

# L'il y a, au foyer de la discorde<sup>1</sup>

Georges Hansel

Emmanuel Levinas a lui-même décrit l'ébranlement qui a constitué le véritable point de départ de son itinéraire philosophique. Evoquant son séjour à Fribourg-en-Brisgau en 1928-1929, il écrit :

La grande chose que j'ai trouvée fut la manière dont la voie de Husserl était prolongée et transfigurée par Heidegger. Pour parler un langage de touriste, j'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl et que j'ai trouvé Heidegger ».<sup>2</sup>

La « voie » de Husserl, pour Levinas, c'est principalement une méthode, la méthode phénoménologique, une manière de philosopher à laquelle il est toujours resté fidèle, même s'il lui a imprimé sa facture propre et si les thèses qu'il professe peuvent s'écarter des règles admises de la phénoménologie.<sup>3</sup>

Avec Heidegger, il en va autrement. D'un côté, c'est la nouveauté des thèses philosophiques de Heidegger qui ont frappé le jeune Levinas. Et inversement, il les a rapidement contestées pour s'y opposer de manière de plus en plus radicale. Je ne retiendrai ici que le point central, souvent rappelé par Levinas :

On parle d'habitude du mot *être* comme si c'était un substantif, bien qu'il soit verbe par excellence. En français, on dit l'être, ou un être. Avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa « verbalité », ce qui en lui est événement, le « se passer » de l'être. Comme si les choses et tout ce qui est « menaient un train d'être », « faisaient un métier d'être ». C'est à cette sonorité verbale que Heidegger nous a habitués. C'est inoubliable, bien que banal aujourd'hui, cette rééducation de notre oreille.<sup>4</sup>

En forçant le trait, tout se passe comme si, pour Levinas, avec Heidegger était apparue une ligne de partage dans l'histoire de la philosophie. La distinction entre les *existants* et l'événement, le processus ou « l'acte » de leur *existence*, ou, selon une terminologie équivalente qui a la faveur des philosophes, la distinction entre *l'étant* et *l'être*, ce dernier mot compris au sens verbal, est point de départ obligé de toute philosophie post-heideggerienne.

Il est important d'observer que cette distinction est mise en œuvre selon deux modalités de radicalité croissante selon que l'accent originel porte sur l'étant ou sur l'être.

La modalité « faible » consiste à fixer au départ l'attention sur les existants pour les classer selon leur modalité d'être. Ici la différence entre l'étant humain et l'étant non humain est la première qui s'impose à la réflexion du philosophe. Exister n'a clairement pas le même sens pour un être humain et pour un marteau. Dégager ce que sont les structures propres de l'exister humain, « l'analytique existentielle », constitue l'axe principal de *Sein und Zeit*.

Dans la modalité « forte » la perspective est inversée. Oublions pour un temps les étants et leur différenciation et portons directement notre regard sur l'événement ou le processus de l'être en général, qu'on dénotera *l'Être* avec une majuscule, un immense processus d'où émergent les étants. La terminologie pour désigner ce processus varie en fonction de l'aspect qu'on désire mettre en valeur. En ce qui concerne Levinas, cette notion a été élaborée pendant ses années de captivité et développée pour la première fois sous la dénomination

---

<sup>1</sup> Ce travail n'aurait pu voir le jour sans l'aide plus que précieuse dont m'a fait bénéficier Jean-Michel Salanskis. Je remercie également Roger Burggraeve pour m'avoir fait connaître une correspondance échangée avec Levinas ainsi que pour de fructueux échanges.

<sup>2</sup> *Qui-êtes vous*, p. 78.

<sup>3</sup> Cf. la critique de Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

<sup>4</sup> *Ethique et infini*, p. 34.

« *l'il y a* » dans un article de la revue *Deucalion* publié en 1946, puis dans les ouvrages *De l'existence à l'existant* (EE) et *le temps et l'autre* (TA) en 1947. Chez Heidegger, la formulation correspondante « *das es gibt* » a été rendue publique et développée plus tard dans *La lettre sur l'humanisme* (Klostermann 1949).<sup>5</sup>

Levinas a d'emblée souligné la différence entre les deux modalités dont je viens de parler, évidemment sans savoir qu'elle apparaîtrait ultérieurement chez Heidegger.

Cette distinction [entre l'existant et l'exister] est pour moi la chose la plus profonde de *Sein und Zeit*. Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation. L'exister est toujours saisi dans l'existant [...] Je ne crois pas que Heidegger puisse admettre un exister sans existant qui lui semblerait absurde.<sup>6</sup>

Dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, marquant sa distance avec le *es gibt* de Heidegger, Levinas revient sur la genèse de la notion de *l'il y a* :

Terme foncièrement distinct du « *es gibt* » heideggerien. Il n'a jamais été ni la traduction, ni la démarque de l'expression allemande et de ses connotations d'abondance et de générosité. *L'il y a*, par nous décrit en captivité et présenté dans cet ouvrage paru au lendemain de la Libération remonte à l'une de ces étranges obsessions qu'on garde de l'enfance et qui reparaissent dans l'insomnie quand le silence résonne et le vide reste plein.<sup>7</sup>

D'une manière générale, la critique que Levinas fait de la philosophie heideggerienne se déploie selon ces deux modalités de l'être pris au sens verbal, être de l'étant et Être, dont il admet au départ la pertinence mais dont il rejette les analyses qui les mettent en scène. La « première critique » se maintient dans le cadre standard d'une opposition d'analyses et de thèses philosophiques ; en revanche, la « deuxième critique » est exprimée sur le mode d'un rejet catégorique dont la virulence n'est pas indépendante de l'engagement nazi de Heidegger.

### ***L'il y a dans De l'existence à l'existant***

Pour introduire la notion de *l'il y a*, Levinas recourt d'abord à une expérience imaginaire.

