



HAL
open science

L'altérité dans la pensée de Levinas

Jean-Francois Lavigne

► **To cite this version:**

Jean-Francois Lavigne. L'altérité dans la pensée de Levinas. *Aletheia. Revista de la Maestria en Historia y Memoria de la FaHCE*, 2022, L'altérité, 60, pp.79-92. <hal-04988848>

HAL Id: hal-04988848

<https://hal.science/hal-04988848v1>

Submitted on 13 Mar 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

ALETHEIA

Revue de formation philosophique, théologique & spirituelle



L'altérité

École Saint-Jean
n°60 - Juin 2022

L'altérité dans la pensée de Levinas

JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE

COMPRENDRE UNE PHILOSOPHIE, C'EST SAISIR LA NÉCESSITÉ de chacune des propositions dans lesquelles elle s'exprime. Pour comprendre Levinas et sa conception de l'altérité, il faut donc nécessairement rappeler les acquis fondamentaux du contexte philosophique dans lequel s'est formée sa problématique. Faute d'entendre ses affirmations à partir de ce contexte – la phénoménologie allemande de la première moitié du XX^e siècle – on risque de percevoir la perspective originale et les thèses singulière de Levinas comme des propositions obscures ou arbitraires.

La phénoménologie à partir de laquelle pense Levinas – et dont il a été le premier introducteur en France – c'est essentiellement Husserl, et son idéalisme transcendantal ; et l'ontologie de la finitude de Heidegger, telle qu'elle s'est exposée de *Être et Temps* jusqu'aux années de la guerre.

De Husserl, ce qui est déterminant pour Levinas c'est l'intentionnalité – le fait que le monde tout entier et sa réalité ne nous apparaissent, dans leur évidence, que parce que la conscience, qui est nécessairement vécue *en première personne*, conscience d'un « Je » pur, est animée par un flux de *vécus intentionnels*. Un vécu intentionnel est l'acte de conscience par lequel je suis immédiatement en relation avec un objet, ouvert à autre chose que moi-même, à cela même qui se donne présentement à ma pensée, comme l'objet immédiat de ma visée consciente. Et la seconde découverte fondamentale de Husserl qui rend possible la pensée de Levinas, c'est que cet objet immédiat de la conscience, l'objet intentionnel ou « corrélat intentionnel », est constitué au sein même du flux de la vie intentionnelle subjective, comme le point de convergence d'une synthèse des multiples actes, effectifs et possibles, qui se rapportent à ce même objet. L'analyse minutieuse de ce processus de constitution subjective des objets connus et connaissables conduit à voir que la réalité effective du monde en totalité est originellement portée dans l'être par la vie subjective de la conscience, par l'activité de l'*ego*. À cela il faut ajouter ce complément capital que Husserl analysa très tôt la structure du flux de cette vie subjective elle-même, comme structure de la conscience de temps, c'est-à-dire structure de la temporalité elle-même comme processus fluent. Et cette analyse

transcendantale de la temporalité aboutissait à mettre en évidence le phénomène plus originaire, comme origine de toute phénoménalité : l'impression originaire, c'est-à-dire le « présent vivant » dans lequel jaillit originairement chaque nouveau maintenant de conscience.

De l'auteur de *Être et temps*, Levinas a surtout retenu que cette vie subjective originaire, où s'engendre la relation première au monde et aux choses, n'est pas la condition de possibilité d'une connaissance – comme le suggéraient encore la terminologie de Husserl et sa problématique première – mais l'événement radical de l'inscription de chacun dans l'être – entendu à la fois comme être du monde et être de soi-même, ou du sujet. Cet être tout à fait premier, à partir duquel seulement peuvent se poser, à titre dérivé, les problèmes classiques de la possibilité de la connaissance, Heidegger le nomme *existence*. De cette existence de l'existant que je suis originairement, dans mon être quotidien, bien avant d'être sujet d'une perception ou d'un savoir, il montrait qu'elle est *finie*. La finitude de l'existence – ou du « *Dasein* », l'être-le-là – se montre selon Heidegger de trois manières : dans le fait que je suis « jeté » dans l'être (*Geworfenheit*) : originellement coupé de mon origine, et sans être pour rien dans le fait brut de mon exister ; dans le fait que ce « jet » originaire me jette « toujours en avant » de moi-même, vers la mort, et qu'ainsi chaque moment de mon exister actuel s'accomplit sous l'horizon de la mort comme possibilité de l'impossibilité ; et enfin, dans le fait que tout mon exister a pour unique horizon *le monde*, comme champ de mes possibilités pratiques quotidiennes. Cette ontologie de l'existence finie est traversée par une thèse, implicite mais claire : l'être, qu'a prétendu déterminer et interpréter la tradition métaphysique occidentale, ne prend sens qu'à partir de *la temporalité*, c'est-à-dire à partir du rapport de l'existant subjectif que je suis à sa propre possibilité à venir, sous l'horizon de la mort constamment anticipée.

