

Emmanuel Housset

Le moi comme exil dans *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas

(Les réf. sont données dans la pagination du LdP pour TI et dans la pagination M. Nijhoff pour AE.)

(compte-rendu de Jeanne Szpirglas)

I- Confrontation avec Hegel

Lévinas n'a de cesse de remettre en cause l'idée d'un moi substantiel qui serait partout chez lui et dont les relations ne seraient que des accidents de la substance. Il n'ignore pas les mises en question des apories de cette substantialité : Hume, Kant, Husserl (la transcendance dans l'immanence du « je » pur), Heidegger (le Dasein qui n'est plus ni je ni moi. L'analyse existentielle de l'être-au-monde surmontant la séparation du sujet et du monde), Jean Wahl (l'appel de la conscience et la résolution). Il dialogue avec la philosophie de Sartre, l'existentialisme et le personnalisme. Héritant de cet examen critique de la subjectivité, il cherche à radicaliser la rupture avec un sujet auto-législateur et auto-constituant. Lévinas n'est pas pour autant un penseur de l'intersubjectivité. Car si le regard d'autrui me constituait selon une égologie inversée, nous ne sortirions pas radicalement de la subjectivité. La thèse fichtéenne d'un moi absolu qui se pose comme fondement est l'hydre qui suscite sans cesse de nouvelles figures. *Autrement qu'Être* rompt avec l'égologie, la substantialité, le principe même d'identité, et cette rupture avec toute forme de substantialité du moi est précisément opérée par l'idée d'infini.

Lévinas produit la pensée à laquelle il s'oppose, en l'occurrence Hegel, dont il propose une lecture singulière. Le titre même de *Totalité et Infini* exprime cette confrontation avec Hegel. Hegel devient le nom-titre des pensées de la totalisation. Lévinas ne le discute pas littéralement et s'intéresse pour l'essentiel à *La Phénoménologie de l'Esprit* dans l'interprétation de Kojève. La lecture de Bernard Mabille sur la contingence chez Hegel donnerait du reste moins de portée aux objections de Lévinas. Hegel incarne pour Lévinas cette philosophie où la totalité devient le sens même de l'Être. Il y voit un totalitarisme qui conduit à une désindividuation radicale du moi et du présent. Tout y prend sens à partir d'une épopée déjà écrite. Lévinas veut montrer que la véritable eschatologie n'est pas celle où le moi est individué par sa place. Il réfute par là Hegel et Husserl. L'avenir n'est pas un horizon infini (Husserl) ou une idée au sens de Hegel ou de Kant sur le surgissement d'autrui dans un avenir imprévisible qui m'assigne ma responsabilité. Hegel décrit le temps de la réflexion comme un processus d'intériorisation. Or la philosophie n'est pas seulement réflexion et le moi ne s'épuise dans cette réflexion sur lui-même. Lévinas se souvient ici de la philosophie de Brunschvicg, dont il est, conformément à l'époque, un grand lecteur. Brunschvicg représente cette philosophie réflexive dont Lévinas veut s'éloigner parce qu'elle lui semble réduire la réflexion à un mouvement immanent au concept. Dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel se moque de l'idée selon laquelle on pourrait accéder directement et sans travail à l'absolu. Chez Lévinas, le savoir absolu ne sera plus le savoir total que le sujet a de sa propre activité, mais cette responsabilité irrécusable qui le dépose de sa souveraineté. Le Moi se dépouille de lui-même, s'expose à l'altérité, sans s'aliéner : « paradoxalement, c'est en temps qu'*alienus*, étranger et autre, que l'homme n'est pas aliéné. » (*L'intrigue de l'infini*, p 192).