Comment allons-nous approcher de cet exister sans existant ? Imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes. Allons-nous rencontrer le pur néant ? Il reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose mais le fait qu'*il y a*. L'absence de toutes choses, retourne comme une présence : comme le lieu où tout a sombré, comme une densité d'atmosphère, comme une plénitude du vide ou comme le murmure du silence. Il y a, après cette destruction des choses et des êtres, le « champ de forces de l'exister », impersonnel. Quelque chose qui n'est ni sujet, ni substantif. Le fait de l'exister qui s'impose, quand il n'y a plus rien. Et

---

<sup>5</sup> L'expression apparaît cependant deux fois incidemment dans *Sein und Zeit* sans faire l'objet de développement. Dans *La lettre sur l'humanisme*, Heidegger souligne à propos de l'une de ces occurrences qu'il s'agissait d'éviter provisoirement la formule « *das Sein ist* ». Je remercie mon ami Cristian Ciocan de m'avoir indiqué que des recherches récentes soutiennent que les thèmes développés tardivement par Heidegger étaient déjà présents dans des cours dispensés de 1919 à 1923, puis ont été occultés pendant plusieurs décennies. Voir en particulier *The Genesis of Heidegger's Being and Time* par Theodore Kisiel et *The young Heidegger : Rumor of the Hidden King*, par John Van Buren.

<sup>6</sup> TA, p. 24. Toutefois Levinas signale que la notion heideggerienne de *Geworfenheit* (déréliction ou délaissement) peut suggérer l'idée d'un exister sans existant.

<sup>7</sup> EE, préface à la deuxième édition, Vrin 1963.

c'est anonyme : il n'y a personne ni rien qui prenne cet existence sur lui. C'est impersonnel comme « il pleut », où « il fait chaud ».<sup>8</sup>

Cette « consommation » impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. *L' il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est « l'être en général ».<sup>9</sup>

On peut également approcher *l' il y a* à partir de diverses expériences telles que la fatigue, la paresse, l'art considéré sous un certain angle, et surtout dans l'expérience de l'insomnie nocturne.

Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence. Dans la nuit où nous sommes rivés à elle, nous n'avons affaire à rien. Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a plus ceci, ni cela ; il n'y a pas quelque chose. Mais cette universelle absence, est à son tour, une présence, une présence absolument inévitable[...]. Ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle. La disparition de toutes choses et la disparition du moi, ramène à ce qui ne peut disparaître, au fait même de l'être auquel on participe, bon gré mal gré, sans en avoir pris l'initiative, anonymement.<sup>10</sup>

Récapitulons les caractéristiques de *l' il y a*, de l'exister sans existant. *L' il y a* est anonyme, monotone, présence irrémédiable, étouffement du sujet. Levinas a horreur de cet exister impersonnel, de la dépersonnalisation du moi et, d'une façon générale, de l'emprise de l'exister sur l'existant. Selon son expression « le frôlement de l' il y a, c'est l'horreur. » Il va donc s'agir de s'arracher à l'horreur de cet impersonnel.

Dans *De l'existence à l'existant*, *l' il y a* apparaît comme le fond ou l'événement initial duquel vont se détacher les êtres, personnes et choses. L'analyse de Levinas s'effectue donc à rebours de l'expérience empirique quotidienne dans laquelle nous vivons déjà à leur contact. Toutefois du point de vue d'une stratification des significations, il est naturel de partir de *l' il y a*, attesté phénoménologiquement, et de montrer ensuite comment les étants, principalement le sujet humain, s'en détachent.

Je vais décrire les étapes de cet arrachement puis indiquer comment, à chacune de ces étapes, Levinas se démarque de Heidegger.

### **La conscience, l'instant et le lieu**

C'est en premier lieu avec la conscience qu'apparaît la possibilité d'échapper à l'horreur de *l' il y a*.

Etre conscience, c'est être arraché à *l' il y a*, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle est sujet d'existence c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être, déjà nom, dans l'anonymat de la nuit.<sup>11</sup>

Pourtant la veille impersonnelle de l'insomnie n'est-elle pas également « conscience » ? Certes, mais ce n'est là qu'une homonymie. La conscience qui nous arrache à *l' il y a* en est essentiellement distincte à un double point de vue : en vertu de son renouvellement et en vertu de sa position. Précisons ces deux points.

On a l'habitude de considérer l'instant à l'entrecroisement du passé et du futur, comme élément du flux temporel. Or, soutient Levinas, l'instant peut ne pas être vu comme élément

---

<sup>8</sup> TA, p. 26.

<sup>9</sup> EE, p. 93.

<sup>10</sup> EE, p. 94.

<sup>11</sup> EE, p. 98.

d'une série infinie mais comme ne se référant qu'à soi et de plus, l'évanescence du présent fait partie de sa notion. De la sorte, le présent est « réfractaire à l'avenir » et indépendant de tout héritage du passé, « ignorance de l'histoire », et il tranche sur l'incessance de l'être. « Le présent réalise la situation exceptionnelle où l'on peut donner à l'instant un nom, le penser comme substantif ». <sup>12</sup>

La rupture que le présent introduit dans la trame de l'être rend possible l'apparition du sujet : « On peut se demander si l'évanescence du présent n'est pas la seule possibilité pour un sujet de surgir dans l'être anonyme et d'être capable de temps ».

Il ne faut donc pas considérer le présent uniquement comme limite du passé et du futur mais comme valant par lui-même et affecté d'une fonction ontologique propre. L'extension du temps va de pair avec celle de l'existence qui est persistance dans le temps ; en revanche, la rupture du présent va de pair avec le surgissement d'un sujet dans l'existence. La notion d'un présent indépendant de tout passé et de tout avenir permet la *naissance* du sujet s'arrachant à *l'il y a*, naissance vécue sur le mode d'un renouvellement incessant. <sup>13</sup> Levinas fixe par le terme d'*hypostase* cet arrachement du sujet à l'anonymat de *l'il y a*. <sup>14</sup>

D'autre part cette conscience chaque fois renouvelée a également sa stabilité et cela en vertu de sa *localisation*. Pour Levinas, la description d'une conscience située hors de l'espace suggérée par l'idéalisme est inadéquate. Bien au contraire, la conscience est essentiellement localisée. « Elle sort d'une protubérance, d'une tête », ou, comme le dit Descartes de « façon admirablement précise », *je suis une chose qui pense* et non un être abstrait flottant dans l'air, non pas une « conscience de la localisation » mais une « localisation de la conscience ». C'est seulement à partir de cette localisation que j'accède à des vérités éternelles et universelles. Ce lieu est un refuge où nous pouvons nous reposer, tout simplement y dormir, échappant par là à la veille impersonnelle de l'insomnie. Et de même que l'instant ne se réfère pas au passé et à l'avenir, le lieu ne se réfère ici à aucun horizon, il n'est pas à considérer comme élément de l'espace ou du monde mais seulement comme base sur laquelle repose la conscience.