De cette vision de la condition ontologique du *Dasein* (que chacun de nous est lui-même, intimement et en première personne), se dégageait pour le jeune Levinas l'idée que l'être, ainsi coextensif à la phénoménalité – à l'ensemble de l'apparaissant –, est une totalité close, fermée sur elle-même et sans dehors, puisque tout ce qui est (ou *prétend* être) ne tient cet être que des possibles que projette devant lui le *Dasein* fini. Bref, de même que l'idéalisme transcendantal de Husserl, l'ontologie du premier Heidegger enfermait la subjectivité vivante dans la clôture d'une *immanence* définitive, car radicale.

Or, pour Levinas, cette conception de l'être comme reconduction perpétuelle, dans l'ajournement répété du temps, de l'identité du Même, de l'identité de soi-même comme unique fin de toute pratique et de toute

activité, c'est *le contraire de la métaphysique*. Contre cette pseudo-métaphysique de la finitude mortelle sans dépassement, la pensée de Levinas veut réouvrir la possibilité d'une métaphysique de l'outrepassement de cette finitude : d'une *métaphysique de la transcendance*.

*

C'est pourquoi le maître-ouvrage qu'est *Totalité et Infini* s'ouvre sur le rappel de l'impossibilité où nous sommes de nous accommoder de cette condition finie, en raison du *désir métaphysique* qui nous habite, en dépit même de la finitude de l'être temporel.

« La vraie vie est absente ». Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'« ailleurs », et l'« autrement », et l'« autre ». ¹

C'est la donnée irrécusable dont il nous faut partir : chacun de nous *se sent à l'étroit dans le temps*. L'expérience et le constat de la finitude de l'être, et de *notre* être, implique immédiatement la postulation de la possibilité de son dépassement : la possibilité d'une *extériorité radicale* par rapport à la clôture de chaque conscience monadique sur elle-même. Or, une extériorité qui transcende *radicalement* la clôture du monde fini que chacun porte avec soi implique une altérité absolue, c'est-à-dire entièrement *indépendante de toute relation* avec la conscience subjective. Cet absolument autre ne peut donc se présenter sous la figure de l'objet, ni de l'aliment consommable : ce ne peut être ni un objet de connaissance (et d'abord de perception sensible) ni un outil pratique ni un élément de la nature. C'est pourquoi : « Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers *l'absolument autre* ². »

L'altérité que cherche à appréhender Levinas, c'est donc une *altérité d'au-delà du monde*, et d'au-delà de la portée de mon intentionnalité, de mon projet d'existence et de toute anticipation (perceptive ou affective) ayant son principe dans le sujet. Seul ce qui advient *sans aucune relation de dépendance à l'égard de la conscience subjective* peut sauver la subjectivité de la finitude de son être et de son activité.

Si une telle altérité absolue doit être possible, doit pouvoir se présenter dans l'expérience, il faut donc qu'elle soit *irréversible*. C'est-à-dire, qu'elle ne puisse pas s'inverser en point de vue d'un « Je », et devenir ainsi

¹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. « Phaenomenologica », n° 8, 1961, p. 3.

² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, *ibidem*.

une simple position relative dans la réciprocité du Je et du Tu. Aussi Levinas écrit-il :

L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'entrée dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. *Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi.*³

*

Commençons donc par considérer la situation ontologique du *Moi*. Dans l'un de ses tout premiers essais de philosophie personnelle, *Le temps et l'autre* (1946/47), Levinas caractérise cette situation ontologique comme « hypostase ». Ce mot (dont la transposition latine est, significativement, « *substantia* », « substance ») indique que ce que désigne le pronom « Je » est *l'existant originnaire*, c'est-à-dire l'étant qui apparaît prioritairement au sein de l'être indifférencié, comme le pôle d'identité originel. L'être du Je est donc *solitude* ; et solitude radicale, parce que cette solitude n'est pas une circonstance ni une condition passagère, mais *le mode même* de notre être. Chacun est seul à être *soi* ; je suis au monde le seul à être « *Moi* » ; l'ipséité est l'insertion absolument privée, absolument unique, dans un être qui n'appartient qu'à moi, qu'à *ce* Soi singulier-ci, cet unique que « *je* » suis. Du point de vue de l'être ainsi radicalement singulier, je suis *le seul existant*, je suis donc *absolument et radicalement seul* au milieu de la totalité de l'étant indifférencié.

La question devient alors : qu'est-ce qui peut amener le Moi, originellement solitaire et donc unique, à faire l'expérience d'une extériorité ? Quelle expérience concrète, réelle – non pas abstraite ni formelle – amène nécessairement chacun au constat d'un au-delà de son être ?

À cette question, Levinas répond par une formule extrêmement dense dans sa brièveté, qu'il nous faut pénétrer maintenant :

(...) seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible. Relation avec l'autre qui ne sera jamais le fait de saisir une possibilité. Il faudrait la caractériser en des termes qui tranchent sur les relations qui décrivent la lumière.⁴

³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit. p. 6.

⁴ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 1983, p. 64.

