

La possibilité éthique chez Emmanuel Levinas

Par Marie-Claire Barbeau Sylvestre¹

-Résumé-

Les analyses phénoménologiques du rapport à Autrui menées par Levinas montrent que l'expérience d'autrui ne peut se traduire en un langage purement ontologique mais est au contraire indissociable d'un questionnement éthique qui ébranle les certitudes du sujet, tout en fondant son ipséité. L'importance du rapport à autrui est telle, qu'il convient pour le philosophe de redéfinir la rationalité comme la possibilité de la paix entre les hommes. Conformément à cela, nous pensons que la découverte, par Levinas, de la priorité de la modalité éthique dans les analyses d'autrui permet de dégager un concept de possibilité qui s'éloigne à la fois de ceux de la métaphysique traditionnelle et de l'ontologie heideggerienne. Pour le montrer, nous nous intéressons aux passages qui, chez Levinas, traitent de la possibilité et de l'impossibilité du meurtre.

-Abstract-

Levinas's phenomenological analyses of the relation to the Other show that the experience of the other cannot be translated in a purely ontological language but, on the contrary, is inseparable of an ethical questioning, which shakes the subject's certainties but also grounds its ipseity. The importance of the relation to the Other is such, that the philosopher thinks it necessary to redefine rationality as the possibility of peace between men. In accordance to this, we will show that Levinas's discovery of the priority of the ethical modality in the analyses of the Other allow for a new concept of possibility. This

¹ Étudiante à la maîtrise de philosophie, Université de Montréal. Après avoir complété un baccalauréat à l'UQAM en *Histoire, culture et société* avec mineure en *philosophie*, j'ai entrepris une *maîtrise de philosophie* à l'Université de Montréal où je m'intéresse principalement aux courants philosophiques contemporains issus d'Allemagne et de France, tels la phénoménologie, le structuralisme et la théorie critique. Mon mémoire portera sur l'analyse phénoménologique de l'éthique menée par Emmanuel Levinas et sur les renversements conceptuels auxquels elle donne lieu. Je compte par la suite poursuivre ma formation et mes recherches au doctorat.

concept departs from the concepts of possibility found in the traditional metaphysics as well as in the heideggerian ontology. Our demonstration will revolve around the passages in Levinas which mention both the possibility and the impossibility of murder.

Mots-clés : Philosophie, Levinas, phénoménologie, éthique, possibilité

En 1951, le philosophe Emmanuel Levinas publie un article intitulé « L'ontologie est-elle fondamentale? » [Levinas, 1951]¹ dans lequel il remet en question la philosophie héritée de Heidegger. Heidegger avait fait de la compréhension de l'être de l'étant en général le point focal de ses réflexions et, lors de l'analyse de la structure du *Dasein*, il avait reconduit l'être à la possibilité, ou à la compréhension des possibilités de l'être. « *Le Dasein* se détermine à chaque fois en tant qu'étant à partir d'une possibilité qu'il est et qu'en son être il comprend d'une manière ou d'une autre. » [Heidegger, 1985 : 55] Levinas recentrera ses recherches sur le sujet humain comme étant à la source de l'être, et remettra à l'honneur le rapport à Autrui, c'est-à-dire notre rapport à l'étant par excellence qu'est l'autre homme. Ainsi, Autrui, comme étant, borderait l'être d'un rapport éthique originel mais ne s'atteindrait pas adéquatement par la compréhension. Au terme de cet article, Levinas écrit donc :