## Le monde et autrui

Nous ne sommes pas encore au bout du chemin. Le sujet qui vient de naître reste encore chargé de son existence. L'existence qu'il vient d'assumer lui est un poids. Exister est maintenant un enchaînement, une lourde tâche à remplir. Il faut aller plus loin dans l'arrachement à *l'il y a*. Deux étapes que je ne vais qu'esquisser vont le lui permettre.

En premier lieu *la relation au monde*. Nous y rencontrons des objets à notre disposition offerts à nos intentions et à nos désirs : « Le souci d'exister est absent de l'intention. En désirant, je ne me soucie pas d'être, mais suis absorbé par le désirable, par un objet qui amortira totalement mon désir. » <sup>15</sup> De plus dans sa relation au monde, la conscience est savoir, ce qui signifie qu'elle garde sa distance. Le moi qui possède des objets n'est pas accablé par cette possession, comme il l'était par son existence.

---

<sup>12</sup> EE, p. 125.

<sup>13</sup> C'est en cela que réside pour Levinas le sens profond de l'idée de création continuée de Malebranche bien plutôt que dans la théologie d'une dépendance de la création à l'égard du Créateur. De même c'est sur le présent que se fonde la certitude indubitable de l'existence du moi apportée par le cogito cartésien : « Le cogito cartésien avec sa certitude d'existence pour le « je » repose sur l'accomplissement absolu de l'être par le présent. Le cogito, d'après Descartes, ne prouve pas l'existence nécessaire de la pensée, mais son existence indubitable ».

<sup>14</sup> « Et pour indiquer cette apparition [d'un étant, du substantif] nous avons repris le terme d'hypostase qui, dans l'histoire de la philosophie, désignait l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif. L'hypostase, l'apparition du substantif, n'est pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle; elle signifie la suspension de *l'il y a* anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom. Sur le fond de *l'il y a*, surgit un étant. » EE, p. 140.

<sup>15</sup> EE, p. 56.

Il reste une dernière difficulté. Le moi qui s'arrache à *l'il y a*, puis se relie au monde sans en être envoûté, est cependant seul. Récapitulant le parcours déjà effectué, Levinas écrit :

Si par la conscience un existant surgit, la subjectivité - comme précellence du sujet sur l'être - n'est pas encore la liberté. Dans l'hypostase de l'instant - où sa maîtrise, sa puissance, sa virilité de sujet se manifestent comme être dans un monde ; où l'intention lui est oubli de soi dans la lumière et le désir des choses, [...], il est possible de distinguer le retour de *l'il y a*. L'hypostase, en participant à *l'il y a*, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi.<sup>16</sup>

C'est la rencontre d'autrui, notamment dans l'*eros*, qui va permettre au sujet de sortir de sa solitude et ainsi de s'arracher véritablement à l'horreur de *l'il y a*. Il faut cependant préciser que dans *De l'existence à l'existant*, la relation à autrui est une relation de face à face mais n'a pas encore le caractère éthique qui la caractérisera dans les travaux ultérieurs de Levinas.

### **L'opposition avec Heidegger**

L'exposé qui précède permet de comprendre la netteté de l'opposition de Levinas à Heidegger dont je récapitule ici schématiquement les points essentiels :

- Le tragique de l'existence ne réside pas dans sa finitude et dans le néant vers lequel l'homme se jette mais dans le caractère impersonnel de l'exister. Ainsi à l'angoisse devant la mort, Levinas oppose l'horreur de l'être ; au souci pour l'être, il oppose le poids d'être.
- Pour Levinas l'instant qui permet la naissance du sujet a sa dialectique propre. Il n'est pas saisi comme « surgissant dans l'élan vers l'avenir » ou « ployant sous la charge du passé ».
- « L'ici de la conscience [...] diffère radicalement du *Da* impliqué dans le *Dasein* heideggerien car celui-ci implique déjà le monde. »<sup>17</sup> « Le lieu, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. »
- Le sujet pour Levinas n'est pas extatique, il n'est pas « être hors de soi » ; son avènement même est un repli en soi de sorte que « dans un certain sens, contre l'extatisme de la pensée contemporaine, il est une substance ».<sup>18</sup>
- Tout ce qui est donné dans le monde n'est pas outil inséré dans une finalité ontologique de sorte que, « en appuyant sur le bouton de notre porte, nous ouvrons la totalité de l'existence » qui se ramène « au souci d'être ». « La formule *la maison est un outil d'habitation* est manifestement fautive, n'a pas en tout cas raison de la place exceptionnelle que le *chez soi* joue dans la vie de l'homme [...] ». Ou encore « Pour le soldat, le pain, la veste, le lit ne sont pas du matériel. Il ne sont pas *en vue de* mais fins. »<sup>19</sup>
- Dans l'aventure ontologique, pour Levinas, le monde n'est nullement une chute. Tout au contraire, il est « la possibilité de s'arracher à l'être anonyme. » Opposition plus virulente encore : « L'appeler quotidien et le condamner comme non-authentique, c'est méconnaître la sincérité de la faim et de la soif, c'est, sous le prétexte de sauver la dignité de l'homme compromise par les choses, fermer les yeux sur les mensonges d'un idéalisme capitaliste et les évasions dans l'éloquence et l'opium qu'il propose. »<sup>20</sup>
- La relation à autrui est le face-à-face d'une relation sans intermédiaire, elle n'est pas communion autour d'un troisième terme, vérité, dogme, œuvre, profession [...] Au contraire le *Miteinandersein* heideggerien est un « nous qui sent l'autre à côté de soi et non

---

<sup>16</sup> EE, p. 142.

