

L'éthique de l'héritier

Jan Sokol¹

Je veux tout d'abord remercier les organisateurs pour leur invitation et pour cet honneur extraordinaire de m'avoir confié la première contribution. Honneur d'autant moins mérité que ma conférence ne sera pas consacrée à une exégèse de *Difficile liberté*, mais à la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas dans son ensemble. Plus précisément, à ce qu'on pourrait nommer avec Kant sa philosophie pratique – c'est-à-dire à ses efforts pour trouver un fondement rationnel capable de polariser ou même d'orienter l'agir humain. Évidemment, un tel effort est étroitement lié à la question de la liberté, que Lévinas qualifie d'une manière un peu surprenante de liberté « difficile ».

Toute recherche d'une philosophie pratique pour ainsi dire « positive » s'efforce de nous offrir une orientation raisonnable de l'agir humain, de nous aider à discerner sinon le bien et le mal, au moins le « meilleur » et le « pire ». De le dégager et de l'établir d'une manière qui permet un débat critique et argumentatif. Toute tentative de fonder le raisonnement éthique ou moral sur des raisons universellement valables se heurte – on le sait bien – à des obstacles et des objections très sérieuses, que beaucoup de nos contemporains jugent insurmontables. Il y a d'un côté tout l'héritage de la tradition sceptique, qui rejette la morale comme une illusion ou même – comme chez Nietzsche - un mensonge. N'est-ce pas Lévinas lui-même qui nous avertit de ne pas nous laisser « duper par la morale » ?² Tandis que Nietzsche oppose à la morale la force créatrice de l'individu, d'un surhomme à venir, qui ne peut souffrir aucune limitation, le courant existentialiste lui aussi incline à voir dans la morale une limite de la liberté, même s'il abandonne les traits titaniques du « créateur » nietzschéen.

Un débat avec ces tendances me semble très intéressant et même nécessaire aujourd'hui, mais il nous éloignerait de notre thème propre. Je me borne donc ici à signaler qu'il repose à mon avis sur une série de malentendus et sur un manque déplorable de distinctions. En premier lieu dans la compréhension de la liberté, conçue un peu naïvement comme l'absence de toute limitation. Puis dans un manque de précision en ce qui concerne le phénomène moral, où il me semble nécessaire de discerner au moins trois couches différentes, à savoir la couche des coutumes sociales, la couche de la morale individuelle et régulatrice et enfin la couche de l'éthique à proprement parler, étroitement liée au « désir » spinozien ou à la « terre de la bonté infinie et inexplorée »³ chez Lévinas. Dès qu'on les met toutes les trois dans le même sac, le débat ne peut mener nulle part et ne sert à rien.

Même si Lévinas n'est pas intervenu directement dans ce débat fondamental, on peut pourtant trouver ses traces et résonances éparées dans toute son œuvre. Je viens de citer une remarque de la fin de *Totalité et infini*, où il distingue et oppose « la ligne droite de la justice », c'est-à-dire la morale formulée, et le domaine de la « bonté infinie » ou de la « sainteté », au-delà d'elle. On ne peut pas le dire plus exactement. Je crois voir une autre trace de ce débat dans l'œuvre de Lévinas, dans l'usage très prudent et circonspect du mot « liberté ». Même si le thème de la liberté est présent dans toute son œuvre, il n'a rien du cri victorieux des révolutionnaires. La liberté, évidemment substantielle pour toute pensée pratique, n'est pas

¹ Prof. Jan Sokol, Faculté des Humanités, Université Charles a Prague. sokol@fhs.cuni.cz.

² *Totalité et infini*, Préface, p. IX.

³ *Totalité et infini*, p. 223.

chez Lévinas un cri de guerre, un slogan, mais, en fin de compte, elle se montre comme « difficile ». Dans *Totalité et infini*, elle est « mise en question », elle a besoin d'être « investie », elle « se découvre comme meurtrière » dans la honte. Autant d'inspirations pour une philosophie qui chercherait à « déconstruire » les malentendus autour de la liberté, de la morale et de leur prétendu conflit.