Tandis que Hegel décrit des figures de la conscience de soi, Lévinas décrit les situations concrètes de l'existence dans lesquelles se déploie une conscience non objectivante qui laisse être l'altérité : le désir métaphysique, le visage, la séparation, la nudité, la justice, la vulnérabilité, la souffrance, le féminin, la fraternité... Ces concepts fondamentaux de *Totalité et Infini* ne sont pas des figures de l'Esprit mais des « expériences absolues qui brisent la totalité » et qu'il faut élucider. Il demeure une proximité apparente avec Hegel puisque le moi ne peut prendre conscience de lui-même qu'en se confrontant à ce qui n'est pas lui. Mais Lévinas conteste la capacité du moi hégélien à sortir de lui-même, à accomplir une *apostasie* ou conversion à soi. Ce terme d'origine religieuse prend un sens philosophique spécifique comme les autres termes du lexique religieux qui sont à chaque fois réappropriés par Lévinas. La philosophie s'est comprise comme conversion à l'intériorité en

manquant toutefois la véritable conversion. A la fin des *Méditations Cartésiennes*, Husserl cite Saint Augustin : « Rentre en toi-même. C'est en toi-même qu'habite la vérité. ». Or le véritable retournement de soi-même consiste dans la nudité d'une exposition sans retenue à l'altérité. Selon Hegel, lu par Kojève, l'homme existe comme négation active du donné. Il doit ramener le monde à lui-même pour accomplir son essence. Lévinas conteste que la pensée ait pour vocation ce processus d'intériorisation. Il emprunte à la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, le thème de la « patience » mais celle-ci n'est plus une conquête réflexive du sujet, une réflexion sur un déjà passé. La responsabilité est la réponse à l'immémorial de l'injonction du visage, et cet immémorial est un autre passé, toujours plus ancien.

Lévinas abandonne la téléologie au profit d'une pensée de l'infini. La subjectivité exposée à l'infini n'est pas la conscience malheureuse de Hegel ni l'être-pour-la-mort de Heidegger. Elle consiste dans le fait d'avoir en nous l'idée d'infini. Le concept d'infini n'est pas quantitatif (Husserl) ; il excède toute prise dont il serait l'objet. Il n'est pas une catégorie sous laquelle tomberaient certains objets, c'est un mode de donné de ce qui est irréductible au concept, de ce qui s'excepte de la totalité. Sa structure formelle est d'être « une pensée qui pense plus qu'elle ne pense ». L'expérience de l'infini est décrite comme « hospitalité » ou accueil de ce que je ne peux contenir et dont je ne suis pas la mesure, c'est-à-dire autrui. De même que Lévinas détourne certains concepts théologiques (cf plus haut l'apostasie), il n'attribue pas à « l'hospitalité » une signification éthique. Sa signification est phénoménologique et non théologique ou morale.

Le moi que Lévinas cherche à décrire s'expose donc à plus qu'il ne peut penser. Il est dépassé, dévasté (une autre forme de spatialisation) par ce à quoi il s'oppose. Le moi de la réflexion voyage pour retourner dans sa patrie tel Ulysse. Mais le moi qui s'expose est comme Abraham qui endure l'altérité parce qu'il sort d'Egypte et part vers une terre promise sans projet de retour. Il n'y a donc aucun accès à un moi isolé. Ici, Lévinas se veut plus phénoménologue que Husserl. Etre, ce n'est pas uniquement être constitué par la conscience.

II- Dimension d'exil propre au moi

Lévinas décrit une retraite en soi qui est un exil en soi. Cette retraite doit permettre une paix mais sans la réconciliation hégélienne du fini et de l'infini. Dans *Entre Nous* (p 19), Lévinas définit la religion en se référant à Auguste Comte : « Ce lien avec autrui ne se réduit pas à la représentation d'autrui mais à son invocation et où l'invocation n'est pas précédée d'une représentation, nous l'appelons religion. » La religion désigne une *relation métaphysique sans totalisation*. Mais il s'agit d'une définition non religieuse de la religion.