Exister concrètement, pour le Moi solitaire, c'est assurer au jour le jour la conservation de son être, c'est le *travail*. Au milieu du système global des possibilités pratiques qui constituent le *monde* et qui apparaissent dans la *lumière* de l'intentionnalité (perception, finalité technique, intelligence pratique), l'existant que je suis dans la solitude doit *peiner*. Le travail inclut, et conduit à, la *souffrance*. Or, la souffrance, par elle-même, croît. Et, dans l'intensification graduelle de la souffrance pointe le pressentiment de ma fragilité, l'épuisement virtuel de toute mes forces, la possibilité de *n'en plus pouvoir* : et à travers elle la proximité de ma mort. Selon Levinas, c'est par cette « crispation de la solitude par la souffrance » et la « relation avec la mort » ainsi entrevue, que *devient possible* la relation avec l'autre. Il faut entendre cela comme la relation avec l'Autre en général – dans son indétermination première : le Moi débordé, à bout de forces au point de n'en plus pouvoir, de perdre tout pouvoir, découvre la dimension de l'au-delà de son propre pouvoir : au-delà de tout ce qui peut s'envisager intentionnellement ou se projeter pratiquement comme *mon* possible, s'annonce une puissance transcendante, radicalement inconnue et inconnaissable.

Se reconnaître mortel par l'expérience de la souffrance, c'est se savoir guetté à tout instant par un événement inassimilable, incompréhensible et inintégrable à l'existence comme projet : l'impossibilité même de tout projet. Levinas écrit :

(...) Cette fin de maîtrise indique que nous avons assumé l'exister de telle manière qu'il peut nous arriver un événement que nous n'assumons plus, pas même de la façon dont, toujours submergé par le monde empirique, nous l'assumons par la vision. Un événement nous arrive sans que nous ayons absolument rien « *a priori* », sans que nous puissions avoir le moindre projet, (...). La mort, c'est l'impossibilité d'avoir un projet.⁵

À partir de cette figure éminente d'altérité que représente la survenue de *ma* mort, telle qu'elle est impliquée dans mon exister concret lui-même, Levinas peut dégager deux caractères essentiels de cette altérité absolue qui fait l'objet de notre désir métaphysique :

1° L'Autre qui s'annonce ainsi – la majuscule indique ici la généralité – ne possède pas l'existence du Je, ce n'est pas un sujet, pas un autre « Moi ». La pensée de Levinas invite à comprendre l'altérité d'autrui *à partir de l'altérité absolue, et non l'inverse*. L'altérité d'autrui, de celui que Husserl concevait comme « *alter ego* », n'est pas le modèle de l'altérité pure ou en général ; elle n'en n'est qu'une forme particulière, dans laquelle il faut d'abord pouvoir reconnaître les caractères de l'altérité

⁵ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit. p. 62.

absolue. C'est à cette seule condition que nous serons en mesure d'approcher autrui comme phénomène de la *transcendance*.

2° La relation avec l'autre en tant que tel, dans cette altérité pure, n'est pas connaissance, ni objectivation, ni sensation. Elle s'établit en dehors de toute lumière d'une conscience-de, *hors intentionnalité*. Elle est au contraire *préalable à toute intentionnalité* possible. Le propre de l'altérité radicale, c'est que l'Autre se manifeste *à partir de lui-même*, sans que rien permette de l'anticiper, sans qu'aucune structure *a priori* du Moi soit disponible pour l'accueillir, le doter d'un *sens*. Levinas le dit ici : « (...) la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité (...) qui constitue tout son être ⁶. »

Si la relation avec l'autre est relation avec un mystère, c'est parce que la nature et les contours de cette Autre qui advient dans cette relation demeurent entièrement *indéterminés*, et indéterminables à partir du Moi. Le paradoxe est que cette indétermination totale n'empêche pas que la relation s'établisse. Ici apparaît déjà un caractère essentiel de ce que Levinas a plus tard thématiqué comme relation à l'altérité d'autrui : une telle relation est essentiellement *dissymétrique*, déséquilibrée et *irréversible* : relation qui va de l'Autre au Moi, elle ne peut jamais être parcourue dans l'autre sens, du Moi vers l'autre. Au contraire, dans toutes les relations qui s'établissent dans la lumière d'une connaissance, dans l'apparaître que projette l'intentionnalité, les termes mis en relation sont *corrélatifs* : entre ces corrélats (parent/enfant, assureur/assuré, maître/élève, époux/épouse, etc.) s'établit une dépendance logique *réciproque* ; on n'est parent que d'un enfant, lequel implique ses parents, pas d'élève sans maître et réciproquement, etc. Or ici, rien de tel : en vertu de son altérité radicale et indépassable, l'Autre levinassien affecte et modifie le Moi sans que celui-ci y soit pour rien, sans qu'il puisse rien y faire, dans sa totale impuissance ; et cette survenue absolue de l'autre n'en supprime nullement l'*extériorité*, qui laisse intact le mystère de son essence, inaccessible.

*

Cela devient plus évident encore dans cette figure plus pure de l'Autre absolu qu'est l'avenir. L'altérité de l'avenir est impliquée déjà dans la forme de l'événement de la mort : la mort advient comme l'avenir ; l'avenir est la forme de l'advenue de la mort. Comment faut-il l'entendre ?