<sup>17</sup> EE, p. 121.

<sup>18</sup> EE, p. 138.

<sup>19</sup> EE, p. 65.

<sup>20</sup> EE, p. 69.

pas en face de soi » ou encore une « collectivité de camarades autour de quelque chose de commun ». <sup>21</sup>

- « L'originalité [...] de l'eros a échappé à Heidegger, qui, dans ses cours, tend à présenter la différence des sexes comme une spécification d'un genre. » <sup>22</sup>

- Enfin, comme je l'ai indiqué plus haut, lorsque Levinas s'oppose directement au *es gibt* heideggerien, le ton devient plus virulent : « Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de *es gibt* correspondant à *l'il y a* ne s'y manifestait entre 1933 et 1945. Il faut que cela soit dit ! La lumière et le sens ne naissent qu'avec le surgissement et la position d'existants dans cette horrible neutralité de *l'il y a*. » <sup>23</sup>

### ***L'il y a dans Totalité et infini.*** <sup>24</sup>

La notion de *l'il y a* est conservée dans *Totalité et infini*, mais la place où elle intervient dans le développement de l'analyse et la fonction qu'elle y tient sont modifiées. Alors que dans *De l'existence à l'existant*, *l'il y a* est la donnée première, l'être anonyme dont émerge le sujet humain, dans *Totalité et infini*, le schéma est inversé : l'abîme de *l'il y a* provoque l'inquiétude d'un sujet heureux préalablement constitué, inquiétude ouvrant la possibilité de la rencontre (« révélation » ou « épiphaneie ») d'autrui. Il en résulte que, paradoxalement, *l'il y a* avec l'horreur de son anonymat joue maintenant un rôle positif.

Pour le mettre en évidence, rappelons quel est le projet central de *Totalité et infini* récapitulé avec précision dans les « Conclusions » du livre :

La relation sociale, l'idée de l'infini, la présence d'un contenu dans un contenant dépassant la capacité du contenant fut décrite dans ce livre comme la trame logique de l'être [...] Les relations sociales ne nous offrent pas seulement une matière empirique supérieure, à traiter en termes de la logique du genre et de l'espèce. Elles sont le déploiement originel de la Relation qui ne s'offre plus au regard qu'il embrasserait ses termes, mais *s'accomplit* de moi à l'Autre dans le face-à-face. <sup>25</sup>

Idée de l'infini et relation sociale se font écho et sont deux pôles inséparables, à la fois parallèles et articulés l'un avec l'autre des analyses de Levinas. Par la suite, m'autorisant de ce parallèle, c'est seulement en termes de relation sociale que je développerai mon exposé.

Pour Levinas la structure de la « relation sociale », c'est-à-dire la structure de la relation entre le moi et autrui est remarquable. Le moi accueillant autrui accueille ce qu'il ne peut contenir en quelque sens que ce soit. Autrui n'a d'autre caractérisation que son altérité et son infinité, et ne se range sous aucun concept qui le déterminerait. En tant qu'autrui, il échappe à toute détermination, qu'elle soit biologique, sociologique ou psychologique. Autrui est extérieur de façon irréductible à toute représentation que je pourrais me faire de lui. On ne saurait donc contempler la relation entre le moi et autrui dans une vision panoramique, l'interpréter comme celle de deux êtres appartenant à un même plan. Tout discours sur autrui trahit déjà l'essence de la relation entre le moi et autrui, relation qui ne se connaît que « dans l'accueil de front et de face d'autrui » <sup>26</sup>.

La relation ainsi décrite suppose une double condition. D'une part le moi doit être séparé, c'est-à-dire s'identifier en tant que moi de façon indépendante d'autrui, mais d'autre

---

<sup>21</sup> EE, p. 162.

<sup>22</sup> EE, p. 164.

<sup>23</sup> *Difficile liberté*, Albin Michel, 4<sup>ème</sup> édition, 1995, p. 375.

<sup>24</sup> *Totalité et infini (TI)*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.

<sup>25</sup> TI, p. 265.

<sup>26</sup> TI, p. 53.

part il faut que la porte ne soit pas fermée, il faut qu'une circonstance lui ouvre une voie vers autrui et c'est là que va intervenir la nouvelle fonction de *l'il y a*.<sup>27</sup>

### **La jouissance, séparation originelle**

L'identification première du moi séparé s'effectue comme psychisme ou vie intérieure. Psychisme ne signifie pas ici pensée théorique mais jouissance ou bonheur de vivre.

Nous vivons de « bonne soupe », d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc ... Ce ne sont pas là objets de représentations. Nous en vivons.<sup>28</sup>

Notre vie quotidienne est directement constituée d'innombrables contenus, même si nous savons que ces contenus peuvent être par ailleurs les moyens qui assurent notre existence. Manger n'est pas un but de la vie et avant d'être analysé comme condition de la vie, manger est un moment de la vie. De même que travailler ou dormir ou tout ce qui remplit notre vie. Nous sommes attachés à la vie non pas en tant que pure existence mais parce que nous la goûtons. La vie humaine n'est pas une existence nue, elle est immédiatement et sans médiation goût de vivre, jouissance, plaisir, bonheur de vivre. Nous sommes d'ailleurs prêts à risquer, en fait nous risquons sans cesse notre vie pour ce bonheur de vivre. Dans cette analyse, Levinas tient à marquer sa différence avec Heidegger.

Dire que nous vivons de contenus, ce n'est donc pas affirmer que nous y recourons comme aux conditions d'assurer notre vie, comptant comme nu fait d'exister. Le fait nu de la vie n'est jamais nu. La vie n'est pas volonté nue d'être, *Sorge* ontologique de cette vie.<sup>29</sup>

Pour le moi, être ne signifie ni s'opposer, ni se représenter quelque chose, ni se servir de quelque chose, ni aspirer à quelque chose, mais en jouir.<sup>30</sup>

Il est curieux de constater que Heidegger ne prend pas en considération la relation de jouissance [...] Le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim.<sup>31</sup>

Cette vie psychique, ce goût de la vie, est la première strate de notre vie psychique. Il ne faut pas se représenter le moi comme existant et le goût de la vie comme un attribut de son existence. C'est par et dans la jouissance et le bonheur de vivre que le moi s'identifie comme tel, que le moi est ipséité et indépendance. Là est la couche originelle de la constitution de l'être séparé, en somme un égoïsme paradisiaque.