Lévinas n'est pas le premier à développer l'idée que l'homme n'est pas d'abord chez lui mais dans un cheminement vers un autre pays. Il donne toutefois une signification nouvelle à l'exil du sage. L'exil devient une structure de l'existence et l'expérience exilique, le mode même d'exposition à l'altérité radicale d'autrui. Autrui est l'étranger qui trouble le chez soi. Lévinas travaille beaucoup la langue française qui est pour lui une langue apprise. Cela le conduit à ranimer parfois des significations peu usitées afin notamment d'éviter le vocabulaire ontologique traditionnel. Comment dire la dépossession et non l'appropriation ? Il sait à quel point la violence de l'exil forcé peut faire perdre le pouvoir de dire « je ». Dans « Trois notes sur la positivité et la transcendance » (1975, réédition PUF), Lévinas décrit ces « expériences en lambeaux » qui attestent de l'impossibilité de la synthèse. Cette désindividuation n'a pas pour réponse un universalisme abstrait qui ferait du monde entier un chez soi. Lévinas critique l'idéologie du terroir qui croit à une place assignée et figée dans le monde. Dans les *Carnets de captivité*, il interprète l'épreuve du monde cassé de la captivité comme une catégorie, une structure du sens et non un phénomène historique - le judaïsme est également une catégorie. La perte de soi peut se retourner en possibilité d'être soi. L'expérience de la captivité opère une forme de réduction phénoménologique en mettant entre parenthèses tous les simulacres construits par l'intersubjectivité. L'origine du sens n'est pas le pouvoir de synthèse d'un sujet. C'est l'expérience d'autrui qui est ici décisive. Et cette expérience de l'altérité absolue me met en exil. Le

§50 des *Méditations Cartésiennes* évoque la première altérité de l'autre moi. Mais le moi dont parle Lévinas est un moi expulsé, exilé qui culmine dans *Autrement qu'Être* (1974) mais est déjà présent dans *De l'évasion* en 1935. Le texte part du besoin « d'excellence » de l'homme. La tâche de la philosophie n'est pas de rassurer ou de consoler mais de montrer qu'on ne peut être soi que dans une rupture avec soi. Le « je » n'est plus l'origine du sens. La conceptualité de Lévinas est rigoureuse mais déroutante parce qu'il veut donner accès à une nouvelle intelligibilité du sens (telle est la thèse de Didier Franck). Comment penser autrement le sens ? Non à partir du pouvoir de réflexion du je mais à partir de l'expérience de la transcendance. L'élucidation du sens demande de ne pas s'arrêter à sa dimension noématique. Elle suppose une expérience originaire de proximité, de vulnérabilité qui livre une compréhension éthique du sens. L'évasion ne consiste pas à se rendre dans un autre lieu, mais à se libérer d'une identité fixe, de toute forme d'intériorité close. Ce devenir radicalement autre ne saurait se confondre avec le devenir hégélien ou bergsonien. Il faut paradoxalement penser une fidélité à soi qui soit oubli ou expulsion de soi, un devenir tout autre que soi.

Lévinas opère ici un renversement de la conception du sujet. La volonté est relation avec autre chose qu'elle-même, ce rapport à l'extérieur devient la condition de la liberté de la volonté. On ne répond de soi qu'en répondant d'autrui. Tandis que pour Ricoeur, la pensée de l'appel d'autrui ne remet pas nécessairement en cause la réflexion, ni la réflexion de la réflexion, en d'autres termes, que la réflexion est le principe de l'individuation, Lévinas veut faire de l'appel ce qui individue absolument en m'expulsant de moi-même. Dans *Entre Nous*, l'impératif « tu ne tueras pas » est entendu par le sujet comme s'il en était le destinataire exclusif. L'appel lui confère son unicité et sa dignité. L'exil devient une temporalisation et une spatialisation an-archiques et asymétriques, où l'autre m'assigne hors de toute attente un lieu et un présent. La désubstantialisation du je permet de montrer qu'il n'est pas coupé du monde parce qu'il le transcende. Heidegger, Buber préparent la pensée de cet exil. Mais Lévinas ne veut pas faire appel à une dialectique de la reconnaissance selon laquelle l'autre est ce qui me donnerait chair. L'exil du moi a toujours lieu à partir de la séparation qui n'est pas dépassée mais surmontée dans le rapport moral. La relation à l'autre vit de la séparation.