La compréhension, en se rapportant à l'étant dans l'ouverture de l'être, lui trouve une signification à partir de l'être. Dans ce sens, elle ne l'invoque pas, mais le nomme seulement. Et ainsi elle accomplit à son égard une violence et une négation. Négation partielle qui est violence. Et cette *partiellement* se décrit dans le fait que l'étant, sans disparaître, se trouve en mon pouvoir. La négation partielle qu'est la violence nie l'indépendance de l'étant : il est à moi. La possession est le mode selon lequel un étant, tout en existant, est partiellement nié [...] La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. Il n'entre pas entièrement dans l'ouverture de l'être où je me tiens déjà comme dans le champ de ma liberté. Ce n'est pas à partir de l'être en général qu' [autrui] vient à ma rencontre. Tout ce qui de lui me vient à partir de l'être en général s'offre certes à ma compréhension et à ma possession. Je le comprends à partir de son histoire, de son milieu, de ses habitudes. Ce qui en lui échappe à ma compréhension, c'est lui, l'étant. Je ne peux le nier partiellement, dans la violence, en le saisissant à partir de l'être en général et en le possédant. Autrui est le seul étant dont la négation ne peut s'annoncer que totale : un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.

Je peux vouloir. Et cependant ce pouvoir est tout le contraire du pouvoir. Le triomphe de ce pouvoir est sa défaite comme pouvoir. Au moment même où mon pouvoir de tuer se réalise, autrui m'a échappé. Je peux certes en tuant atteindre un but, je peux tuer comme je chasse ou comme j'abats des arbres ou des animaux – mais c'est qu'alors

j'ai saisi autrui dans l'ouverture de l'être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l'ai aperçu à l'horizon. Je ne l'ai pas regardé en face, je n'ai pas rencontré son visage. La tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage. Être en relation avec autrui face-à-face – c'est ne pas pouvoir tuer. C'est aussi la situation du discours. [Levinas, 2007 : 21-22]

Ce passage convoque de larges pans de la philosophie que Levinas exposera plus en détail dix ans plus tard dans son œuvre majeure, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* [Levinas, 1961] dans lequel il mentionnera encore à quelques reprises la question du meurtre, de sa possibilité ou de son impossibilité. Pour un philosophe dont l'attention constante est dirigée vers une sortie de l'être et une valorisation de l'« [é]thique comme philosophie première » [Levinas, 1998], la question philosophique qui compte, la « question importante du sens de l'être » [Levinas, 1982 : 119] n'est ni « qu'est-ce que l'être? », ni « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », mais « est-ce que je ne tue pas en étant ? » [Ibid] Nous montrerons qu'Emmanuel Levinas ouvre la pensée à une possibilité qui n'appartient ni à la logique, ni à l'ontologie, mais à l'ordre éthique, auquel Levinas assigne, dans *Totalité et infini*, le rôle d'une métaphysique. Plus précisément, cette possibilité s'ouvre dans les relations de l'être et de l'éthique qui s'expriment particulièrement dans les passages traitant de la question du meurtre.

Levinas redéfinit la rationalité par la possibilité de la paix plutôt que par la possibilité de la vérité, qui en serait dérivée. Aussi, pour lui, le pouvoir d'agir, corollaire notamment de la compréhension, se double toujours d'une remise en question éthique imposée par le rapport à autrui. Il faudra comprendre dans cette optique l'impossibilité du meurtre ou « l'impossibilité morale d'anéantir » [Levinas, 1990 : 258] : elle est l'expression de l'inaliénable remise en question de son droit à être – ou « éthique » - qu'Autrui fait subir au sujet, et appartient à un ordre distinct de l'ontologie. Nous proposerons donc une interprétation de ces passages de manière à faire ressortir la possibilité inédite que la philosophie de Levinas permet d'esquisser. Il faudra d'abord voir que l'ontologie, « la compréhension de l'être » [Levinas, 1990 : 67], comprise par Levinas principalement comme connaissance et comme saisir, a signifié pour lui un rabattement de l'être sur l'étant en une structure phénoménale fermée sur elle-même. L'« être-en-acte, [et aussi] sa cohorte de virtualités qui sont les puissances » [Levinas, 1977 : 8] sont chez lui, sinon assimilés, à tout le moins rapportés les uns aux autres.

