'ouvrir à une compréhension sincère de la métaphysique :

« La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même... » (TI p33/34) Si la recherche du sens, tant en direction qu'en signification, se résorbe dans un même complet, enclos sur lui-même, où chaque chemin mène à lui-même, c'est le sens lui-même qui disparaît. La connaissance reste asservie à l'idée de totalité au lieu de s'ouvrir à l'idée d'infini. En effet, si on pense l'autre en relation, par rapport au même, on reconstitue la totalité, l'autre n'existe pas indépendamment, pour lui-même. Le défi de Levinas est de comprendre le mouvement vers l'autre, l'infini, dans le monde – et non simplement dans la pensée comme a pu le faire Descartes - par autrui qui se dérobe à la totalisation, d'où l'éthique de sa philosophie.

Tout commence par le moi.

« Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.

Le moi est identique jusque dans ses altérations. » (TI, p 25)

La structure fondamentale du moi dans son rapport au monde est l'appropriation. Les objets que nous contemplons, que nous utilisons, sont autres, extérieurs à moi, mais pourtant identiques à moi dans la mesure où je les pense, me les représente, que je les contemple ou que je les utilise. Ainsi, Je rapporte à moi ce qui est autre. L'hétérogène se résout finalement dans une identité, s'embrasse et se com-prend. Ce qui est apparemment autre, je le fais Même. Même dans l'apparente étrangeté de se découvrir autre dans sa pensée, comme une distance ou une fracture du moi qui se contemple lui-même, il n'y a pas de radicale altérité.

Le moi se constitue ainsi en étant « chez moi ». L'étrangeté, voire l'hostilité du monde, n'est pas facteur d'altération du moi, n'est pas motif d'ouverture à l'autre, au contraire, le moi séjourne dans cet apparemment autre comme « chez soi ».

« La manière du Moi contre « l'autre » du monde, consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi. » (TI, p26)

Ceci ne signifie pas que nous sommes partout chez nous ; cela signifie que dans ce lieu que j'habite, la terre et tout ce qu'elle contient, je peux tout.

En pensant sur le mode du Même, le multiple émane de l'Un et participe de l'Un, fondant ainsi une totalité. Cette totalité ontologique, selon Levinas, est sédentaire. C'est le chez soi duquel on ne sort pas, et dans lequel l'action est possible puisque tout se présente comme possiblement possédé par moi. Au sein de cette totalité, dans cet égoïsme du Même, la transcendance se trouve compromise. L'Autre n'est pas simplement l'envers de ce Même que je com-prends, auquel cas, l'autre constituerait une modalité du Même comme opposition et participerait donc de la totalité, l'Autre est le désir de l'absolument autre.

Cette totalité du même, du moi avec l'apparemment autre s'effectue avant tout par le corps. C'est le corps qui peut tout par le travail, qui possède, qui rend même, identique à moi ce dont j'ai besoin pour vivre. Manger n'est-ce pas faire moi quelque chose d'autre ? Le corps est effectivement ce que je possède, ce dans quoi je suis, mais il est aussi ce grâce à quoi je me tiens sur/dans ce qui n'est pas moi. On peut alors penser que le corps est comme un étranger, un lieu où l'autre émerge, mais en fait, il est lieu de possession et d'appropriation de l'autre. Il n'est pas une dépendance, mais au contraire, « il fait le bonheur de celui qui en jouit » (TI, p177) Ce qui me permet de survivre, de subsister comme dit Levinas, intéresse mon existence et donne du plaisir au corps. (TI, p177)

Pour conclure cette partie, le même, dans le langage de Levinas, c'est le savoir théorique, l'objectivité, l'appropriation et l'assimilation, parfois violente, une philosophie du système, l'ontologie. L'identité est au cœur de l'ontologie. Pour en sortir, la séparation du même et de l'autre est une nécessité.

Seconde partie – De l'altérité à l'absolument autre ou « tout Autre »

Habituellement, on comprend autrui comme celui qui, non seulement m'est familier, mais qui, par ses différences me demande d'agir. Il est celui que je dois surmonter, connaître, aimer. Autrui se présente facilement à notre esprit « comme si son existence était une gêne » (TI, p89). Cette gêne vient de son altérité qui apparaît comme un obstacle que je dois surmonter pour, enfin, me l'approprier et d'étranger en faire un proche ou un ami. Même si cette relation avec autrui repose sur l'amour, on ne peut écarter une certaine violence dans cette conception. Que signifie aimer sinon faire miens les désirs de l'autre ? ses penchants ? ses qualités et défauts ? Cette appropriation ne signifie pas que l'on possède l'être aimé comme un objet dont on peut disposer, mais signifie que je veux reconnaître l'autre et me reconnaître en l'autre, et d'étranger, en faire un ami, plus si affinité..., il s'agit de le com-prendre.