L'année même où le jeune Levinas, à 22 ans, arrivait à Fribourg pour suivre le dernier séminaire universitaire de Husserl (1928), Heidegger fit

⁶ *Ibid.*

paraître les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience interne du temps*, dont Edith Stein avait préparé pour Husserl la publication. Référence tout à fait fondamentale, pour le jeune philosophe lituanien venu de Strasbourg qui allait consacrer sa thèse de doctorat à une première exploration systématique, en langue française, de la phénoménologie de Husserl. Or, dans ces leçons sur la conscience du temps (dont les plus anciennes remontaient au célèbre cours dispensé en février 1905, dans les tout premiers débuts d'une phénoménologie qui n'était pas encore transcendantale), Husserl mettait en évidence deux découvertes essentielles :

- d'une part, les formes particulières d'intentionnalité qui rendent possible la *continuité du flux temporel*, et de la conscience de ce flux ;
- mais d'autre part aussi le phénomène de *l'impression originnaire*, qui est le surgissement, sur le mode du « présent vivant », du nouveau *maintenant*.

Dans ce premier volet, Husserl insistait sur l'enchaînement successif des actes intentionnels de *rétenion*, qui rend compte de notre sentiment d'éloignement progressivement accru du passé récent ; et sur l'anticipation actuelle du futur, l'ouverture à l'avenir, par la *protention*, qui donne au présent actuel le caractère d'une marche en avant. Une telle analyse conduisait à souligner la *solidarité synthétique* qui relie en permanence ces trois moments d'une même dynamique intentionnelle : *protention* comme ouverture à l'avenir, *perception* actuelle comme remplissement de l'attendu, et *rétenion* du tout juste vécu comme constitution progressive du passé. C'est cette triple intentionnalité synthétique que Heidegger transposait, sous la forme des trois *ek-stases* de la temporalité existentielle, dans la seconde section de *Être et temps*.

Cependant, Husserl n'avait pas séparé ce triple dynamisme de vie intentionnelle de l'événement plus fondamental, et plus originaire encore, qu'est *l'impression originnaire*, c'est-à-dire la survenue absolument initiale du nouveau maintenant, dans le « présent vivant ». Car ces trois actes de protention, rétenion et impression actuelle de la sensation, ne sont eux-mêmes vécus que dans le présent, dans *chaque nouveau présent*, sur le mode du nouveau maintenant. Or, c'est sur ce *surgissement radical* du nouveau maintenant, qui produit l'originelle *rupture* entre présent et tout juste passé, et qui ainsi nécessite la rétenion et relance la protention, que Levinas fait précisément porter son attention, pour contester l'apparente prédominance de l'intentionnalité dans la genèse du temps de l'existence. S'il est vrai que ce que nous attendons ou anticipons comme futur proche vient à nous, se réalise progressivement, et repousse toujours plus loin le passé déjà vécu, tout ce phénomène d'advenue successive n'apparaît à la conscience qu'à chaque instant, dans un présent de conscience *chaque fois*

renouvelé, que le sujet est bien incapable de produire et qu'il ne fait que *recevoir*, comme un don. L'impression originaire, dans le nouveau maintenant vivant, n'est pas, elle, continuation mais spontanéité absolue, discontinuité radicale, rupture et *surprise*. Si les contenus d'un événement futur, même encore largement indéterminés, sont toujours entrevus, fût-ce vaguement, comme des possibles dans le présent de l'anticipation intentionnelle, ce contenu du futur, visé protentionnellement comme « à-venir », ce n'est pas l'avenir, l'avenir authentique, mais seulement ce que Levinas appelle « le présent de l'avenir ». L'avenir authentique, c'est l'abîme insondable et inconnu hors duquel va surgir le *nouveau présent d'existence*, qui s'impose à nous sans nous, sans que nous ayons même le moindre droit de nous y attendre. Puisque chaque nouveau présent donné est un miracle, sur lequel nous n'avons aucune prise, l'avenir – depuis lequel il surgit et s'impose – est l'inanticipable par excellence, la dimension temporelle originaire vis-à-vis de laquelle nous ne sommes qu'absolument passifs, radicalement dépourvu de tout pouvoir.

Ce qui n'est en aucune façon saisi, c'est l'avenir ; l'extériorité de l'avenir est totalement différente de l'extériorité spatiale, par le fait précisément que l'avenir est absolument surprenant. L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; L'avenir c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre.⁷

Nous atteignons ainsi à l'altérité pure, c'est-à-dire à cette relation très particulière dans laquelle les termes qu'elle relie demeurent absolus – ou, comme le dit si bien Levinas, dans laquelle ces termes « s'absolvent » de la relation. Rappelant ainsi l'étymologie latine de l'adjectif « absolu », il suggère que, dans cette relation où l'hétérogénéité fondamentale des termes est préservée, chacun d'eux reste « délié de... », « séparé de... » – *ab-solutus* – et en même temps *absous* de toute contamination par l'identité de l'autre terme.