Mais revenons à notre thème. Parmi les obstacles logiques qui semblent empêcher l'établissement d'un fondement universel de la morale, il y a la fameuse objection de David Hume, pour qui aucune conséquence morale ne peut être tirée d'un constat de fait quelconque. Le passage de l'« être » au « devoir » est selon lui logiquement impossible. Toute tentative de fonder un raisonnement moral sur un constat de fait ressemble donc à ce qu'on appelle parfois le trilemme de Münchhausen, à l'effort ridicule d'un homme qui s'efforce de se tirer lui-même par les cheveux hors d'un marais. Ou bien on commence par un axiome moral, comme par exemple celui de la liberté et de l'égalité de tous les humains chez Kant, ou bien on le présuppose. Sinon, on ne peut pas trouver de raisons convaincantes pour un choix ou pour un jugement moral.

Sans entrer dans le débat toujours vif autour de la « naturalistic fallacy », sur les conditions et les présuppositions de cette idée si simple, il faut tout d'abord avouer que c'est une objection sérieuse. Naturellement, on pourrait se demander ce qu'elle a à faire avec Lévinas, qui – à ma connaissance - ne la mentionne jamais. Mais pour bien comprendre un effort philosophique positif, il est parfois utile de le voir comme une réponse. Dans notre cas, il faut donc tout d'abord trouver ou reconstruire la question. Ce que je veux faire par la suite, ce qui nous intéressera ici, consiste à examiner l'effort philosophique de Lévinas comme une recherche pour répondre à l'objection de Hume et à montrer qu'en fin de compte elle n'est pas valable.

Même si je ne peux prétendre être un connaisseur de l'œuvre de Lévinas, j'ai pourtant passé beaucoup de temps à réfléchir sur ses textes. J'ai cherché à trouver chez lui sinon une réponse toute faite, au moins une inspiration pour mon propre travail, qui me menait avec une certaine nécessité dans le domaine de la philosophie pratique. Malgré les difficultés de toute philosophie pratique, de la recherche des raisons et fondements universellement valables pour un discernement entre le meilleur et le pire, malgré toutes les objections qu'on peut lui opposer, je suis convaincu de son importance et de son actualité.

Je ne parlerai donc pas de Lévinas, mais je m'efforcerai de suivre son cheminement et de penser avec lui. Je me permets alors de vous proposer une réflexion sur sa manière de chercher à établir un fondement – ou peut-être des fondements - d'une éthique qui n'est pas rationaliste, mais qui pourtant peut s'appuyer sur des expériences universalisables et défendables. À mon avis, ce cheminement « se produit » pas à pas, en plusieurs temps, qui s'enchaînent plutôt logiquement que chronologiquement, car Lévinas revient souvent aux thèmes précédents.

Le chemin philosophique de Lévinas, on peut le diviser – d'ailleurs assez provisoirement – en deux phases, délimitées par la guerre et la Shoah. Dans l'époque d'avant la guerre, qu'on peut désigner comme préparatoire, Lévinas cherche tout d'abord (a) à élargir l'idée de l'expérience en s'inspirant de la phénoménologie husserlienne. Puis (b) il s'efforce de dépasser la limitation « épistémologique » de la phénoménologie en s'inspirant de Heidegger. Et enfin, juste avant la guerre, il cherche à défendre (c) l'idée de la liberté contre « l'hitlérisme ». En même temps, il découvre déjà le thème si important de la « totalité » oppressive.

Après avoir préparé ces éléments de sa pensée de maturité, Lévinas établit et utilise plusieurs thèmes fondamentaux, sur lesquels il cherche à bâtir l'édifice de sa philosophie pratique, qui, à vrai dire, n'a jamais été systématisée. Pour me simplifier la tâche, je me suis permis de les classer en cinq points :

1. La rencontre du visage d'autrui en tant que condition d'une liberté, capable de se sentir honteuse.
2. Responsabilité (synchronique) pour l'autre, l'otage pour autrui.
3. Proximité, sensibilité, vulnérabilité.
4. Paternité et fécondité : responsabilité diachronique.
5. Responsabilité pour l'héritage talmudique dans *Difficile liberté*.