Le désir de l'infini ne vient nullement de soi ; il « tombe » toujours sur un soi qui jouit de son bonheur. Tout désir de l'autre est une rupture de la jouissance. L'arrachement à soi s'effectue malgré soi, et non par un effet de la volonté. Il n'y a pas à choisir entre la jouissance et le respect de l'altérité. La jouissance est en effet une modalité fondamentale de l'être en vie ; elle est aussi plus originaire que la constitution et l'usage. C'est à partir de la situation concrète de la jouissance que le moi est cet être qui peut sacrifier son bonheur et réaliser que l'autre n'est pas chose sans visage. Il peut être préoccupé par autre chose que soi avant même tout acte intentionnel. L'être qui n'était que jouissance peut devenir bonté, désir de l'infini, mais toujours pris dans une passivité qui s'oppose à l'intentionnalité. Tandis que l'autonomie désigne l'être rivé à soi de la jouissance, l'hétéronomie, désigne le sens d'être du moi inversé par l'expérience d'autrui. Les deux ne sont pas liés par une relation chronologique. Il s'agit d'une révélation, au sens phénoménologique et non théologique : un sens s'impose à moi. Ce n'est pas non plus un dévoilement. L'éthique ne doit pas être coupée de l'esthétique. De la jouissance au don, la continuité n'est pas une suspension de la sensibilité mais son inversion : l'être est pris par la vivacité du visage. La sincérité ne désigne pas une parole authentique mais une inversion de la jouissance par la transcendance d'autrui. Cette relation ne rapproche la pensée de Lévinas d'une éthique du sentiment qui ferait de la pitié le fondement de la morale. Si tel était le cas en effet, l'affection ne serait qu'une cause occasionnelle de la réflexion.

Le moi est pris par un dehors, arraché à son lieu par l'altérité, ce que Lévinas appelle l'apostasie. L'impératif « ignore-toi toi-même » modifie la signification de la conscience de soi et l'oppose à la fin des *Méditations Cartésiennes* où toute élucidation du sens revient à une auto-élucidation de l'activité du je transcendantal. Ce n'est pas non plus le thème de la kénose des pères grecs. Cet impératif est l'une des paroles du visage et non une injonction issue de la réflexion. Mais il faut comprendre le sens d'un commandement sans être dupe de la morale. Ce que je dois faire ne relève

pas d'un consensus empirique, ni de l'écoute solitaire de la raison, mais vient de la rencontre dans laquelle l'autre est la norme de mon action pour lui. Lévinas s'éloigne également des philosophies du dialogue, dont certaines formes du personnalisme qui mettent en avant la réciprocité des consciences (par exemple Maurice Nédoncelle et l'analyse de l'empathie dans la cinquième *Méditation Cartésienne*). Autrui n'est pas alter ego. L'épreuve de la transcendance radicale fait comprendre qu'il est bonté, nudité, fécondité. C'est autrui qui permet au moi de comprendre qu'il n'est pas résolution (cf Heidegger, *Sein und Zeit* § 64) mais bonté. Seul un moi qui reçoit peut donner. C'est là ce que Lévinas ajoute aux analyses de Jankélévitch sur le don dans *Philosophie Première* (1953).

Le moi de la jouissance et du don n'est pas un moi éternel, une présence constante qui serait le fondement permanent ou le substrat des étants. Le moi est une dés-identification, une dé-localisation, une altération incessante. Il se défait de tout projet de maîtrise pour se faire réponse. Par le don, il s'individue plus radicalement que par l'appropriation. Son exposition empêche toute coïncidence à soi. Voilà pourquoi on peut aimer l'autre plus que sa propre vie. L'amour de soi n'est plus le principe de l'amour d'autrui, ce qu'il était chez Thomas d'Aquin. Lévinas cherche à décrire un soi qui ne relève plus de la persévérance dans l'Être. Autrui est mon avenir en tant qu'il me libère de cette auto-constance pour me rendre à l'étrangeté de la manifestation dans une temporalisation chaotique ou anarchique. Toute identité peut s'effondrer. Ce n'est pas le transcendantal qui résiste mais la diachronie quand elle devient l'immémorial.