*

Cependant, si ce qui advient au Moi ne peut aucunement être anticipé, ni connu, ni saisi, ni assumé par lui, puisque c'est cet événement autre qui au contraire le saisit, et s'impose à lui de l'extérieur comme une puissance souveraine, comment ce Moi pourrait-il encore préserver son identité ou être totalement altéré par cet autre, au point de ne pouvoir soutenir la relation ? Si l'altérité de l'avenir est rupture radicale, si le temps est

⁷ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, op. cit. p. 64.

nouveauté totale, comment se fait-il que je ne meure pas à chaque instant, naissant par la même entièrement autre à chaque instant, et ainsi me trouvant et posséder entièrement de toute constance subjective, privé de mon être d'*hypostase* ? Bref, comment tenir devant l'Autre, s'il est véritablement transcendant ?

C'est la difficulté de principe que Levinas nomme « le problème de la conservation du moi dans la transcendance ». Le fond de ce problème, il le formule ainsi : « L'existant peut-il entrer en relation avec l'autre sans laisser écraser par l'autre son soi-même ⁸ ? »

Si on le précise, ce problème signifie : sous quelle forme est possible une affection originaire du moi monadique solitaire, qui s'intègre à l'expérience du Moi (à « mon vécu »), sans que celui-ci ne perde rien pourtant de son altérité, de son mystère, de sa profondeur intangible ?

Cet événement si paradoxal, c'est selon Levinas ce qui a lieu dans la rencontre d'autrui. Mais attention ! Pas dans n'importe quelle forme de rencontre avec autrui ! Il ne s'agit pas de la rencontre avec « un individu » – si par individu on entend un exemplaire singulier d'une « espèce » (ou d'un genre), le genre « humain » : cette forme de rencontre n'est que la perception d'un *objet* – à cela près que cet objet-étant se caractérise par des propriétés spécifiques distinctives. C'est pourquoi la rencontre authentique avec l'Autre, dans la figure d'autrui (non pas donc d'« un autre homme »), c'est celle où apparaît celui qui fait irruption dans mon monde clos et qui met en question l'auto-suffisance de mes pouvoirs : cette rencontre prend nécessairement la forme du *face-à-face* :

Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas (...), c'est (...) le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre « assumé », – c'est autrui. ⁹

L'altérité que je puis accueillir sans aucune réduction de sa transcendance, c'est donc celle qui s'impose à moi dans l'apparition du visage. Car dans son visage, l'autre à la fois se montre (« donne »), et se dérobe à ma prise. Comment faut-il le comprendre ?

Le visage, au sens où l'entend Levinas, ce n'est pas la face de l'autre homme : ce que je vois de lui, lorsque je porte sur lui mon regard. Le visage n'est pas ce que, de l'autre, je vise et envisage ; mais, inversement, c'est ce qui, de l'autre et à partir de lui, *me* vise et *me* regarde. Plus précisément,

⁸ E. LEVINAS, *op. cit.* p. 65-66.

⁹ *Op. cit.* p. 67.

il est ce par quoi autrui m'appelle, m'adresse la parole, me convoquant à répondre, dans la première adresse d'un langage :

Le rapport du Même et de l'Autre (...) est le langage. Le langage accomplit (...) un rapport de telle sorte que (...) l'Autre, malgré le rapport avec le Même, demeure transcendant au même. La relation du Même et de l'Autre (...) se joue originellement comme discours, où le Même, ramassé dans son ipséité de « Je », sort de soi.¹⁰

Le « visage » levinassien n'est donc pas un objet offert à ma vision, mais la source à partir de laquelle s'établit le discours, où le Moi se trouve convoqué à sortir de lui-même, à briser la clôture originelle de la sensation et de la jouissance.

Comment cela se produit-il *concrètement* ? Par le fait que le visage est ce par quoi et à travers quoi autrui *s'exprime* : le visage tel que le conçoit Levinas est essentiellement expression. Et le paradoxe est que cette expression peut très bien se faire sans mots, sans paroles, sans « bruit de voix » :

La manifestation du *καθ'αυτό* consiste pour l'être à se dire à nous (...) à s'exprimer. L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation : coïncidence de l'exprimer et de celui qui exprime (...) manifestation d'un visage par-delà la forme. (...) Le visage est une présence vivante, il est *expression*. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là-même. Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours.

(...) À travers le masque percent les yeux, l'indissimulable langage des yeux. L'œil ne luit pas, il parle.¹¹

Le visage tel que le pense Levinas n'est donc pas ce que, d'autrui, je regarde, mais la source du regard de l'autre sur moi ; et ce regard, à son tour, n'est pas le vecteur d'une vision, il est la forme visible d'une *parole silencieuse* : dans ses yeux et son regard porté sur moi, l'autre me domine de sa hauteur souveraine, et il m'appelle à le rejoindre, dans la compréhension accordée à son expression. L'acte propre du visage n'est donc pas de montrer l'autre personne mais d'adresser une convocation/invitation à répondre.

