

On a souvent reproché à la morale kantienne de demeurer extrêmement formelle et donc de ne pas ouvrir sur une morale possible ; un tel reproche supposait que l'on prît au sérieux l'élaboration d'une morale et que celle-ci ne fût pas uniquement l'occasion de savants verbiages universitaires dont la question de l'application ne constituerait qu'un point de détail vulgaire à l'usage de ceux qui seraient atteints d'une névrose du concret. L'extraordinaire mansuétude dont la morale de Levinas est aujourd'hui la bénéficiaire me semble indiquer de façon symptomatique que les discussions philosophiques contemporaines, particulièrement lorsqu'elles abordent l'éthique, ont parfaitement perdu de vue la question de la réalisation d'une pensée. Celle que développe Levinas est, en effet, à strictement parler, absolument intenable, et si les gloses autour de celle-ci ne cessent de croître, cela me semble tenir davantage au plaisir que l'on éprouve à commenter une œuvre intellectuellement très brillante qu'au courage d'en chercher la viabilité. Alors donc que Levinas est devenue une « référence facile » selon Derrida et que chacun s'en réclame, des catholiques aux phénoménologues, en passant par les promoteurs de la déification sociétale de l'Autre, Raphaël Lellouche a publié en 2006 une salutaire étude portant sur la viabilité de cette morale tout en se demandant si, même viable, elle serait *souhaitable*. Le sous-titre de l'ouvrage, « peut-on ne pas être levinassien ? » indique - et dénonce - ainsi l'impératif contemporain (paranoïaque) non critique de réprimer le Moi pour accueillir inconditionnellement l'Autre, et c'est cette auto-répression du Moi que Lellouche va interroger, sans négliger évidemment la question du tiers, mais en questionnant, sans l'habituelle ribambelle de bons sentiments, la pertinence même de cette frustration extraordinaire du Moi que réclame la pensée levinassienne. Le titre, quant à lui, reprend et détourne l'un des ouvrages majeurs de Levinas sur le Judaïsme, *Difficile liberté*.



Le premier chapitre de Lellouche tend à montrer que Levinas, au fond, structure sa pensée selon le mode d'aliénation hégélien. En effet, la liberté s'aliène nécessairement dans l'extériorité, et peine à s'y reconnaître, ce qui rappelle nettement le schéma hégélien, à ceci près que Levinas n'opère pas le dépassement de l'aliénation pour créer les conditions de possibilité d'une liberté qui serait totalité puisque Levinas refuse que la conscience de soi comme totalité atteigne précisément le tout ; il lui faut donc mener un écart vers autrui, venant perturber le cercle de la totalité de la conscience, par l'intrusion de l'infini non thématizable ; on se rappelle à ce propos cette déclaration de Levinas à Philippe Nemo : « dans la mesure où l'individu englobé dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité ne s'est pas « totalisée ». »<sup>1</sup> De ce fait, puisqu'il en reste à l'aliénation hégélienne sans le retour en soi, la liberté ne peut se reconnaître dans l'extériorité - dans l'institution - et Levinas opère un retour, selon Lellouche; à Buber pour échapper à ce piège ; il reprend ainsi à celui-ci l'idée d'un *a priori* qui serait relation originaire, de telle sorte que le moi soit aprioriquement relationnel, et il ajouterait à cela une thèse de Rosenzweig, voulant que l'ipsité ne soit pas conceptualisable ; en d'autres termes, pour échapper à l'aporie de l'aliénation, il pose l'*a priori* relationnel et pour échapper au concept totalisant, il se réfère à Rosenzweig pour lequel la mort seule amène les conditions d'une ipsité accomplie.

Dès lors, la thèse de Lellouche est simple : Levinas a parfaitement manqué l'ipsité ; c'est de cela qu'il va s'agir dans cet ouvrage et c'est en raison de cet échec que Lellouche va émettre des doutes croissants quant à la pertinence de suivre ou