Comme telles, elles seraient insuffisantes pour expliquer la possibilité *de* l'être, et d'exprimer son sens éthique. Nous montrerons que le concept de jouissance, développé par Levinas pour permettre au sujet de sortir de la « totalité », lui confère un « chez soi » où il a le pouvoir (donc la possibilité) d'agir. Connaissance et pouvoir fondent la possibilité ontologique de tuer, et la volonté de tuer. Nous montrerons ensuite que Levinas perçoit dans l'idée de l'infini ainsi que dans la présence du « visage d'Autrui », une remise en question éthique du droit du sujet à être qui s'entend comme le *commandement* « tu ne tueras pas ». Cette remise en question constitue pour Levinas « l'autre de *l'être en acte* » [*Ibid*], et fonde une subjectivité non phénoménale qui cependant « s'entend dans l'être » [Levinas, 2004 : 32], tout en constituant sa condition de possibilité et son sens. Nous montrerons enfin que de la rencontre de la possibilité ontologique et de l'impossibilité éthique naît une possibilité supérieure, autrement dit que l'impossible tentative du meurtre peut être lue positivement comme l'ouverture d'une possibilité inédite, celle, toujours et indéfectiblement ouverte, du Bien.

Être et étant

Comme l'a remarqué Didier Franck, Levinas interprète la différence ontologique posée par Heidegger en termes grammaticaux : la différence entre verbe –être – et substantif –étant. Pour Levinas, continue-t-il, « la grandeur inoubliable de la pensée de Heidegger réside dans le réveil et la réactivation de la forme verbale de l'être. » [Franck, 2001 : 73] Pour Levinas, cette réactivation du sens verbal aurait dû ouvrir à la concrétude du vécu humain et permettre la sortie de l'intellectualisme classique [Levinas, 2007 : 14 et suivantes] vers une réelle transcendance. C'est en ce sens qu'il analysera lui-même le sens du « dire » corolaire au « dit » du discours : pour Levinas, le dire est une adresse, parfois décrite par lui comme une question ou comme un ordre. En tout les cas, une prescription ou une question qui borde toute dénotation. Cependant pour Levinas, l'ontologie heideggerienne, qui interprète la « facticité de l'existence temporelle » [Levinas, 2007 : 13], le « fait d'être embarqué » [Levinas, 2007 : 15] comme compréhension, intègre la pratique dans une intelligibilité abstraite de la vérité comme dévoilement de l'être, à laquelle au demeurant elle réduit le champ de la philosophie. De même, lorsque Heidegger interprète l'étant comme « ouvert », il le restreint aux

modalités de l'être en général, lesquelles appartiennent à la compréhension du sujet en général et à cette intelligibilité qui ne s'attache qu'à une certaine vérité *interne* au sujet. Ce faisant, il nie l'indépendance de l'étant particulier, ainsi que l'existence concrète par laquelle le sujet entre en contact avec celui-ci. Chez Heidegger, « [n]otre existence concrète s'interprète en fonction de son entrée dans l' 'ouvert' de l'être en général. [...] Il se trouve ainsi que l'analyse de l'existence et de ce qu'on appelle son *ecceité* (Da) n'est que la description de l'essence de la vérité, de la condition de l'intelligibilité même de l'être. » [*Ibid*]² Or l'analyse heideggerienne de l'être comme possibilité commettait l'impair de « neutraliser l'étant » par excellence qu'est l'autre personne et de fermer l'intelligence de la philosophie non seulement à l'originalité du rapport à autrui mais, sous une fausse neutralité, de se dégager de l'impératif éthique qu'elle pourrait comporter. [Levinas, 1990 : 36]. Or le projet de Levinas consiste précisément à assigner un autre rôle à la philosophie :

Ce livre conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée 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 – stations inévitables de la Raison – soient *les instances ultimes du sensé*. Ramènent-elles ou mènent-elles à la capacité d'assurer l'accord d'un monde et de manifester ainsi la Raison jusqu'au bout? *La raison jusqu'au bout ou la paix entre les hommes*. [Levinas, 1990 : II] (Nous soulignons.)