Levinas se pose en faux face à cette conception de l'amour, de l'Eros qui dévore l'objet de sa faim. Ses pages sur la caresse, poétiques et obscures, proposent un entre-deux, ni tout à fait celui de l'objet caressé, ni celui de la transcendance de l'autre. « La caresse, dit-il (TI, p287) consiste à ne se saisir de rien ». Elle « ne vise ni une personne, ni une chose ». Au-delà de la totalité du monde, elle cherche « ce qui n'est pas encore ». Elle anticipe la transcendance de l'Autre en se logeant dans son absence. « La nuit de l'érotique » comme il la nomme initie le mouvement vers le tout autre.

On a parfois parlé de la philosophie de Levinas comme d'une philosophie de la caresse. Il est vrai que ce sont des pages étonnantes dans un ouvrage consacré à l'éthique et la métaphysique. Disons que la caresse et l'Eros en général a une place d'intermédiaire, à la manière de Platon dans le Banquet, comme un geste inaugural qui fait signe vers l'infini.

Au-delà du corps, Levinas trouve dans l'espace intersubjectif une émergence du tout autre, dépassant la totalité par l'asymétrie de cet espace. L'idée de symétrie suppose une réciprocité complète, ce qui n'est jamais le cas dans la relation à l'autre. Il ne s'agit pas d'une asymétrie de caractère ou de pouvoir, mais d'exigence. Je peux exiger de moi le sacrifice ultime pour l'autre (un enfant, une personne en danger), mais je ne peux en aucun cas exiger de l'autre qu'il se sacrifie pour moi. (TI, p46) Cette asymétrie est bien un constat de la relation intersubjective et non de la relation sociale. « Dans le réciprocité des rapports, caractéristique de la civilisation, l'asymétrie de la relation intersubjective s'oublie. La réciprocité de la civilisation – le règne des fins où chacun est à la fois fin et moyen, personne et personnel – est un nivellement de l'idée de fraternité. » La dimension sociale implique le tiers qui compte. L'Autre n'est autrui que quand il est face à moi, en face à face.

C'est précisément par le visage que Levinas trouve le mouvement métaphysique vers le Tout Autre. Le visage, compris communément, se compose de deux yeux, un nez, une bouche. Il permet de reconnaître qui me fait face. Il est ce que je peux fixer dans un dessin ou une image. On peut penser une phénoménologie du visage comme ce qui m'apparaît. On peut en parler comme d'une perception initiale permettant de connaître l'identité de celui à qui il appartient. Levinas réfute ces approches. (EI, p79) Pour lui, il y a une épiphanie du visage. Qu'est-ce à dire ? (TI, p43) Le visage a certes un aspect sensible, limité par ses contours, mais « le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance. » Il est le lieu de l'expression qui, antérieure au langage qui est un signe objectif, parfois objectivant, conditionne le langage. Je dois répondre à ce visage et ainsi répondre de lui. Ce qui est finalement le visage est justement ce qui ne s'y réduit pas. Pourquoi ? Avant tout parce que le visage est nu. Plus que toute autre partie du corps, le visage est exposé, trahissant notre vulnérabilité, notre faiblesse. Les sourires, les sourcils froncés, les « mines » ne sont finalement que des « poses » cherchant à masquer notre dénuement. (TI, p221) Le face à face dépasse le contexte social dans lequel se tient la rencontre et marque l'absolue séparation de moi et de l'autre.

Si je ne peux rien, je lui dois tout. Trois personnages reviennent souvent sous la plume de Levinas. L'étranger, la veuve et l'orphelin. Ces trois personnages sont les figures de la pauvreté, de l'abandon, de la solitude. Il ne s'agit pas d'un respect ou d'une compassion un peu gênée ; il s'agit de la condition fondamentale de l'autre exigeant la relation éthique qui, en même temps permet toute violence et l'interdit absolument. Parlant d'autrui, Levinas dit dans de l'existence à l'existant « il est le faible alors que je suis le fort ; il est le pauvre, il est la veuve et l'orphelin. »

Par le visage, autrui est le Tout Autre.