d'observer la morale levinassienne. Pour bien comprendre le reproche, il convient de repartir de la notion de relation, de la catégorie de relation même que Levinas emprunte à Buber ; il lui emprunte tout en la modifiant ; en effet, Buber avait pensé la catégorie de relation selon les règles de symétrie : aRb et bRa ; en d'autres termes, le moi est en relation avec le tu de la même manière que le tu est en relation avec le moi. Levinas refuse une telle symétrie et par ce refus inaugure cela même qui s'avère être le plus problématique aux yeux de Lellouche, à savoir cette *radicale asymétrie* entre le Je et le tu, asymétrie se faisant au profit du tu et destituant le Je de ses prérogatives. Comment se traduit une telle asymétrie ? Elle se traduit par l'idée que le Tu se présente toujours sous l'angle de l'*impératif* tandis que le Je se présente toujours sous l'angle de l'*accueil*. Lorsque le visage surgit, il vocifère un « tu dois », ou un « tu ne dois pas », auquel le Moi se trouve contraint d'obéir. Autrui, le Tu, n'est donc pas dans ces conditions un autre moi-même, un *alter-ego* mais bien cela même par qui – et en qui – se révèle la limitation même de ma liberté. « Le visage, écrit Lellouche, est moins chez Levinas l'épiphanie positive de l'Autre, que la signification de l'interdit qu'est l'Autre pour moi. »<sup>2</sup> La catégorie de la relation originaire que Levinas reprend à Buber revient donc à poser un Moi dont l'action se trouve réduite à l'obéissance à l'impératif catégorique que constitue le visage d'autrui dont l'épiphanie est tout à la fois signifiant et signifié de l'impératif ; dans l'épiphanie même de l'être du visage se joue la normativité, si bien que c'est dans l'être même que le droit se trouve inscrit. « Il phénoménalise ainsi charnellement la loi morale dans l'humble seigneurie du visage, et commet ainsi, de plus, une gageure logique. »<sup>3</sup>

Outre cette présentation du droit dans le fait épiphanique, qui constitue aux yeux de Lellouche une intenable erreur logique, le principal écueil que repère l'auteur réside dans l'initiative laissée au Tu devenue exclusive et destituant ainsi le Moi de toute activité ; l'impératif originaire constitué par le Tu, par Autrui, interdit de penser le Moi et c'est là le cœur de l'échec d'une constitution de l'ipséité tant le Moi s'avère être passif ; de ce fait, quel va être le moyen levinassien pour penser l'ipséité ? Ce sera le pathique, la souffrance et le mal. Le Moi passif ne peut accéder à son ipséité que sur un mode correspondant à la destitution de son initiative et ce mode n'est autre que la souffrance pathique. Il n'est qu'à se rappeler les pages que Levinas consacre à la souffrance dans *Totalité et infini*, par exemple, où la souffrance est en effet systématiquement associée au sujet : « Il faut, écrit Levinas, que dans la souffrance, le sujet sache sa réification, mais pour cela il faut précisément que le sujet demeure<sup>4</sup> sujet. » Le sujet levinassien n'est affirmé en tant que tel que lorsque se joue l'expérience de la passivité radicale, constat qui sera radicalisé dans *Autrement qu'être* où la passivité du sujet sera posée comme impératif car « la subjectivité du

sujet est précisément ce non-ressaisissement, un accroissement de la dette au-delà du *Sollen*. »<sup>5</sup> Par conséquent, l'ipséité, l'individuation levinassienne ne prend son sens que si l'on accepte de se faire souffrant, victime, au nom de l'accueil du visage de l'autre. Et c'est là que se joue le caractère morbide de la pensée levinassienne, cet impératif de restriction du soi jusqu'à la souffrance paroxystique qui réclame sa dette « au-delà du *Sollen* », au-delà du devoir, au-delà du droit, dans l'irrationalité absolue de la souffrance incompréhensible. L'autre, commente Lellouche, me constitue originairement dans l'obsession et la persécution. Le sentiment d' « être soi », l'unicité » de mon auto-affection est éprouvée par l'accusation du doigt persécuteur qui me singularise entre tous (Lacan le décrit dans le délire paranoïaque). »<sup>6</sup>