Pour Levinas, puisque la réduction d'autrui à un concept est violence (citation en ouverture), la possibilité de la paix entre les hommes, chacun particulier, passe par l'écoute de l'incommensurabilité d'autrui, de son irréductibilité au concept. De même, une philosophie qui veut rendre compte de la possibilité de la paix doit accorder une place positive à l'inintelligibilité et ménager un contact entre les hommes qui déborde la compréhension. L'étant, pour Levinas, est cela qui, chez l'autre homme, déborde la compréhension. Le contact adéquat avec l'étant est l'invocation, un « faire signe », une « aptitude à la parole » par laquelle « la paix se produit » [Levinas, 1990 : 8]. La paix se produit par l'adresse d'un étant-interlocuteur envers un autre. La négation de l'étant accomplie par la compréhension de celui-ci et de son discours ne signifie pas que l'étant disparaisse par cette négation. Il continue de m'affecter. En fait, en saisissant l'étant à partir de l'être en général, précisément je ne l'atteints pas. « Ce qui en lui échappe à ma compréhension, c'est lui, l'étant. Je ne peux le nier partiellement, dans la violence, en le saisissant à partir de l'être en général et en le possédant. » (cité en début de texte) L'étant

véritable échappe irrémédiablement, malgré la négation, au pouvoir de ma connaissance, voilà ce que signifie l'impossibilité du meurtre de l'étant. L'étant peut être nié par la connaissance, mais ne peut être éliminé.

Moi et Autrui

Au chapitre intitulé « La séparation comme vie » de *Totalité et infini*, Levinas introduit son concept de « jouissance » [Levinas, 1990 : 111 et suivantes] par lequel il veut donner corps à une notion de Moi autrement trop formelle. La jouissance s'articule comme « vivre de... » [Levinas, 1990 : 112] La description du Moi par cette notion conteste que « [L]es choses dont nous vivons [soient] des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme » Pour Levinas, « [L]eur existence ne s'épuise pas par le schématisme utilitaire qui les dessine. » [Levinas, 1990 : 113] Levinas veut faire ressortir la dimension affective qui s'attache à toute action, à tout rapport aux objets, laquelle accompagne leur compréhension comme outil. Pour Levinas, cette affectivité dont le Moi est toujours pétri est le siège de son ipséité. Si « le bonheur » est certes un concept universalisable, la notion de jouissance désigne le fait qu'il y a un contenu qui demeure cependant absolument non transférable, qui m'appartient en propre. Elle est l'expression d'un égoïsme par lequel le Moi rompt la totalité.

Le surgissement de soi à partir de la jouissance et où la substantialité du moi est aperçue non pas comme sujet du verbe être, mais comme impliquée dans le bonheur³ – ne relevant pas de l'ontologie, mais de l'axiologie – est l'exaltation de l'étant tout court. [Levinas, 1990 : 113-114]

« [L]a jouissance est le remous même du Même » [Levinas, 1990 : 119] écrit Levinas. Il désigne sous le vocable de Même, le Moi, pour indiquer que celui-ci s'identifie lui-même comme perdurant, « jusque dans ses altérations » [Levinas, 1990 : 25] identique à lui-même. « Être moi [...] c'est avoir l'identité comme contenu. » [*Ibid*] Or pour Levinas, cette identification ne se contente pas d'une constatation formelle. Elle se produit concrètement par la relation du Même au monde. Le Moi *séjourne* dans le monde et il

« *s'identifie* en y existant chez soi » [Levinas, 1990 : 26] L'altérité du monde est exploitée, saisie, travaillée, possédée. Ainsi, « Le 'chez soi' n'est pas un contenant, mais un lieu où *je peux*, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. » [Ibid] Ainsi, la jouissance permet de rompre un rapport à l'extériorité qui ne serait que compréhension représentative. Il reste que la « *manière* du Même » [Levinas, 1990 : 27] est de s'identifier concrètement en rapportant l'altérité du monde à lui-même, à le mettre en son pouvoir. Mais il existe une altérité radicale qui résiste et conteste l'assimilation, Elle est désignée par Levinas sous le vocable d'*Autrui*. « Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu. » [Levinas, 1990 : 24] Non seulement le Moi ne peut la tuer, mais nous verrons qu'elle impose l'*interdiction* morale du meurtre. Le Moi la rencontre concrètement depuis la concrétude même de son pouvoir égoïste : « [L]e travail [qui est un moment d'appropriation de l'altérité] requiert cependant déjà le discours et, par conséquent, la hauteur de l'Autre irréductible au Même, la présence d'*Autrui*. » [Levinas, 1990 : 121] Pour Levinas, l'altérité radicale est indissociable –comme sa condition de possibilité – de l'altérité identifiée et appropriée par le Moi.