Voici le programme de mon intervention qui doit naturellement commencer par les thèmes que j'ai appelés, plus haut, préparatoires.

- a. Le chemin de la philosophie pratique de Lévinas commence, à mon avis, par la rencontre avec Husserl. C'est la phénoménologie qui lui permet d'élargir l'idée de l'expérience et de dépasser le rationalisme improductif de l'époque, tout en préservant une certaine rigueur de méthode. Ce qui me paraît particulièrement significatif pour le développement futur de Lévinas, c'est le choix du thème de sa thèse doctorale. A l'époque, la philosophie husserlienne était encore fortement limitée aux questions épistémologiques : même les cours de philosophie morale, présentés par Husserl à Vienne à plusieurs reprises avant la Première guerre – cours qui n'ont été publiés d'ailleurs que tout récemment et dont Lévinas n'a probablement pas eu connaissance – restent complètement dans le sillon de Brentano. Selon ce dernier, la morale doit s'établir comme une sorte de logique des énoncés, dont on doit étudier la vérité ou fausseté.

Tel n'est pas le chemin de Lévinas. De tout l'éventail des thèmes husserliens, celui qu'il a choisi – l'intuition - se trouve plutôt à la périphérie de l'intérêt phénoménologique et témoigne à mon avis de ce que Lévinas cherche en plus : un élargissement du champ des recherches phénoménologiques. Même s'il s'efforce - toujours dans le cadre de l'épistémologie - de le développer, il choisit une direction caractéristique. Dans un ouvrage assez difficile et technique, Lévinas traite d'éléments de l'expérience encore plus fondamentaux, plus immédiats et plus riches en contenu proprement humain ou « vécu » que ce qui était alors au centre de gravité des recherches de Husserl. C'est déjà ici, que se prépare l'attention future de Lévinas pour l'expérience du visage et de ce qu'il désignera comme proximité, sensibilité et vulnérabilité.

- b. Tous ceux qui ont rencontré Martin Heidegger à l'époque témoignent d'un certain éblouissement face à la nouveauté de sa pensée et d'une fascination pour sa force inattendue. C'est lui qui a franchi les frontières de l'épistémologie et qui, inspiré par Hegel, Kierkegaard et Nietzsche, a tourné le regard de la phénoménologie vers les abîmes de l'existence individuelle, d'un soi-même réfléchi. L'homme, le *Dasein*, n'est pas un spectateur, un observateur impartial, mais une existence unique et finie, toujours vacillant entre l'authenticité et la défaillance, qui doit agir et choisir face à sa mort inévitable. Dans *Etre et Temps*, ouvrage que Lévinas compte parmi les cinq sommets de toute la littérature philosophique, tout ceci est analysé et présenté avec une maîtrise souveraine.

Il va de soi que le jeune Lévinas ne pouvait pas ne pas être touché par l'entreprise heideggérienne, qui allait tellement en parallèle avec ses propres aspirations. En dénonçant le dualisme cartésien, en remplaçant la connaissance, le voir, par l'être comme le commencement nécessaire de toute entreprise philosophique, Heidegger a changé la perspective phénoménologique. En établissant une ontologie fondamentale qui cherchait à renouer ainsi avec la tradition grecque présocratique, avant que l'homme se soit attaché à l'absolu religieux et philosophique, Heidegger a voulu rejeter toute la tradition métaphysique. Son *Dasein*, commencement et fin de la recherche philosophique, est une existence tragique et solitaire, réduite à elle-même, à laquelle il ne reste qu'à faire résolument front à sa condition de mortel sans aucun espoir.