### **La sensibilité, l'élément et *l'il y a***

Il faut cependant poursuivre l'analyse. On a vu que jouissance et représentation sont des relations bien distinctes. La manière spécifique de la jouissance est la sensibilité qui ne doit pas être considérée comme une pensée mutilée. On ne connaît pas les qualités sensibles, on les vit. La jouissance n'atteint pas les choses en tant que choses mais comme venant d'un élément qui est pure qualité sensible sans forme, élément dans lequel on baigne, à l'image d'un navigateur qui se meut dans la mer et le vent sans les transformer en choses. L'élément où baigne la jouissance est sans forme. Il se déploie dans sa propre dimension qui est profondeur indéterminée, telle que celles de la terre, de la mer, du vent. L'élément dans lequel nous baignons vient vers nous de nulle part, d'un abîme anonyme, d'une existence

---

<sup>27</sup> La séparation du moi se constitue non seulement par rapport à autrui mais également par rapport à l'être envisagé comme totalité, d'où l'accent fortement anti-hégélien de *Totalité et infini*. Je n'insisterai pas ici sur cette dimension de l'ouvrage.

<sup>28</sup> TI, p. 82.

<sup>29</sup> TI, p. 84.

<sup>30</sup> TI, p. 92.

<sup>31</sup> TI, p. 108.

sans existant, en d'autres termes de *l'il y a*. L'élément est ainsi caractérisé par une dualité : une face sensible où nous baignons dans la satisfaction, et une profondeur indéterminée, celle de *l'il y a*. La séparation semblerait par là définitivement scellée. Le moi est enfermé dans sa satisfaction égoïste, séparé de tout par l'abîme de *l'il y a*. Et pourtant, il n'en est rien !

### **Le lendemain de la jouissance**

En effet pour la jouissance qui jusqu'alors semblait sans problème, l'indétermination de *l'il y a* qui l'entoure se traduit également par l'insécurité du lendemain. Au présent, le bonheur est certes parfait, mais qu'en sera-t-il demain ? L'indépendance de la jouissance est également dépendance de l'élément. *Dans l'intériorité même constituée par la jouissance se produit un trouble pour le moi* : « La plénitude de son instant de jouissance ne s'assure pas contre l'inconnu de l'élément même dont il jouit ». <sup>32</sup> Dès lors, le souci de l'avenir, sans mettre en cause la satisfaction égoïste de l'immédiat, incite à un autre destin : il est l'*occasion* d'une reprise de relation avec l'extériorité et notamment avec autrui.

### **Achèvement de la séparation et rencontre d'autrui**

Avec l'inquiétude du lendemain, s'ouvre une stratification de significations marquée par une constante ambivalence. D'un côté, la séparation s'y réaffirme et se durcit, mais de l'autre le moi y rencontre autrui. Je vais me contenter ici d'en décrire l'ossature comme s'il s'agissait d'un chemin à parcourir.

Maîtriser l'inquiétude du lendemain suppose l'indépendance économique, laquelle implique la *possession* pour assurer la jouissance future. Cette possession ne peut se réaliser que par le *travail* qui extrait des profondeurs de *l'il y a* le nécessaire à l'avenir et le met en réserve. Mais possession et travail supposent au préalable une *demeure* comme repli hors de l'élément et comme lieu de mise en réserve. D'un autre côté, la possession et le travail ouvrent aux relations avec d'autres possédants et d'autres travailleurs, soit encore au *langage* et à la *représentation*. Mettons en évidence l'ambivalence de chacune de ces étapes.

La demeure est repli hors de l'élément, une nouvelle forme d'intériorité distincte du psychisme de la jouissance, et en tant que telle la demeure affermit la séparation. Par elle, la séparation de la jouissance acquiert un caractère durable. Mais inversement, dans l'intimité de la demeure, se produit une première forme de la relation à autrui, la rencontre du féminin. Et d'autre part le repli de la demeure peut également s'invertir en hospitalité, ce qui, pour Levinas, est une dimension d'accueil relevant du féminin, indépendamment de la présence effective d'une femme.

Le travail et la possession sont primordialement renforcement de l'autonomie du moi : « Par le travail et la possession, l'altérité des nourritures entre dans le Même. » <sup>33</sup> De même : « L'insondable profondeur que la jouissance soupçonnait dans l'élément, se soumet au travail qui maîtrise l'avenir et apaise le bruissement anonyme de *l'il y a*, [...], inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même. » <sup>34</sup> Mais inversement travail et possession impliquent relation à autrui, plus précisément relation éthique à autrui. En particulier : « La possession renvoie à des relations métaphysiques plus profondes. La chose ne résiste pas à l'acquisition ; les autres possédants - ceux qu'on ne peut posséder - contestent et par là même peuvent consacrer la possession elle-même. De sorte que la possession elle-même aboutit à un discours. » Et d'autre part, la possession, initialement égoïste, signifie également ce que je peux donner.

---

<sup>32</sup> TI, p. 117.

<sup>33</sup> TI, p. 102.

<sup>34</sup> TI, p. 132-133. Il y a lieu de noter que, relativement au travail et à la possession, *l'il y a* se présente sous un nouvel aspect, celui d'un *apeiron* de « matière première absolument indéterminée » dans laquelle on puise.

## Conclusion

La relation de face-à-face qui lie le moi à autrui est extérieure à l'être envisagé comme totalité. Cela suppose que le moi et autrui ne soient pas les pôles antithétiques d'une relation dialectique dont les termes s'appellent réciproquement. Il faut que donc l'intériorité assurant la séparation du moi produise un terme fermé sur lui-même, satisfait dans son isolement, à la fois sans besoin d'autrui et sans opposition à autrui. Mais il faut d'autre part, « que dans l'intériorité même que creuse la jouissance », se produise un trouble « qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance en soi, [...] un heurt qui, sans invertir le mouvement de l'intériorisation, sans rompre la trame de la substance intérieure, fournisse l'occasion d'une reprise de relation avec l'extériorité ».