Ainsi, l'éthique levinassienne de l'accueil de l'Autre mettant en péril ma propre activité ouvre sur une souffrance dont il est fort probable que le sujet en vienne à la réclamer pour respecter sa visée éthique. Le sujet souhaitant observer l'éthique peut donc souhaiter se faire passif et souffrant afin d'accueillir le visage d'Autrui et son impératif ; là se joue une construction de l'altérité à partir d'une *destruction du Moi* ; ce geste levinassien constitue aux yeux de Lellouche une sévère rupture avec Buber. « Pour Levinas, la relation est déséquilibrée, elle consiste en une hétéronomie radicale de l'être-soi blessé par l'Autre. Au contraire, pour Buber cette relation est féconde : « Je deviens Je en disant Tu ». Car dans la réciprocité de la relation, la parole éthique « Tu » agit en moi. »<sup>7</sup> Si l'éthique de Buber revenait donc à constituer le Moi à partir de ma relation originaire à l'autre, celle de Levinas institue l'autre pour mieux détruire le Moi ; c'est ce que Lellouche résume excellemment en ces termes : l'éthique de Levinas « revient à l'obligation de s'offrir en holocauste à ses offenseurs ! »<sup>8</sup> Tout se passe au fond comme si l'épiphanie du visage de l'Autre me rappelait que j'étais à jamais grevé du péché originel et que, par conséquent, je me devais de me racheter sans fin en me soumettant inconditionnellement à une figure d'Autrui ressemblant sans cesse davantage à celle d'un Dieu écrasant. Nulle place pour la liberté, nulle place pour l'initiative, nulle place pour la responsabilité. Je crois qu'il faut prendre Levinas au sérieux le sortir des spéculations universitaires et, à l'instar de Lellouche, présenter ce que sa pensée - devenue dominante - a d'inacceptable, de dangereux, d'effroyable par bien des aspects. Lorsque Levinas identifie la liberté au geste du Même, donc de la totalité qu'il combat, lorsqu'il écrit que « l'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même (...). »<sup>9</sup>, il convient de prendre une telle prémisse au sérieux et de bien voir que refuser le Même, ce sera du même geste refuser la liberté du sujet ! Lorsque Levinas met à bas la liberté au nom de l'infini contre le Même, lorsqu'il écrit que « c'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la

perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorique. Elle s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même. »<sup>10</sup>, il mène un programme de destitution consciente de la liberté subjective, et il convient de le rappeler, de le mettre en avant même afin de ne pas se laisser illusionner par la beauté des développements sur l'accueil d'autrui ; sommes-nous prêts à renoncer à l'exercice effectif de notre liberté afin que la passivité du Moi soit totale ? « Accueillir Autrui, écrit Levinas, c'est mettre ma liberté en question. »<sup>11</sup> Par conséquent, lorsque Lellouche conclut en observant que toute la pensée de Levinas cherche à accomplir un « écrasement intolérable de la liberté humaine ! »<sup>12</sup> il a tout à fait raison et il convient de le rappeler et d'exhiber la dangerosité d'une telle pensée.

Lellouche identifie ensuite, avec *Autrement qu'être*, une sorte de tournant dans la pensée de Levinas, toujours marquée par le sceau de la persécution, tournant qui culmine dans l'idée de responsabilité ; de quoi suis-je responsable ? Dans ce recueil d'articles, Levinas pousse la responsabilité à la puissance deux ; je suis responsable de moi et d'autrui ; je dois endosser la souffrance d'autrui. « Autrement dit, je me substitue à l'autre dans sa responsabilité, et ce serait là le sens de ma responsabilité. »<sup>13</sup> Il s'agit là d'une responsabilité paroxystique où je n'accède à ma propre responsabilité qu'en acceptant de me charger de la responsabilité d'autrui, et ce de manière toujours asymétrique. L'ipséité serait donc ici conquise qu'au moment exact où le sujet se sentirait incapable d'échapper à la responsabilité inconditionnelle pour autrui, laquelle se substituerait presque à l'*a priori* relationnel du début. « La responsabilité pour autrui, écrit Levinas, c'est précisément un *Dire* d'avant tout *Dit*. »<sup>14</sup> Ou mieux encore : « C'est ma responsabilité pour l'autre qui est le pour de la relation, la signifiante même de la signification laquelle signifie dans le *Dire* avant de se montrer dans le *Dit*. »<sup>15</sup> Ce nouvel *a priori* constitué par la responsabilité assumant le rôle du pour engendre des conséquences victimaires assez prévisibles, ce que Levinas indique sans retenue : « C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. »<sup>16</sup> Ce n'est qu'en étant otage d'autrui, en tant que je me dois de répondre des actes d'autrui que j'assume la moralité, et que quelque chose comme la moralité est possible ; et cette situation d'otage que Levinas appelle de ses vœux se trouve être pensée sur le mode de « cette expiation originelle - involontaire - car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine) (...). »<sup>17</sup> Le sujet expie et pour se faire s'aliène, se fait otage, fût-ce non volontairement puisque cette aliénation s'effectue avant même que la volonté - qui est un acte - ne puisse s'exprimer ; c'est pourquoi Levinas résume l'originarité de la soumission du Moi à autrui en ces termes : « La persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos. »<sup>18</sup> Levinas réhabilite la persécution comme *a priori*