La précision et la clarté de l'analyse heideggérienne s'imposent à tout lecteur, mais pour des penseurs forts, elle offre aussi une occasion de formuler une opposition « claire et distincte ». Tel est le cas de Lévinas. Même s'il ne publie son livre sur ses rencontres avec Husserl et Heidegger qu'en 1949,⁴ on peut déjà trouver dans son article sur « la philosophie de l'hitlérisme », paru en 1934, à côté de la critique de l'« hitlérisme », des éléments de sa critique future de Heidegger et de Nietzsche.⁵

c. Les « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » sont une défense de la liberté humaine et un avertissement concernant le danger qui la menace en raison des « sentiments élémentaires » qui s'annoncent dans l'hitlérisme naissant. La liberté, conçue comme la possibilité du recul et du jugement, a été selon Lévinas au cœur de l'idée chrétienne de l'âme. Le fardeau le plus lourd qui pèse sur la liberté, c'est le destin des anciens, le fardeau inexorable du passé, du définitif, de l'irréparable. Le judaïsme l'a allégé en introduisant la possibilité d'un commencement nouveau, et le christianisme, par l'introduction du repentir et du pardon possible. Même « le choix accompli ne devient pas une chaîne ».

La foi en la liberté pratique de l'homme a été mise en cause par les représentants du matérialisme des Lumières, mais, même pour eux, il y reste toujours la raison comme quelque chose d'universel. La raison, transcendante et universelle comme chez Platon, est toujours commun de l'humanité toute entière. L'écroulement de ce concept de la liberté ne vient qu'avec la chute du dualisme. La liberté de l'âme, la possibilité de la distance et du recul, implique nécessairement la possibilité du mensonge. L'âme et, avec elle, la liberté même ne sont-elles que des mensonges de l'apollinisme platonicien ? L'abandon de la foi en la liberté pouvait donc se présenter comme « sincérité et authenticité », toutefois avec une grave conséquence : l'homme n'est plus ni libre, ni raisonnable. Selon Lévinas, l'abandon de l'idée de l'âme et de l'universalisme de la raison mène à son remplacement par un universalisme de la volonté du pouvoir, de l'expansion, de la conquête. Sans appel possible à la raison universelle, il ne reste que la force nue pour « résoudre » un conflit.

Un autre thème important sera abordé dans l'essai *De l'évasion* de 1935 : celui de la totalité. Dans une analyse assez difficile et peu transparente, Lévinas démontre la finitude humaine à partir de phénomènes qui font paraître l'homme comme quelqu'un qui cherche à « s'évader » des situations fermées, sans issue parce qu'elles ne laissent aucun « ailleurs ». Il cherche une sortie de la prison de l'être qui lui apparaît comme totalité, il cherche quelque chose de radicalement « extérieur ». Dans le besoin, dans la honte ou dans la nausée, le sujet humain

⁴ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949.

⁵ « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit* 26/1934, pp. 199-208.

s'efforce de briser les chaînes de sa finitude. Ce faisant, il témoigne d'une transcendance – au moins sur un mode négatif. Mais à y renoncer, on renoncerait à la liberté et ainsi aux fondements propres à une société humaine. « Toute civilisation qui accepte l'être – avec le désespoir tragique qu'il contient et avec les crimes qu'il justifie – mérite d'être nommée barbare. » La critique de Heidegger est déjà explicite.

Après avoir brièvement rappelé les développements de sa phase préparatoire, je veux maintenant présenter les thèmes fondamentaux, sur lesquels Levinas veut bâtir sa propre philosophie pratique. Muni de toutes ces inspirations et de ces travaux – et en premier lieu de l'expérience de la captivité, de la guerre et de la Shoah – Lévinas procède à l'établissement de sa philosophie pratique dans les œuvres « mûres ». Ici, je ne veux pas suivre une chronologie, d'ailleurs assez problématique, mais présenter ces thèmes un par un, sans me référer aux ouvrages individuels, où ils se développent et reviennent à plusieurs reprises.