Troisième partie – La métaphysique vers l'Autre, l'idée d'infini

Cette idée de trouver en autrui l'idée d'infini, du Tout Autre, Levinas l'entrevoit déjà dans les camps hitlériens. L'anecdote qu'il raconte dans son texte « nom d'un chien ou le droit naturel » en témoigne.

Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, en Allemagne nazie. [...] L'uniforme français nous protégeait encore contre la violence hitlérienne. Mais les autres hommes, dits libres, qui nous croisaient ou qui nous donnaient du travail ou des ordres ou même un sourire — et les enfants et les femmes qui passaient et qui, parfois, levaient les yeux sur nous — nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Mais nous n'étions plus au monde. [...]

Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité — pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé — un chien errant entre dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui — c'était incontestable — nous fûmes des hommes.

Cette anecdote, aussi terrible que sympathique, montre au moins deux choses. D'abord que les nazis cherchaient deux choses contradictoires dans les camps. En même temps reléguer l'autre au rang de bête, d'objet non raisonnable, à peine sensible, et en même temps à ce que ces hommes assistent à leur propre déchéance, c'est-à-dire restent des sujets. Incidemment, c'était reconnaître leur humanité. Autrui déborde toute tentative d'objectivation.

L'arrivée du chien, que Levinas appelle le dernier kantien, montre que cette humanité se reconnaît d'emblée et interdit en un sens de traiter autrui comme un moyen. Le moyen, c'est le monde de l'objet, de la possession. La relation à l'autre est éthique, non instrumentale et par éthique, il faut entendre une compréhension de l'infini.

Mais c'est bien dans sa considération du visage que Levinas entend l'idée d'infini. Autrui, par l'épiphanie de son visage me dépasse infiniment en ceci qu'il met en cause mon pouvoir de pouvoir, il échappe à toute prise possible. On comprend alors mieux l'idée de séparation supposé par l'idée d'infini. La séparation du moi serait la découverte d'un hors de chez soi ou hors de soi. La sédentarité ontologique laisse la place au nomadisme métaphysique. Coupé du même, le moi peut s'ouvrir à la transcendance et à l'absolument autre. La séparation n'est cependant pas une

opposition, sinon, elle se résorberait dans « un regard synoptique qui les embrasse », recréant une totalité. La séparation du moi, du même, est radicale.

Cet autre peut-il se résumer à Dieu ? La philosophie de Levinas est-elle une mystique qui ne dit pas son nom ? Oui et non. Il est évident que l'absolument autre, le mouvement transcendant de la métaphysique, du désir métaphysique emprunte beaucoup à la relation à un Dieu non personnel – ce n'est pas le grand-père sur son nuage -, mais la relation privilégiée vers l'Autre, vers l'absolu est une relation athée. (TI, p75)

Conclusion

L'Autre métaphysique n'a rien à voir avec l'autre quotidien. Il est radicalement l'Autre. Dans une dynamique du désir, l'autre quotidien n'est que la marque de l'incomplétude, un manque d'être, une « nostalgie » qui se résout et parfois se satisfait dans un autre-que-moi que je peux posséder, que je peux résorber dans mon identité. Cet autre quotidien, je le désire pour en faire le même. Le désir de cet Autre métaphysique est celui de l'absolument autre, sans retour ou absorption ontologique (ainsi, il ne peut se satisfaire). Le désir métaphysique est pur en ceci qu'il n'anticipe pas le désiré, ne réduit pas la distance entre le désirant et le désiré mais au contraire se fortifie dans cet éloignement qui laisse le désiré dans une altérité absolue. « La métaphysique désire l'Autre par-delà les satisfactions ». Ainsi, le mouvement métaphysique est transcendant puisqu'il ne s'agit pas d'accoupler l'un à l'autre, de compléter l'un par l'autre. Aucune totalité ne se constitue dans ce mouvement. La séparation entre le Même et l'Autre est radicale.

Le Même est égoïste dans sa relation au monde. Il se constitue par lui en se l'appropriant, en l'habitant, en le com-prenant. Le moi se constitue en étant chez moi. Ainsi, le moi, le même ne se pose pas dans une opposition à l'absolument autre puisqu'il ne peut ni se le représenter, ni l'habiter.

Comment alors y a-t-il relation du même à l'autre ? C'est la relation métaphysique dans laquelle l'Autre est reconnu comme Autre, une relation dans laquelle l'altérité n'est pas simplement l'envers de l'identité. « L'absolument Autre, c'est autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis « tu » ou « nous » n'est pas un pluriel de « je ». » (TI, p28)