Répondre, c'est correspondre. Et correspondre, c'est servir, car c'est mettre à la disposition de qui m'appelle mes pouvoirs propres. C'est pourquoi, dans l'épiphanie du visage, dont le regard silencieux m'appelle,

¹⁰ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit. p. 9.

¹¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit. p. 37-38.

autrui se montre à la fois comme l'Étranger pauvre, démuné, qui a besoin de mon secours – et comme le Maître qui m'enseigne un contenu de révélation, du haut de son mystère infiniment inaccessible :

Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger ; mais cette pauvreté et cet exil, qui en appellent à mes pouvoirs, me visent (...). Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre, et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître.¹²

Si, dans sa pauvreté fragile, le visage de l'étranger–autrui fait appel à mes pouvoirs, me convoque à servir, par devant le « tiers », l'universel qui est l'instance universelle de la justice et de la droiture, c'est parce que le visage est par lui-même porteur d'un message essentiel. Que dit, essentiellement, dans le discours muet de ses yeux qui me visent, le visage ?

Il dit : « Tu ne tueras pas. » L'interdit silencieux du meurtre et de la violence a une signification positive : il signifie en réalité, selon Levinas, « Tu nourriras ». Ne pas tuer l'autre, « ouvrir l'humanité » (« l'épiphanie du visage comme visage ouvre l'humanité »), c'est le nourrir, se mettre au service de sa vie à lui – c'est la « responsabilité pour autrui »¹³.

Cette responsabilité pour autrui, Levinas affirme que, virtuellement, elle enveloppe déjà la substitution : elle est déjà en puissance ma substitution à l'autre qui souffre. Le visage m'appelle, jusqu'à susciter, dans certains cas réellement, le sacrifice de mon Moi – de ma jouissance ou de ma vie – à la sienne. Le visage, par son « épiphanie », effectue donc ce que Levinas nomme une « emprise traumatique » – et c'est le trauma de cette emprise qui instaure l'éthique : l'éthique comme philosophie première, nouvelle forme fondamentale de la méta–physique, puisqu'elle est le processus par lequel le Transcendant, autrui, m'inspire – c'est-à-dire fait pénétrer dans le Moi un souffle, un esprit – Levinas dit : « un psychisme » – dans la subjectivité originellement close sur soi et satisfaite.

*

¹² E. LEVINAS, *op. cit.* p. 187-189.

¹³ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nihoff, coll. « Phaenomenologica », n° 54, 1986, p. 112.

Qu'en est-il alors, se demandera-t-on, de cette altérité plus haute encore, qu'est l'altérité du « Tout Autre », du Transcendant par excellence – de l'altérité de Dieu ?

Dieu tel que Levinas propose de le penser, *en philosophie*, ne se révèle pas en prenant lui-même visage. Mais il est présent, comme latéralement, *en tiers*, dans le rapport de justice que le visage invite à instaurer. Son altérité est donc en quelque sorte indirecte : elle est une présence en creux, en troisième personne, comme cette dimension d'infini qui s'ouvre au Moi par l'éveil de mon désir du Bien :

Otage d'autrui, (le Moi) obéit à un commandement avant de l'avoir entendu, fidèle à un engagement qu'il n'a jamais pris, a un passé qui n'a jamais été présent. (...) Et cette façon pour l'infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l'avons désignée par le terme d'« *illéité* ». Retournement extraordinaire de la désirabilité du Désirable – de la suprême désirabilité, appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir. La bonté du Bien – du Bien qui ne dort ni ne somnole – incline le mouvement qu'elle appelle, pour l'écarter du Bien et l'orienter vers autrui, et ainsi seulement vers le Bien. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne : *Il* au fond du *tu*.¹⁴

Dieu n'entre donc pas, ici, dans un face-à-face : il reste le « *Il* » éminent, car le désirable par excellence qu'« *Il* » est « reste en troisième personne ». L'« *illéité* » est le nom levinassien de cette hauteur d'altérité qui est propre à la co-présence divine, telle qu'elle est impliquée dans tous les rapports humains.

*

Levinas conçoit donc la transcendance – l'extériorité ontologique, ou l'autonomie absolue dans l'être – à partir de la relation d'altérité. Cette altérité, posée comme irréversible, présuppose par elle-même un Même, un pôle d'identité par rapport auquel l'autre absolu puisse, précisément, s'affirmer en se manifestant comme Autre de manière radicale, définitive, insurmontable.

Or, cette affirmation d'irréversibilité fait difficulté, et semble appeler une remarque critique.

En effet, le transcendant ainsi déterminé comme irréductiblement « autre » demeure, en dépit de l'affirmation de sa souveraine transcen-

¹⁴ E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 113-114.

dance, sous la dépendance du Même, auquel il s'oppose et s'impose. Il ne peut s'imposer au Moi que parce qu'on présuppose par avance un Moi monolithique, totalement identique à soi – une « *hypostase* » – à laquelle on puisse précisément l'opposer, de manière fixe. De ce fait, on aboutit à cette contradiction que l'autre ainsi prétendument « ab-solu » demeure relatif.