1. Parmi les piliers de l'éthique lévinassienne que je me suis permis de classer en cinq groupes, le mieux connu et peut-être le plus caractéristique est le phénomène de la rencontre avec le visage de l'Autre. Inspiré par Martin Buber, par le personalisme et tout particulièrement par ses expériences récentes, Lévinas approfondit cette analyse et la situe dans un contexte beaucoup plus large. Dans l'ontogenèse de tout être humain, il y a la phase de l'expansion, de la conquête, de la connaissance, c'est à dire de l'assimilation de l'autre au Même. L'« existence athée » exerce sa liberté dans sa naïveté innocente, sans se poser la question de sa justification. Tant qu'elle ne se heurte qu'aux obstacles, elle cherche à les briser ou à les surmonter par la force de son élan.⁶

Seul un événement tout à fait particulier peut changer le cours des choses : la rencontre d'un visage. Un humain quelconque, que j'ai peut-être déjà mille fois rencontré et laissé de côté ou ignoré sans être touché par son message, peut soudainement se révéler comme le visage de l'autre, à savoir une transcendance. À la différence de tout obstacle, il ne s'oppose pas à moi comme une force ou un obstacle à surmonter, mais, au contraire, par sa nudité, par sa vulnérabilité sans défense. Même si il se tait, selon Lévinas, il me dit, il m'enseigne, il me commande « tu ne tueras pas ». Naturellement, c'est un commandement sans force et je pourrais tuer – mais au prix de manquer cette occasion. Car celui qui entend et accepte ce message, qui se soumet au commandement, pour ainsi dire change de nature : il devient libre d'une liberté justifiée, c'est à dire difficile.

Celui qui se soumet au commandement du visage - peut-être pour la première fois de sa vie – a appris à discerner le visage d'un objet quelconque, il a appris à respecter son statut unique. Car parmi tous les objets possibles qui se soumettent à ma force ou bien s'y opposent, le visage ne fait ni l'un, ni l'autre. À la différence d'un objet, d'une chose que je peux scruter et connaître à la limite jusqu'au fond, le visage ne me permet aucun regard dans son intérieur. Je peux imaginer ce qui se passe « dedans », mais pour le savoir je suis réduit à ce qu'il exprime, à ce qu'il me dira lui-même. Je peux lui faire violence, je peux le tuer, mais je ne peux pas pénétrer son secret, son intimité.

⁶ Cette « ontogenèse » ressemble aux « trois mouvements » que Jan Patočka cherche à établir dès les années 1930. La rencontre du visage correspond à « l'ébranlement » (beaucoup plus heideggérien) et à la découverte d'une « solidarité des ébranlés » dans les œuvres ultérieures de Patočka.

Ainsi, la rencontre du visage de l'autre est un événement décisif dans la vie humaine avec des liens intéressants. Cette rencontre n'est pas la première dans l'ontogenèse individuelle : c'est dans les rencontres, grâce à « l'enseignement » de ma mère, que j'ai appris à parler. Puis-je dire qu'elle m'a commandé ? Peut-être oui, parfois, mais ce n'était pas l'essentiel. L'essentiel, c'est qu'elle s'est adressée à moi « d'en haut », avec une autorité et en même temps, avec amour. Elle m'a introduit dans un monde proprement humain, où le premier rapport n'est pas un rapport de force et où le premier acte n'est ni un acte de violence, ni un acte de connaissance. C'est elle qui était la première à m'accepter comme un autre.

C'est donc dans la rencontre avec un visage que j'ai appris à sentir de la honte, ce qui constitue, selon le *Protagoras* de Platon, la condition nécessaire pour être admis à faire partie d'une société humaine ; ceux qui n'en sont pas capables sont à extirper comme une peste de la cité.⁷ Ainsi, la rencontre du visage d'autrui est bien un événement individuel, mais qui, en même temps, constitue la société.

2. Ce côté pour ainsi dire social de la rencontre avec autrui, comprend une autre dimension. Le visage de l'autre, selon Lévinas, me parle d'en haut, il me commande. Ceci pourrait mener à un malentendu, comme s'il m'abordait en maître souverain ; or c'est justement le contraire. En reconnaissant le visage comme Autrui, je sais de par mon expérience à moi qu'il est aussi un humain, c'est-à-dire un être fini, incomplet, qui manque de quelque chose. Lévinas l'exprime en disant qu'il se présente à moi comme « veuve, orphelin, étranger » – un être sans époux, sans parents, sans abri.