III- L'unicité du moi

Lévinas veut donner à penser un moi sans l'Être, qui fait l'objet d'une description distincte dans *Totalité et Infini* et *Autrement qu'Être*. Dans *Totalité et Infini*, l'ontologie, fondée sur l'infini, s'élargit. Le moi n'est pas enfermé dans l'être, il est expulsé ce qui signifie qu'on peut être autrement qu'on imaginait pouvoir être. Ce moi sans l'Être est non identifiable, il est impossible d'y dégager un noyau constant. Idéalement, il ne faudrait jamais dire « le moi » mais seulement « moi » pour lui laisser la signification que Lévinas appelle verbale par opposition à la substantivation qu'opère la première expression. Dans *Autrement qu'Être*, l'expulsion devient une anarchie, qui est au-delà de toute ontologie. Le moi est l'autre que l'Être (p 8-9). Lévinas compare cette rupture à celle de Nietzsche. Que l'éthique soit philosophie première n'est cependant pas une idée nouvelle, elle est déjà présente chez Fichte. Plus inédite est la méthode phénoménologique pour faire saisir un retour à soi qui ne soit pas intériorisation : « contre la vénérable tradition à laquelle se réfère Hegel, pour qui le moi est une égalité avec soi-même, il s'agit de mettre au jour une inégalité à soi qui n'est pas inadéquation ou privation ». Lévinas pense ici à Jean Nabert mais celui-ci ne peut véritablement penser cette forme d'inégalité qui n'est pas une privation. L'éthique phénoménologique de Lévinas n'est pas une réflexion sur le fondement de la morale. La transcendance d'autrui, en effet, n'est pas un fondement. La sainteté d'autrui ne correspond pas non plus à son usage théologique ou à sa modalité kantienne. Elle prend une signification nouvelle puisque les valeurs et les devoirs ne peuvent s'imposer à moi que depuis la transcendance d'autrui. Lévinas caractérise l'éthique comme une optique qui donne accès à une signification sans contexte. Il rompt avec la symétrie au sens de la règle d'or. Ne pas être dupe de la morale, c'est éviter cette exigence de symétrie dont on ne fait plus le fondement de la morale concrète. La morale ne s'appuie pas sur une communauté d'essence mais sur une expérience absolue.

Dans *Totalité et Infini*, on trouve au moins quatre élucidations du visage. Lévinas montre que le visage parle, se dit à quelqu'un ; se dire, c'est-à-dire s'exposer dans une unicité hors de toute comparaison. Le retour à soi n'est possible que si, à cet exil, répond un autre exil. Il est la seule possibilité pour le moi de rejoindre le toi : le pour-autrui du respect. Le respect n'est pas conçu de façon kantienne comme un sentiment pur pratique, il ne peut venir que du visage et de son injonction anarchique. Le visage m'ordonne avant tout consentement, avant d'être reconnu.

J'appartiens à autrui comme non phénomène qui me commande. Non phénomène c'est-à-dire ce qui ne se détache pas sous un horizon, comme on dit qu'une chose s'en détache, ce dont il ne faut pas conclure que le visage n'apparaisse pas. La confrontation avec Husserl est ici décisive : il n'y a de moi que par rapport à une évidence donatrice originaire. Or on ne passe pas du fait à l'essence (*Ideen*) car autrui est le non-interchangeable par excellence. Le moi est *subjectum* au sens de « sous le poids de l'autre ». Lévinas critique l'idéalisme éthique selon lequel la responsabilité repose sur un retour à soi, auto-responsabilité absolue et universelle des philosophies de la volonté pure. Cette responsabilité absolue du philosophe qui serait responsable de la responsabilité des autres est thématifiée dans la *Krisis* (1936). La crise de l'humanité européenne ne serait surmontée que par une réduction toujours plus poussée qui permette de se dégager du naturalisme, du biologisme et du scepticisme. Restaurer cette réduction phénoménologique permettrait de restaurer l'ordre du monde. Lévinas n'entend pas revenir à la responsabilité de haut fonctionnaire qu'aurait à assumer le philosophe. Il ne décrit pas une responsabilité universelle liée au pouvoir de dire je mais une responsabilité unique, issue du *désastre* pour reprendre l'expression de Blanchot. *Totalité et Infini* (p 216) assimile le visage à une parole qui « déchire le sensible ». La responsabilité vient y briser la répartition des places dans le monde et se donne dans la destitution du sujet spectateur. Elle procède d'un appel que je ne peux pas ne pas entendre et suggère une nouvelle forme d'intelligibilité du moi, morale et non théorétique. Il y a bien une évidence de la responsabilité mais dans une acception renouvelée. Elle vient désigner un être autrement, sans surplomb des étants (*Autrement qu'Être* p 12). Je sais avec certitude que c'est à moi et à moi seul de répondre quand bien même je ne saurais pas quoi répondre. Et même s'il m'est possible de ne pas répondre, je ne peux déléguer ma responsabilité.