Montrons-le concrètement, à partir de la structure de la rencontre du visage.

Dans son regard où il s'exprime, et par là me convoque à répondre et servir – jusqu'à être otage d'autrui, responsable jusqu'à la substitution – autrui me convoque. Mais cette épiphanie du visage, dans l'expression, dans le regard muet qui appelle, présuppose que déjà soit donnée d'avance ma *possibilité d'être atteint* par une telle expression : mon aptitude à me trouver mis en cause par un tel regard, qui n'est autre que mon aptitude à *comprendre* le sens muet qui m'est adressé. Bref une *empathie potentielle* est présupposée, qui rende possible la rencontre même. Seul un Moi doué d'empathie affective, au moins à l'état virtuel, peut apercevoir l'appel du langage d'autrui : quel est en effet le « dire » qui peut se promouvoir comme un *dire* s'il n'existe pas d'abord une oreille capable de *l'entendre* – c'est-à-dire un *entendement* prédisposé à une telle réception ?

Bref : il semble bien que l'altérité de l'autre ne puisse préserver sa transcendance – garder une autonomie ontologique véritablement absolue, sans dépendance aucune à l'égard d'un Même supposé identique – que si, dans ce Même, dans ce pôle subjectif d'identité, il y a aussi quelque chose de l'Autre, quelque chose qui d'avance *apparente* le Moi à autrui, et qui donc aussi apparente autrui à moi. Ce qui veut dire, non pas que toute relation au visage soit réciproque, mais que la transcendance véritable ne peut pas consister à être unilatéralement « Autre » – autre radicalement, tout-autre, de manière fixe et non-dialectique. Tout au contraire, elle exige d'être autre *par rapport à cette altérité première elle-même*, puisque celle-ci n'est que facteur de relativité. La véritable altérité absolue consiste donc à être autrement qu'autre, autrement que selon une altérité immédiate : elle exige *ipso facto* une altérité à la seconde puissance. La vraie transcendance doit donc être autonome par rapport à la transcendance elle-même : être nécessairement *transcendance de transcendance*. Le vraiment transcendant doit être libre à l'égard de sa propre transcendance. Seule cette altérité à l'égard de l'altérité même peut fonder la possibilité du discours, du langage et de l'expression, puisque discours, langage et expression présupposent l'intelligibilité mutuelle.

Or telle est bien la véritable transcendance : celle de Dieu, qui n'est par rapport à nous, créatures finies, le « Tout-Autre » que parce qu'il est aussi *infiniment le même*, plus même à nous-mêmes que chacun ne l'est pour soi-même. Plus radicalement humain que chaque homme ou, selon le mot de Claudel : « Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi », ou encore, selon la formule célèbre de Saint-Augustin, « *interior intimo meo* ». L'absolument extérieur au monde ne peut l'être qu'à la condition de lui être aussi infiniment *intérieur*. Le transcendant transcende nécessairement jusqu'à sa propre altérité : il est nécessairement aussi le suprêmement *immanent*. C'est pourquoi Il peut se dire, depuis sa plus totale altérité, dans le langage même du Moi : « *Je suis* ¹⁵ ».

¹⁵ Exode, 3,14.



Thèmes des prochains numéros : n°61 : *Le temps.*

Numéros disponibles : n° 1-2 *Éthique* ; n° 3 *Colloque Métaphysique et Morale* ; n° 4 *La Personne humaine* ; n° 5 *La Splendeur de la Vérité* ; n° 6 *L'Espérance* ; n° 7 *La Famille* ; n° 8 *La Parole de Dieu* ; n° 9 *L'Éducation* ; n° 10 *La Théologie* ; n° 11 *Le Christ* ; n° 13 *L'Esprit Saint* ; n° 14 *L'Art et le Travail* ; n° 15 *Le Père* ; n° 16 *Fides et Ratio* ; n° 17 *La Trinité*, n° 19 *Nature et Grâce* ; n° 20 *Le Mariage* ; n° 21 *L'Économie divine* ; n° 22 *Mort et Vie* ; n° 23 *La Politique – Personne et communauté* ; n° 24 *L'homme face à Dieu* ; n° 25 *Interrogations contemporaines* ; n° 26 *L'amour et la passion* ; n° 27 *L'Eucharistie* ; n° 28 *L'homme et la femme* ; n° 29 *Aujourd'hui, quelle vérité ?* ; n° 30 *La Vierge Marie* ; n° 31 *L'enfance* ; n° 32 *La Prière* ; n° 33 *L'Apocalypse* ; n° 34 *La Ville* ; n° 35 *Saint Paul* ; n° 36 *L'homme dans l'univers* ; n° 37 *Le Sacerdoce* ; n° 38 *La doctrine sociale de l'Église* ; n° 39 *La miséricorde* ; n° 40 *Le corps* ; n° 41-42 *Père Marie-Dominique Philippe* ; n° 43 *La Porte de la foi* ; n° 44 *Le libéralisme* ; n° 45 *La nouvelle évangélisation dans la lumière du Concile Vatican II* ; n° 46 *Le mystère de la vie consacrée* ; n° 47 *Questions d'anthropologie philosophique* ; n° 48 *Anthropologie théologique* ; n° 49 *Image, que dis-tu de moi ?* ; n° 50 « *Croire* » dans l'évangile de saint Jean ; n° 51 *Quelle terre transmettons-nous à nos enfants ?* ; n° 52 *Sensibilité et intelligence (De Anima d'Aristote)* ; n° 53 : *L'eschatologie* ; n° 54 *L'homme au défi de la technologie* ; n° 55 *Quelle théologie de la création face au défi écologique ?* ; n° 56 *Approches de Dieu* ; n° 57 *Un corps pour Dieu* ; n° 58 *Quand Dieu nous parle...* ; n° 59 *La souffrance, sens et non-sens* ; n° 60 *L'altérité.*