Son « commandement » tacite de ne pas le tuer dit en réalité beaucoup plus que le fait de défendre le meurtre. Le visage que je rencontre et que je reconnais comme prochain me confronte avec sa misère qui le met en danger. Ne pas l'aider – selon Lévinas – serait presque la même chose que de le tuer.⁸ Ainsi, dans la rencontre j'apprends que je suis responsable de lui, et que je suis même un otage pour lui, comme on le lira dans *Autrement qu'être*. Ce raisonnement – je l'avoue – peut paraître paradoxal et même exagéré. Mais pour Lévinas, la responsabilité, n'ayant pas de limites, n'est pas un bon conseil seulement, une prescription, qu'il faut suivre et qu'on peut accomplir littéralement. La responsabilité, c'est l'infini, l'autre côté de la transcendance. Par définition, elle n'est pas une règle, une justice qu'on pourrait exiger de chacun, mais précisément le premier acte vraiment libre de chacun.

« Plus je suis juste, moins j'ai de droits », comme le dit Lévinas. A un chrétien, le parallèle avec l'explication radicale des commandements dans le « Sermon sur la Montagne » de Jésus ne peut pas échapper. Et pourtant, il y a une limite à la responsabilité : celle qui est posée par un tiers. Donc, même si la responsabilité émerge dans la rencontre avec l'autrui, elle n'est pas un phénomène exclusivement « à deux », mais un phénomène social. Elle s'oppose à la tendance égoïste, pour ainsi dire naturelle : que chacun s'occupe de lui-même. Ce qu'elle exige, c'est la justice, que Lévinas désigne comme « ligne droite », le commencement de la bonté « infinie et inexplorée ».

3. Le phénomène de la rencontre avec le visage n'est pas isolé dans la pensée de Lévinas. Il n'est pas tombé du ciel, car il était déjà préparé dans le phénomène encore plus général de la sensibilité. Les phénomènes de proximité, de sensibilité, de vulnérabilité, que Husserl aurait

⁷ Platon, *Protagoras* 322d,

⁸ Ceci est tout à fait évident dans le rapport de la mère à son nouveau-né, même si ce n'est pas tragique. Il faut souligner qu'il n'y a rien chez Levinas d'une sentimentalité vulgaire.

nommé « pré-intellectuels », on les rencontre dans toute l'œuvre de Lévinas, mais dans *Autrement qu'être*, ils sont de première importance. Avant tout acte de connaissance, il faut qu'un objet, un thème me touche pour que je lui voue mon attention et mon intention. Ma mère, avant de m'avoir appelé, m'a touché et caressé, m'a comblé de sa proximité. Avant que j'aie vu mon premier objet, avant que j'aie entendu le premier mot, j'ai fait sa connaissance par le contact immédiat. Le toucher, le sens « à proximité » selon Kant, précède les sens « à distance », le voir et même l'entendre.

L'importance attribuée à la proximité, au contact tactile, correspond à l'importance que Lévinas a toujours attribuée au corps, au corporel, à la chair. La jouissance du moment, mais aussi la faim, la douleur, l'insomnie ou la nausée lui servent d'exemples privilégiés d'états d'esprit. Même la rencontre d'autrui se fait nécessairement par l'intermédiaire de son visage que je regarde, mais que je peux aussi toucher et même blesser. On ne peut rencontrer un être purement spirituel et sans corps de cette manière, il ne peut pas être regardé et encore moins touché ou caressé. Par conséquent, il ne peut pas créer de proximité, ce qui est un privilège de la chair.

4. Tous les thèmes mentionnés jusqu'ici – le visage que je rencontre, la responsabilité, la sensibilité - qui servent de fondement à la philosophie pratique de Lévinas, sont des événements présents, ils se jouent ici et maintenant. Ils sont « synchroniques », ils n'ont pas d'histoire. Déjà dans *De l'évasion* un autre thème émerge, cette fois-ci à dimension temporelle, diachronique : la fécondité ou paternité. Dans *Totalité et infini*, ce thème est beaucoup plus développé, mais n'est pas situé dans un contexte éthique, tandis que dans *Autrement qu'être*, il n'apparaît plus du tout.