La connaissance et le discours

Le problème de la possibilité et de l'impossibilité simultanées du meurtre repose sur le maintien par Levinas de l'extériorité du Moi et d'*Autrui*. Ceux-ci entrent en contact, mais en une sorte de contact qui respecte leur indépendance car il ne soumet pas entièrement l'Autre aux modalités du sujet. Pour Levinas, *Autrui* « survient » au sujet tout en se déroband à sa domination. Levinas découvre dans le discours l'extériorité d'*Autrui* par rapport au Moi ou au sujet.

L'effort de ce livre, tend à apercevoir dans le discours, une relation non allergique avec l'altérité, à y apercevoir le Désir – où le pouvoir, par essence, meurtrier de l'Autre, devient, en face de l'autre et « contre tout bon sens » impossibilité du meurtre, considération de l'Autre ou justice. [Levinas, 1990 : 38]

Le discours est certes l'organisation et la transmission d'informations, moyennant ce qui revient toujours à des concepts universalisables. En cela il appartient au même domaine que la connaissance. Il est un dit, sa modalité première est la dénotation. Il est cependant aussi toujours implicitement ou explicitement adressé à quelqu'un et reçu de quelqu'un.

Si cette personne apparaît inévitablement selon le contexte propre à l'être, comme individu d'un genre, comme concept ou comme thème, il ne s'y réduit pas. L'élément de rencontre implicite à l'élocution est irréductible. À tout le moins, on ne s'adresse pas à l'autre comme à un concept.[Levinas, 1990 : 212-213] L'argument est celui-ci : Il n'y aurait aucun sens à s'adresser à un concept. L'acte de parler sous-entend que l'étant à qui l'on parle déborde les modalités nécessaires auxquelles se ramène généralement la pensée de l'être. Dans l'acte de parole – le dire – autrui trouve son sens comme ce débordement du concept. La parole, ou le discours, serait absurde sans l'extériorité d'autrui, si parler se réduisait à parler à un concept qui m'appartient. Ainsi, elle est la reconnaissance implicite qu'il y a un étant irréductible à l'horizon de l'être où je me trouve. Si certes nous ne pouvons prouver que nous n'agissons pas de manière absurde, toujours est-il que l'altérité de notre interlocuteur confère *un sens* à notre action, et que c'est ainsi que notre action est vécue. De plus, l'extériorité d'autrui, si elle n'est pas accessible à la connaissance, en est la condition de possibilité. Enfin, la parole n'a de sens que comme signe envoyé à une extériorité. Levinas invite à être attentif à ce sens car il mène à la *remise en question* de ma capacité à définir l'autre entièrement à partir de moi et à atteindre ainsi sa vérité ultime :

Dans le discours, écrit-il, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui [...]. [Levinas, 1990 : 213]

La paix ne peut se produire que par ce contact qui sous-tend toujours la dénotation : qu'il soit impératif ou interrogatif, il est à tout le moins toujours un vocatif.

L'extériorité d'Autrui se découvre aussi chez Levinas par « l'idée de l'infini [qui] se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage » [*Ibid.*]. Levinas reprend l'idée de l'infini de Descartes et, en termes husserliens, elle correspond à « une noèse, qui n'[est] pas à la mesure de son noème » [Levinas, 1990 : IV]. L'idée de l'infini est la présence en moi d'une idée dont le contenu me dépasse. Elle maintient en quelque sorte son extériorité par sa définition même. Il ne convient cependant pas de réfuter cet « argument ontologique » [Levinas, 1990 : 213] par l'argument de la confusion des ordres – essence et existence – sous-entend Levinas, car