relationnel d'acceptation de la relation éthique ; ce n'est que dans la « persécution » que le sujet éthique sera capable de recevoir ce qui, dans *Autrement qu'être...* est moins le visage que la violence an-archique du Bien, à laquelle il se soumettra passivement ; on comprend ainsi aisément que Lacan ait pu diagnostiquer chez Levinas une paranoïa aiguë, dont il convenait de rappeler la réalité et on ne pourra qu'adhérer au diagnostic de Lellouche qualifiant ce geste fondateur de « métaphysique exacerbée de la persécution »<sup>19</sup> En d'autres termes, Levinas développe une morale proche d'un comportement pathologique menant à la haine de soi, le soi étant systématiquement appréhendé comme l'instance infâme mettant en péril la sainteté d'autrui ou l'exercice du Bien.

La seconde partie de l'ouvrage de Lellouche suggère un rapprochement qui semble très fécond entre cette pensée de la persécution chez Levinas et la haine du sujet constituant chez Heidegger. « L'inconscience levinassienne, qui s'appelle chez lui « *passivité radicale* », « *an-archie du Bien* », « *immémorial* » excédant toute anamnèse possible, s'avère la plus radicale de toutes les « dissolutions » du sujet et le comble du soupçon. »<sup>20</sup> Ce que partagent Heidegger et Levinas, c'est ce besoin de briser le sujet comme activité, comme initialité, pour en faire une instance purement passive, attentive, réceptive à cela même qui se trouve l'affecter à partir d'une origine non originaire, à partir de l'an-archie, que ce soit le Bien chez Levinas ou l'Être chez Heidegger. En outre, Lellouche prend Levinas au sérieux, c'est-à-dire pense les conséquences concrètes d'une telle pensée ; que signifierait la responsabilité paroxystique de cette métaphysique de la persécution ? Peut-on imaginer par exemple que les Juifs soient « responsables » de l'action d'Hitler au sens où ils auraient à en répondre ? Là se joue l'impossibilité même de la pensée levinassienne, le drame de cette identité construite en termes d'infinie justification ; j'ai à répondre d'autrui par la souffrance pour accéder à mon ipséité ; mais concrètement, un tel schéma impose de penser que les Juifs ont à répondre de leur propre persécution par le régime national-socialiste, de telle sorte qu'Hitler, comme le note Lellouche, n'aurait rien fait d'autre que dire la vérité du peuple juif. « Si c'est la persécution qui m'élit en tant que responsabilité pour l'autre, cette persécution est ma responsabilité même, et voilà pourquoi, dans le langage emphatique et aconceptuel de l'éthique, je suis responsable *dans et de* ma persécution. »<sup>21</sup> Et c'est à ce moment ultime que l'on comprend que le sous-titre de l'ouvrage de Lellouche s'avère profondément ironique ; la vraie question n'est pas celle de savoir si l'on peut être non levinassien mais elle est bien plutôt la suivante : « peut-on vraiment être levinassien ? »

1. Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, LGF, 2000, p. 70

2. Raphaël Lellouche, *Difficile Levinas, Peut-on ne pas être levinassien ?*, l'Eclat, 2006, p. 43
3. *Ibid.* p. 45
4. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, LGF, p. 267
5. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, LGF, 2001, p. 93
6. Lellouche, *op. cit.*, p. 69
7. *Ibid.* p. 75
8. *Ibid.* p. 80
9. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 33
10. *Ibid.* p. 82
11. *Ibid.* p. 84
12. Lellouche, *op. cit.*, p. 83
13. *Ibid.* p. 93
14. Levinas, *autrement qu'être...*, *op. cit.*, p. 75
15. *Ibid.* p. 158
16. *Ibid.* p. 186
17. *Ibid.* p. 187
18. *Ibid.* p. 193
19. Lellouche, *op. cit.*, p. 94
20. *Ibid.* p. 134
21. *Ibid.* p. 148