J'ai cherché ailleurs à expliquer qu'il s'agit pourtant d'un thème éthique par excellence, dans les sociétés pré-littéraires de même que dans l'Ancien Testament, dans la Torah.⁹ Les devoirs envers les parents et envers les ancêtres, on les trouve méticuleusement énumérés dans toutes les traditions, y compris la Torah. Mais ici, il y a en plus un devoir envers les enfants, une responsabilité diachronique au sens plus fort - une « responsabilité pour ce qui n'est pas encore », comme le dit Lévinas. Pourtant, cette responsabilité n'est pas limitée au souci de la mère pour son nourrisson. Le Deutéronome commande à tout père israélite d'enseigner les préceptes de la Loi : « Vous les enseignerez à vos enfants et vous leur en parlerez, chez vous dans votre maison et quand vous marcherez sur la route, quand vous vous coucherez et quand vous vous lèverez. »¹⁰

5. Ceci nous amène au dernier point, enfin directement lié au thème de notre conférence, mais qui n'est pas explicitement formulé dans l'œuvre de Lévinas. Dans sa philosophie pratique, dans la recherche des fondements de la justice et de la bonté au-delà de la justice, il s'appuie presque exclusivement sur les phénomènes de la rencontre du prochain, de la responsabilité vis-à-vis d'un autrui proche et vulnérable. Mais dans sa propre pratique, il me semble qu'il s'est laissé guider encore par une responsabilité tout autre. Après la guerre, après avoir appris toute l'étendue horrible de la Shoah, il a été confronté avec un héritage juif en danger imminent de disparaître. La tradition talmudique classique, incarnée dans la figure de ce

⁹ Au Colloque « Levinas en héritage », Cluny, France, juillet 2006, puis publié en tchèque (*Lidé mesta*, Prague, 2/2006, pp. 1-8.). Cette conférence sera publiée en français dans *Levinas autrement*, sous la direction de Roger Burggraeve, Joëlle Hansel, Marie-Anne Lescourret, Jean-François Rey et Jean-Michel Salanskis, Louvain, Peeters.

¹⁰ *Deutéronome* 11,19.

messenger mystérieux, Monsieur Chouchani, semble avoir présenté pour lui un objet de responsabilité qui a – temporairement – prévalu sur tous les autres. Est-ce qu'elle aussi a pu se présenter à lui comme « veuve, orphelin, étranger »?

C'est ainsi que je cherche à m'expliquer son engagement si long, si profond et si fructueux dans l'École Normale Israélite Orientale, dont est issu – parmi d'autres ouvrages – *Difficile liberté*. Même si en tant qu'enseignant il a bien sûr rencontré ses élèves tous les jours, cet engagement ne venait pas d'une rencontre à deux, ne s'est pas imposé dans un vis-à-vis avec un autrui vulnérable, mais exprimait une responsabilité d'un tout autre ordre – la responsabilité pour un héritage. Par cette décision, peu commune en notre temps, Lévinas a radicalement débordé toute la tradition phénoménologique et existentialiste dans une direction qui – à mon avis – donne à penser.

Ici, si je ne me trompe, Lévinas accepte et confirme le fait important que l'homme ne mène pas seulement sa vie dans le vécu immédiat, dans la proximité des relations proprement humaines, mais – qu'il le veuille ou non – dans le cadre des institutions, héritées ou inventées, peu importe. Malgré toutes les expériences de l'abus des institutions, de ces « monstres froids », selon le mot fameux de Nietzsche, que tant d'intellectuels ont applaudis, le témoignage ultime de Lévinas me semble être de ne pas réprouver les traditions et les institutions au nom d'un vécu existentiel, mais au contraire de les prendre au sérieux. De les juger avec toutes les précautions possibles, de faire une sélection critique, mais en tout cas d'être prêt à prendre sur soi une responsabilité pour celle d'entre elles qu'on trouve précieuse et menacée. Voici, à mon avis, le message le plus général et le plus profond de *Difficile liberté*.