l'idée de l'infini n'est précisément pas un argument, elle est « l'épiphanie comme visage » [*Ibid.*] : l'existence de l'infini importe peu. L'idée paradoxale de l'infini, dont l'essence et le sens correspondent à l'extériorité d'Autrui, est suffisante pour jouer le rôle qui lui revient : en tant qu'idée, elle « dépasse mes pouvoirs en les remettant en question. » [Levinas, 1990 : 213] Autrement dit, son sens est *la remise en question* de mes pouvoirs. L'idée de l'infini permet de douter de la capacité de ma connaissance ou de mon pouvoir d'appropriation de tout englober.

Par le visage, la parole, telle que la conçoit Levinas, c'est-à-dire en tant que le *sens* du lien entre Moi et Autrui, est réciproque. La parole adressée à... témoigne d'autrui comme interlocuteur, de même, le visage d'autrui est parole qui m'est adressée. La parole prend ici plus précisément le sens d'un signe envoyé depuis l'extériorité. « Le discours [est] [...] une relation originelle avec l'être extérieur. » [Levinas, 1990 : 61] Celle-ci est la source même du sens métaphysique, c'est-à-dire de la transcendance. Elle est ce que signifie *signifier*. Nous le savons, pour Levinas, la métaphysique a la modalité du rapport éthique, elle est vécue comme un questionnement impératif adressé par Autrui. En ce sens, la relation avec l'extérieur signifie dans la mesure où l'étant qui fait signe au sujet est maintenu dans son indépendance, dans la mesure où il reste « en soi » et non pas « pour soi ». Par contraste, la connaissance d'objet se *dévoile* dans l'*horizon de l'être* propre au sujet connaissant. Elle rapporte toujours la vérité de l'étant « aux façons » du sujet connaissant, que l'étant soit soumis aux modalités de l'entendement ou interprété à l'aune d'un projet du sujet. [Levinas, 1990 : 59] « La connaissance d'objet n'assure pas un rapport dont les termes s'absoudraient de la relation. La connaissance objective a beau rester désintéressée, elle n'en porte pas moins la marque de la façon dont l'être connaissant a abordé le Réel. » [*Ibid.*] Bien que nécessaire, elle soumet l'étant à la *forme* et ainsi, pour Levinas, le *trahit*. La connaissance d'objet, c'est-à-dire conceptuelle, est, toujours selon Levinas, tributaire de la représentation. Or il appert que pour lui, *l'absence* inhérente à la représentation ne permet pas le sens plein, permis seulement par l'idée de l'infini, c'est-à-dire de l'extériorité d'un étant avec lequel seulement il peut y avoir communication réelle. L'étant séparé doit donc, pour conférer son sens, non pas se dévoiler dans la lumière de la connaissance, mais se manifester comme « présence » [Levinas, 1990 : 60], qui cependant demeure inconnaissable. « La manifestation

καθ'αὐτό [en-soi] consiste pour l'être à se dire à nous, indépendamment de toute position que nous aurions prise à son égard, à s'exprimer. » [Levinas, 1990 : 60-61] Cette expression venue d'ailleurs est pour Levinas la parole, ou le discours, dans sa *signifiance* transcendante. « Cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler. » [Levinas, 1990 : 61]

Si « se présenter en signifiant, c'est parler », si parler, c'est toujours se présenter, alors nous sommes ici en face d'un message qui signifie son messenger. Et si la parole qui sous-tend tout discours thématifié a pour sens profond cet interlocuteur, c'est dire que tout discours appelle implicitement une attention à cet interlocuteur. Cela consiste avant tout dans le respect de son altérité, dans sa non-réduction à soi-même ou à un objet de connaissance. Pour Levinas, cet appel implicite de l'autre qui peut s'entendre dans chaque discours fait l'objet d'une expérience concrète à laquelle il donne le nom de « visage ». Le visage d'Autrui est la manière qu'a autrui de se manifester, de manière « directe », « face-à-face », tout en défaisant la forme propre à la manifestation phénoménologique, c'est-à-dire toujours hors contexte, irréductible à son histoire, son genre, ou même son « concept » d'homme. Dans *Autrement qu'être*, il sera décrit comme un phénomène qui fait défection. [Levinas, 2004 : 143 et suivantes] Ainsi, « [L]e visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : 'Tu ne tueras point'. » [Levinas, 1982 : 81] Par ce commandement éthique qui ne s'appréhende pas dans la perception, le Moi est en relation avec Autrui. « [L]e 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. » [Levinas, 1990 : 216]

Je peux vouloir. Le meurtre possible et le meurtre impossible.