Ce heurt est assuré par l'abîme de *l'il y a* dans lequel baigne la jouissance mais qui est également incertitude de l'avenir. La maîtrise de cette incertitude s'effectue grâce à la demeure, au travail et à la possession qui, de façon ambivalente, achèvent la séparation du moi et l'ouvrent à la relation à autrui.

La place et le rôle de *l'il y a* sont donc bien différents dans *De l'existence à l'existant* et dans *Totalité et infini* : dans le premier ouvrage, *l'il y a* est le fond initial à l'anonymat duquel s'arrache le sujet humain ; dans le second, l'abîme de *l'il y a* heurte un sujet satisfait fermé sur soi, lui ouvrant ainsi la voie qui conduit à la relation éthique du face-à-face avec autrui.

Les points spécifiques d'opposition à Heidegger énoncés dans *De l'existence à l'existant* se retrouvent pour l'essentiel au long des analyses de *Totalité et infini*. Cependant le caractère exceptionnel de la relation sociale dégagé dans ce deuxième ouvrage conduit Levinas au rejet sans appel de la « dernière philosophie » de Heidegger :

Nous avons ainsi la conviction d'avoir rompu avec la philosophie du Neutre: avec l'être de l'étant heideggerien dont l'oeuvre critique de Blanchot a tant contribué à faire ressortir la neutralité impersonnelle[...] Le matérialisme n'est pas dans la découverte de la fonction primordiale de la sensibilité, mais dans la primauté du Neutre. Placer le Neutre de l'être au-dessus de l'étant que cet être déterminerait en quelque façon à son insu, placer les événements essentiels à l'insu des étants - c'est professer le matérialisme. La dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux [...] Elle érige le paysage ou la « nature morte » en origine de l'humain. L'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne. Partir du visage comme d'une source où tout sens apparaît, du visage dans sa nudité absolue, dans sa misère de tête qui ne trouve pas de lieu où reposer, c'est affirmer que l'être se joue dans le rapport entre hommes [...] <sup>35</sup>

## *L'il y a dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>36</sup>

La notion de *l'il y a* est maintenue telle quelle dans *Autrement qu'être* avec ses caractéristiques de neutralité, d'anonymat, de bourdonnement, d'horreur. Levinas l'atteste explicitement dans la note 2 du premier chapitre. Cependant, une fois dégagée la responsabilité comme la structure la plus profonde de la subjectivité, *l'il y a*, comme c'était déjà le cas dans *Totalité et infini*, sera investi d'une fonction positive. Pour le mettre en évidence, reprenons succinctement les articulations de l'analyse de Levinas.

### 1) Subjectivité et responsabilité

---

<sup>35</sup> TI, p. 274.

<sup>36</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

La subjectivité humaine fait exception au jeu de l'Être (que Levinas désigne par le terme d'*essence*) et elle échappe à la différence de l'être et de l'étant. Ce jeu et la conjonction de l'être et de l'étant peuvent englober toute « chose » matérielle ou spirituelle, les événements ou l'histoire des sociétés, les connaissances théoriques ou empiriques, tout le pensable, aussi bien l'imaginable que le perceptible ou le souvenir conservé en mémoire, ou encore les oppositions habituelles entre sujet et objet, matière et esprit, acte de connaissance et connu, signifiant et signifié. Que l'on professe une philosophie idéaliste ou une philosophie réaliste, sous quelque forme que ce soit, c'est encore *in fine* en termes d'être et d'étant que les énoncés prennent un sens. Même le dieu de la théologie la plus pure, saisi uniquement comme l'existant nécessaire, sans adjonction d'une quelconque autre représentation, imaginaire ou conceptuelle, se pense encore comme un étant, aussi éminent soit-il.

Mais, professe Levinas, le sujet humain structuré comme *responsabilité pour autrui* se situe dans une dimension transcendant tout cela, échappant à l'ordre de l'Être et à la différence de l'être et de l'étant.<sup>37</sup> D'où la notion insolite d'*autrement qu'être* pour situer la place de la responsabilité et en développer les articulations.

Certes la notion de valeur marque déjà une première étape dans cette échappée hors du jeu de l'Être et ce n'est pas un hasard si Heidegger réinterprète dans un sens strictement ontologique la formule platonicienne du Bien au-delà de l'Être.<sup>38</sup> Cependant le Bien est indissolublement entrelacé à « l'idée » du Bien et en tant que tel, en tant qu'idée du Bien, on a tôt fait de se représenter le Bien comme un attribut, une nature particulière d'existant ou une modalité bien choisie de comportement, bref une manière d'être. De la sorte le Bien définit un « être autrement » et non pas « l'autrement qu'être » que veut pointer Levinas et on pourrait en dire autant de tout autre élément du monde des valeurs.<sup>39</sup>

La responsabilité au sens de Levinas n'est pas un attribut, une nature ou un comportement déterminés ; ce n'est pas une manière d'être. La responsabilité pour autrui est, d'emblée et simultanément, la structure la plus profonde et le sens du moi humain. La responsabilité serait encore une manière d'être s'il s'agissait de « prendre ses responsabilités », d'en être « conscient » ou « d'assumer une responsabilité ». Mais justement Levinas refuse de telles expressions. La responsabilité précède et déborde toute assumption ; elle n'appartient pas au registre des possibilités. A la limite, la responsabilité pour autrui précède « l'existence » même du moi. En tout cas, même si on refuse d'accepter ce paradoxe logique, paradoxe insurmontable pour qui raisonne en termes d'être et d'étant, la responsabilité levinassienne est préalable à toute rencontre empirique. De même, à plus forte raison, on ne saurait entrer dans la pensée de Levinas tant que le sujet humain est vu comme un être parmi les êtres, aussi élevé soit-il dans leur hiérarchie, tant que lui est associée la moindre trace de substantialité, fût-il décrit comme substance pensante.