Hors-série : n° 21 bis *Le point de départ de la philosophie* ; n°23 bis *L'Analogie* ; n°26 bis *L'expérience de Dieu (Colloque sur A.N. Whitehead)* ; HS *Politique et religions.*

Tables : n° 1-50 (8 €)

Numéros épuisés disponibles en PDF (www.ephese.net) : n° 12 *L'adoration* ; n° 18 *La philosophie.*

Pour vous abonner ou commander un numéro, envoyez ce coupon avec votre règlement au Secrétariat de la revue ALETHEIA – N.-D. de Rimont – 71390 Fley (France) Tél. : (33) 03.85.98.13.40 Fax : (33) 03.85.98.11.54 aletheia@stjean.com

Nom : _____ Prénom : _____

Rue :

Code Postal : _____ Ville/Pays : _____

Adresse électronique : _____

- JE M'ABONNE POUR UN AN (2 numéros)
- JE M'ABONNE POUR DEUX ANS (4 numéros)
- JE COMMANDE HORS ABONNEMENT les numéros suivants :

Abonnement (2 numéros par an) :  SEP

→ Pour un an : 35 € (France), 39 € (UE), 42 € (autres pays), 29 € (étudiants)

Abonnement de soutien : 45 €

→ Pour deux ans : 57 € (France), 67 € (UE), 71 € (autres pays), 52 € (étudiants)

Abonnement de soutien : 80 €

Hors abonnement, le numéro : 18 € + frais de port (*Frais de port pour la France : 4,50 € pour 1 exemplaire, 6,00 € pour 2 ex. ; pour l'Europe : 7, 50 € pour 1 ex., 10,50 € pour 2 ex., sinon nous contacter*).

Pour le règlement, ci-joint un chèque de €

N.B. : Nous ne pouvons encaisser les chèques venant de banques étrangères. Pour tout paiement international (même européen), veuillez nous adresser un mandat postal ou un virement :

CONGREGATION SAINT JEAN – ALETHEIA

IBAN : FR76 1780 6006 1066 3717 5600 151

Code BIC (Bank Identification Code) - Code swift: AGRIFRPP878

Nouveau ! Aletheia est en vente en format numérique sur le site www.ephese.net, chaque numéro au prix de 12,00€.

ALETHEIA

École Saint-Jean

Revue fondée en 1992

Paraît deux fois l'an

ISSN : 1242-0832

Directeur de Publication : Frédéric Lot

Dépôt légal : 2^e trimestre 2022

Maquette, composition :

École Saint-Jean

Impression :

Decombat Imprimeurs

15003 – Aurillac

Comité de rédaction :

fr. Martin SABATHÉ (Directeur de la revue)

fr. Jean-Damien CHOMETTE

sr Dominique WAYMEL

sr Christine-Marie DELAUX

Comité éditorial :

fr. François-Frédéric LOT

fr. Alain-Marie de LASSUS

sr Jean-Édith GINOT

et le comité de rédaction

Secrétaire de rédaction :

sr Christine-Marie DELAUX

Secrétariat de la revue ALETHEIA

Notre-Dame de Rimont

71390 Fley – France

Tél. : (33) 03 85 98 13 40

aletheia@stjean.com

L'altérité

Deux paradigmes pour penser l'altérité : la digestion et la peau 13
Fr. Thomas Joachim

La double face de l'angoisse. Une mauvaise réponse à l'altérité ? 27
P. Jean-François Noël

Aristote et le sens de l'altérité 37
Fr. Stéphane-Marie Barbellion

Altérité et/ou immanence ? Le débat contemporain 59
(d'E. Levinas et M. Henry à G. Marcel, E. Stein et S. Weil)
Emmanuel Gabellieri

Levinas : l'altérité comme rupture et transcendance 79
Jean-François Lavigne

Ricoeur : Les trois formes d'altérité dans *Soi-même comme un autre* : autrui, la conscience et le corps 93
Gaëlle Fiasse

L'altérité selon Edith Stein : entre finitude et transcendance. 105
Quand l'autre m'appelle à la responsabilité
Sr Jean-Edith Ginot

Les faces de Dieu dans le Premier Testament ou à la recherche 127
de l'altérité de Dieu dans la Bible
Sr Jean-Thomas Borel