Le visage qui défait la forme, affecte la *sensibilité* sur un mode préalable à la connaissance d'objet. Si l'objet pouvait être connu et maîtrisé, le visage d'Autrui opposera toujours une « *imprévisibilité* » [Levinas, 1990 : 217]. Ainsi, il ne s'oppose pas seulement à mon pouvoir, mais à mon « pouvoir même de pouvoir » [Levinas, 1990 : 216] car il est par essence inconnaissable du Moi. Par essence, il pose une limite au pouvoir de la connaissance. Pour cette raison même, le visage, dont le sens est un appel à

la responsabilité pour Autrui⁴, peut susciter la tentation du meurtre. « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer » (cité en début de texte et repris dans Levinas, 1990 : 216) car le meurtre représente une tentative d'anéantissement. Au contraire du travail qui approprie et qui comprend, le meurtre n'est pas un pouvoir. « Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension » [Levinas, 1990 : 216], c'est pourquoi « [l]e triomphe de ce pouvoir est sa défaite comme pouvoir. » (cité en début de texte) Ou, si l'on se rapporte à l'interprétation de Lyotard : Autrui, dont la connaissance ne peut être affirmée par le Moi, place toujours-déjà celui-ci dans une relation qu'il ne peut maîtriser entièrement. Le Moi peut tenter, après-coup, de la maîtriser, mais il ne peut « annuler l'événement » [Lyotard, 1983 : 164] de la rencontre qui a déjà eu lieu et à laquelle la tentative de maîtrise est une réponse.

Par ailleurs le meurtre réel est dans l'histoire une occurrence banale. [Levinas, 1990 : 217 notamment] L'injonction, « tu ne tueras pas », n'aurait aucun sens si le meurtre était empiriquement impossible et ontologiquement inconcevable. En un autre sens cependant, le meurtre est impossible. Nous l'avons montré, chez Levinas, le visage qui s'expose *signifie* l'altérité radicale de l'étant. Cette altérité échappe aux pouvoirs du Moi et, en quelque sorte, Autrui comme *mise en cause éthique*, survit à la mort de l'homme. C'est le sens des références que fait Levinas à l'histoire de Caïn et Abel. [Levinas, 1990 : 258 notamment]

L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. Mais ce néant s'y présente, à la fois, comme une sorte d'impossibilité [...] Le mouvement d'anéantissement dans le meurtre a [...] un sens purement relatif, comme passation à la limite d'une négation tentée à l'intérieur du monde. Il nous amène en réalité vers un ordre dont nous ne pouvons rien dire, pas même l'être, antithèse de l'impossible néant. [Levinas, 1990 : 258-259]

Pour Levinas, être et néant appartiennent au même ordre. [Levinas, 2004] L'« autrement qu'être », qu'il identifie comme éthique et auquel Autrui appartient, est donc aussi un « autrement que néant ». Si le meurtre de l'autre homme a réellement lieu dans le monde, le visage d'Autrui – regard éthique – n'en est pas anéantit. Cette endurance de l'éthique en face de toutes les possibilités ontologiques est ce qui fonde la possibilité particulière que l'on peut trouver chez Levinas.