La responsabilité pour autrui est pensée par Levinas de façon radicale. Responsabilité et générosité illimitées, responsabilité pour les besoins, l'oppression et les malheurs d'autrui, bien sûr, mais aussi responsabilité pour la faute d'autrui, autrement dit *substitution* et condition d'*otage* à la place d'autrui.<sup>40</sup> La responsabilité pour autrui est une relation d'unicité à unicité : le moi est unique en ce sens qu'il ne peut se décharger sur quiconque de sa responsabilité ; autrui est unique car il ne saurait être qualifié par aucun attribut ou subsumé sous aucun concept, ce qui irait à l'encontre de sa pure altérité (laquelle échappe « par définition » à tout englobement par la pensée). Enfin la responsabilité pour autrui est une relation dissymétrique : je ne saurais exiger d'autrui ce que j'exige de moi-même.

---

<sup>37</sup> Cf. la préface à la deuxième édition de EE.

<sup>38</sup> Comme le souligne J. Taminioux dans l'article *Exotisme esthétique et ontologie*, Cités, n° 25, 2006.

<sup>39</sup> On peut toutefois se demander si, pour toute valeur, la « passion » qui nous saisit et nous entraîne sur un chemin dont l'infini s'accroît à mesure qu'il est parcouru n'appartient pas également, fut-ce à un moindre titre que la responsabilité pour autrui, au registre de l'*autrement qu'être*.

<sup>40</sup> Levinas va jusqu'à évoquer une responsabilité pour la persécution dont je suis l'objet de la part d'autrui, tout en précisant immédiatement qu'une telle perspective doit être nuancée.

Retenons avant tout que structuré comme responsabilité pour autrui, comme « l'un-pour-l'autre », le sujet humain fait exception au jeu de l'Être ou encore, comme le dit Levinas, est *dés-inter-essement*, précédant toute intention et tout acte de désintéressement.

## 2) Le tiers

Le schéma qui vient d'être décrit ne constitue cependant que la première moitié de la construction de Levinas, bien que ce soit sur elle qu'il concentre la plupart de ses développements. Telle quelle, la description est effectuée comme si la responsabilité dont le sujet est investi ne s'exerçait qu'à l'égard d'un seul autrui. C'est sous cette condition seulement que le « pour l'autre » peut se penser sans restriction, même s'il est nécessaire pour cela de faire abstraction de maintes considérations pragmatiques. Utopie sans doute, mais utopie néanmoins pensable.

Mais autrui n'est pas seul. A ses côtés se tiennent le tiers et tous les autres qui ne méritent pas moins d'égard. Dès lors une générosité illimitée à l'égard d'autrui devient impensable, car corrélative d'injustice envers le tiers. Si je dois tout au premier venu, que me reste-t-il pour le suivant ? L'infini de la responsabilité à l'égard du tiers contraint à limiter l'étendue de la générosité à l'égard, et d'autrui, et du tiers. Autrement dit la générosité initiale elle-même exige *la justice*. Il faut juger les droits des uns et des autres, et les faire respecter par les uns et les autres. La nécessité d'institutions, d'un Etat, d'un ordre politique et juridique, de la police, fait son apparition comme conséquence de la charité initiale elle-même. L'ordre du théorique et de la confrontation des forces, l'ordre de l'être, un instant oublié au profit de l'éthique, fait sa réapparition en vertu d'une nécessité éthique. Au nom de la charité, il faut brider la charité, limiter l'illimité, symétriser la dissymétrie originelle. L'ordre de l'être impersonnel devient éthiquement nécessaire pour satisfaire à l'exigence de justice née de la charité éthique initiale. Nous croyions avoir échappé à l'universalité oublieuse de l'unicité de chaque être humain et la voilà qui revient en force, en tout cas sous la forme d'une loi qui ne peut qu'être égale pour tous.

Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un pour l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? [...] Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, [...], l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice. L'essence, comme synchronie : ensemble-dans-un-lieu.<sup>41</sup>

L'extra-ordinaire engagement d'autrui à l'égard du tiers en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'Etat, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce et à la philosophie, et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe.<sup>42</sup>

Le sujet perd dès lors son exceptionnalité et se retrouve pris dans le jeu de l'Être. Il redevient sujet actif, volontaire et rationnel ou, du moins, il se montre comme tel. La subjectivité dès lors se montre comme *Moi*<sup>43</sup>, capable de présent, capable de commencement, acte d'intelligence et de liberté, sujet opposé à l'objet. *Moi* qui pour un Fichte est origine de lui-même, *Moi* de l'aperception transcendantale de Kant, ou, tout simplement, *Moi* empirique engagé dans la multiplicité des rapports politiques et sociaux.

---

<sup>41</sup> AE, p 200.

<sup>42</sup> AE, p. 205.

<sup>43</sup> A la suite de Levinas, je distingue par leur graphisme le *moi* de la responsabilité (également désigné par le terme « soi ») et le *Moi* qui apparaît ici.

Si on s'arrêtait là, on n'aurait rien gagné : certes le jeu de l'Être a maintenant son sens, « l'être en tant qu'être est fonction de justice » ; mais inversement la subjectivité humaine, insérée dans ce jeu de l'Être, avec sa neutralité et son égalité « indifférente à toute responsabilité », a perdu son exceptionnalité. La merveille de la responsabilité, de l'un-pour-l'autre<sup>44</sup>, un instant entrevue, s'est dissoute, laissant la place au retour d'un Moi souverain, sujet face à l'objet. Mais l'intrigue ne s'arrête pas là.

C'est de nouveau *l'il y a* qui, comme dans *Totalité et infini*, va se trouver investi d'un rôle positif et même ici doublement positif : d'un côté *l'il y a* affecte d'une ambiguïté irréductible le Moi souverain, le dissolvant dans le jeu de l'Être, lui ôtant son sens et rendant dérisoire sa prétention ; d'un autre côté, en supportant le non sens de *l'il y a*, le moi de la responsabilité accentue son exceptionnalité et atteint son sommet.

### 3) Le Moi et *l'il y a*

A l'étape précédente, avec l'Être nécessaire à la justice, le jeu de l'Être, l'essence, doit nécessairement se dérouler de façon imperturbable, « indifférente à toute responsabilité que désormais elle englobe », la justice exigeant neutralité, égalité et universalité, justice donnant toutefois un sens au jeu de l'Être.