Existant pour autrui, j'existe autrement qu'existant pour moi (*Totalité et Infini*, 4ème section, p 293). La transcendance comme telle est conscience morale. L'amour n'est plus un principe unifiant et réconciliant comme il l'est chez Hegel (*L'esprit du christianisme et son destin*). Le passage de la quatrième section sur la fécondité éclaire l'unicité du moi. Chez Hegel, l'enfant est la mort des parents puisqu'avec lui, les parents intuitionnent leur suppression. *Totalité et Infini* (p 299) cite Isaïe (49) : « Mon enfant est un étranger mais qui n'est pas seulement à moi, car il est moi, c'est moi étranger à soi. » L'enfant n'est pas mon œuvre ou un possible de moi-même. Je ne peux l'identifier à moi, et il est lui-même toujours en genèse. Tel est le paradoxe de la paternité : la relation au fils est une relation à une altérité radicale, le moi du fils est un moi sans l'être. La fécondité n'est ni production ni reproduction mais le désir que l'enfant soit lui-même. « Au-delà du visage (*Totalité et Infini*, 4ème section) tente d'analyser ce qui rend possible le visage. L'épreuve du visage ouvre à une autre temporalité que la mienne, sans synthèse dans une temporalité commune. Dire que l'enfant « est moi » ne signifie pas qu'il est même substance que moi mais qu'il est pour moi un avenir absolu. J'accomplis ma propre ipséité en laissant l'enfant être lui-même. La fidélité à soi passe par cette relation qui ne peut être synthétisée et par l'avenir que l'on donne au fils. Ces analyses n'ont pas de sens biologique. Husserl ne pouvait pas sortir de la sphère immanente dans laquelle l'autre demeure un alter ego et ne pouvait par conséquent résoudre le problème de la pluralité des moi. Cette pluralité est pensable dans un amour qui n'est pas fusion mais fécondité. C'est le néant de l'avenir absolu qu'est mon fils qui m'arrache à ma fixité, qui fait que je suis toujours jeune quelque soit mon âge et mon état. Littéralement, être jeune c'est avoir la vie devant soi.

Le moi possède une identité dramatique qui se vit dans les relations concrètes de l'existence. Il est en lui-même comme en exil mais dans cet exil réel qu'est la paternité et non « l'exil imaginaire » (*Totalité et Infini* p 307) de la sortie du soi entendue comme une sorte de promenade qui serait en réalité l'occasion du retour à soi. La paternité rend possible un temps infini des générations, celui de la naissance et de la renaissance. Ce temps originaire n'est plus décrit comme une synthèse (Husserl). Entre Husserl et Lévinas, la passivité change de signification. A la différence des philosophies de l'engagement qui pense le sujet pris par le monde dans la mesure où il y prend part, le sujet est pour Lévinas, engagement mais aussi dégageant (*Totalité et Infini* p 314). l'être en exil

est capable d'un autre destin que le sien. La paternité permet de survivre et de triompher de la vieillesse, de la mort, du destin par le recommencement. Il s'agit moins d'une totalisation de soi dans la mémoire que d'une capacité à ne plus limiter le temps. La jeunesse absolue signifie l'avenir qui vient de l'altérité du visage. Le temps est alors mort et résurrection, renaissance à partir de l'épreuve de l'altérité, et c'est là sa structure formelle.

En conclusion, Lévinas invite à sortir de la philosophie du neutre où le moi participe à l'accomplissement de l'essence mais qui manque le moi dans son unicité. L'exil est un contre-destin qui ne me situe pas dans un rapport neutre à une essence. Pour échapper à la violence qui résulte de cette philosophie du neutre, il faut revenir au visage comme sens.