La possibilité éthique

Dans la perspective qui place l'éthique comme philosophie première, l'homme qui entend l'éthique est responsable pour Autrui. Si tuer autrui « est la défaite de mon pouvoir comme pouvoir », c'est aussi parce que le meurtre est le témoignage de la remise en question qu'il m'a fait subir et de mon incapacité à y faire face. L'homme vit de jouissance, de ses besoins et de son pouvoir. La critique de ce pouvoir, enseignée par Autrui, et qui permet « [l']ajournement perpétuel de l'heure de la trahison » [Levinas, 1990 : 23] peut être trop lourde, « se muer en lutte » [Levinas, 1990 : 218] et faillir terriblement. Il est possible, étant homme, de ne pas se comporter en homme, l'impossibilité du meurtre n'est une impossibilité ni ontologique, ni empirique : il peut être conçu et mis en oeuvre. Cependant en vertu de l'interdiction morale, c'est-à-dire de la remise en cause inaliénable qui s'entend toujours dans l'être, il aura toujours été possible à l'homme d'agir en homme – d'où le crime. Pour se révolter contre son interlocuteur, il faut l'avoir déjà entendu comme interlocuteur à respecter, il faut, en d'autres termes, en être responsable. Voilà la possibilité inédite qui s'ouvre entre l'ontologie et l'éthique. Autrui, en tant que messenger et message, ouvre originairement la possibilité du Bien et, du coup, mais secondairement, celle du mal. Pour Levinas, la paix n'est pas espérée dans une quelconque fin de l'histoire, mais borde toujours l'être, comme possibilité ouverte dont témoigne la parole entre les hommes. Nous l'avons dit, pour Levinas, la question qui compte est « qu'est-ce qui justifie mon droit à être ? » sous-entendu, « qu'est-ce qui justifie l'étendue de mon pouvoir contre autrui ? » Question à laquelle il n'y a pas de réponse car déjà la question compte pour elle-même. Elle est une remise en question, et suffit à ouvrir inexorablement la possibilité de la paix. La réponse n'est jamais suffisante, la question est toujours là :

Mais quand la Connaissance, devenant Philosophie, veut *donner satisfaction* au Désir de l'Infini, comme on donne une réponse à une question dans le processus de la connaissance, la Question ressurgit. Elle ressurgit toujours en philosophie de derrière les réponses. La question a le dernier mot, révélant ainsi sa naissance oubliée dans le Désir de l'Infini. [Levinas, 1981 : préface non paginée]

Levinas a voulu rendre justice à la possibilité de la paix qui caractérise les hommes. En élaborant une philosophie qui ne tait pas cette possibilité, il peut avoir contribué à son écoute plus attentive. La paix, cependant, échoue trop souvent, et il nous est permis de ne pas nous contenter, dans notre quête vers la paix, de la possibilité entrevue par Levinas.

Malgré la concrétude qu'implique un projet de phénoménalisation de l'éthique, celle-ci peut sembler encore trop formelle. Levinas aura cependant eu le mérite de nous rappeler que la paix est une question qui ressurgit toujours.

Bibliographie

- Franck, Didier, 2001, *Dramatique des phénomènes*, Paris, Presses universitaires de France.
- Heidegger, Martin, [1927], 1985, *Être et temps*. trad. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce.
- Levinas, Emmanuel, [1974], 2004, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel, [1949], 1988, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin.
- Levinas, Emmanuel, [1947], 1981, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin.
- Levinas, Emmanuel, 1982, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel, [1991], 2007, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel, 1998, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot et Rivages.
- Levinas, Emmanuel, [1972], 1987, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche.
- Levinas, Emmanuel, [1961], 1990, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche.
- Liotard, Jean-François, 1983, *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit.

¹ *Revue de métaphysique et de morale*. n°. 1, Janvier-mars 1951. pp. 88-98. Repris dans Levinas, E., [1991], 2007, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, pp. 12-22.

² Nous ne débattons pas ici de la validité de l'interprétation levinassienne de la philosophie de Heidegger, nous la décrivons – et partiellement – pour rendre intelligible sa propre philosophie.

³ Les termes de jouissance et de bonheur connotent une affectivité positive particulière, mais plusieurs passages laissent deviner que ces termes sont *pris pour* toute coloration de l'affectivité.

⁴ Au sens, notamment, où il est un appel éthique qui demande une réponse éthique.