Mais nous savons déjà que le jeu de l'Être a une autre face, celle de *l'il y a*. De sorte qu'immédiatement l'essence « vire de cette neutralité et cette égalité en monotonie, en anonymat, en insignifiance, en bourdonnement incessant que rien ne peut plus arrêter et qui absorbe toute signification » :

Bourdonnement de *l'il y a*, non-sens en lequel tourne l'essence, et en lequel ainsi, tourne la justice issue de la signification [c'est-à-dire de la responsabilité pour autrui, de l'un-pour-l'autre]. *Ambiguïté du sens et du non-sens dans l'être, le sens tournant en non-sens.*<sup>45</sup>

Il y a plus encore. Le Moi thématissant, le Moi transcendantal qui avait retrouvé sa place se trouve lui-même absorbé, enlisé, dans *l'il y a* :

L'essence s'étirant indéfiniment [...], c'est *l'il y a* horrifiant derrière toute finalité du Moi thématissant et qui ne peut ne pas s'enliser dans l'essence qu'il thématise [...] De quel droit l'idéaliste arrache-t-il le Moi à l'être pour lui conférer un statut transcendantal alors qu'à l'être, dans la stabilité même de son statut, le sujet retourne ?

Le Moi transcendantal qui, sous des formes et dénominations diverses, est le ferme point d'appui de nombreux philosophes, se trouve maintenant frappé d'absurdité :

Bourdonnement intolérable à un sujet qui se libère comme sujet, qui assemble l'essence en face de soi comme objet, mais où l'arrachement est injustifiable dans un tissu à trame égale, d'équité absolue [...] Le bourdonnement incessant de *l'il y a* heurte d'absurdité le Moi transcendantal actif, commençant, présent.

Levinas insiste sur cette ambiguïté inhérente au jeu de l'Être que son analyse fait ressortir. Justice et *il y a*, ambiguïté du sens et du non sens, Moi apparemment arraché à l'être et retournant à l'être. La pensée moderne nous a donné de multiples figures de la disparition du sujet dans un tissu de structures anonymes, biologiques, sociologiques, historiques, psychiques, ou autres.

---

<sup>44</sup> *La merveille du moi revendiqué dans le visage du prochain - ou la merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour autrui* (cf. *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 48.)

<sup>45</sup> AE, p. 208. C'est moi qui souligne.

#### 4) Le moi et *l'il y a*

D'un autre côté, le moi de la responsabilité ne saurait être absorbé dans l'être car précisément il y fait exception :

C'est dans son ex-ception et ex-pulsion de responsable que se laisse penser un sujet hors l'être. Dans la signification, dans l'un-pour-l'autre, le soi n'est pas un être provisoirement transcendantal attendant une place dans l'être qu'il constitue [...] *L'un* dans l'un-pour-l'autre n'est pas un être hors l'être, mais signification, évacuation de l'essence de l'être pour l'autre, *soi*, substitution à l'autre, subjectivité en tant que sujétion à tout, en tant qu'un *tout supporter* et un *supporter le tout*.

Mieux encore, c'est par le fait même de supporter l'absurdité de *l'il y a* que le moi de la responsabilité atteint son paroxysme, passivité sans assomption (« passivité plus passive que toute passivité »), extrême désintéressement et substitution à autrui. De sorte que paradoxalement, l'absurdité de *l'il y a* acquière un sens :

L'absurdité de *l'il y a*, en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée, *signifie*. [...] Dans ce débordement du sens par le non-sens, la sensibilité, le Soi, s'accuse seulement, dans sa passivité sans fond,[...], comme désintéressement, ou subversion d'essence. De derrière le bruissement anonyme de *l'il y a*, la subjectivité atteint la passivité sans assomption.

Et finalement :

Dans la subjectivité du *Soi*, la substitution est l'ultime rétraction de la passivité, à l'opposé de l'assomption où s'achève, ou que présuppose, la *réceptivité* qui décrit la finitude d'un *je pense* transcendantal. [...] Pour supporter sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écoeurant remue-ménage et encombrement de *l'il y a*. [...] Délivrance en soi d'un Moi réveillé de son rêve impérialiste, de son impérialisme transcendantal, réveillé à soi, patience en tant que sujétion à tout.

#### **A leur mémoire, *souviens-toi d'Amalec*<sup>46</sup>**

Se retournant sur sa propre analyse, Levinas écrit dans *Totalité et Infini* : « La description de la jouissance, telle qu'elle vient d'être menée jusqu'ici, ne traduit certes pas l'homme concret. »<sup>47</sup> On peut, à plus forte raison, en dire autant du sens de la subjectivité tel qu'il est exposé dans *Autrement qu'être*. D'ailleurs, la radicalité de certaines formulations de ce livre n'a pas manqué de susciter des critiques de la part d'esprits peu sensibles aux nuances et aux limites apportées par Levinas lui-même.

Il faut donc en convenir. L'absurdité du jeu de l'Être sous sa face d'*il y a*, la responsabilité pour tout et pour tous, jusqu'à la substitution, jusqu'à la condition d'otage et l'expiation en lieu et place d'autrui, définissent un sens de l'humain aussi absent des apparences de notre vie empirique que la décomposition des molécules d'eau en hydrogène et oxygène pour qui étanche sa soif. Et pourtant, et pourtant...

Il n'y a pas bien longtemps, *l'il y a* avec son horreur, non pas l'horreur que cette notion peut induire dans l'esprit, mais *l'il y a* dans un sommet d'horreur objective et d'inhumanité jamais encore atteint, a envahi l'Europe. Ainsi que Levinas l'avait pressenti dès 1934, et en reprenant ses formules, « ce n'était pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme,

---

<sup>46</sup> Deutéronome, 25-19.

<sup>47</sup> TI, p. 112.

de régime dictatorial ou de politique religieuse qui était en cause. C'était l'humanité même de l'homme. »<sup>48</sup>

En ce temps là, des *responsables*, au sens empirique du terme, des chefs de famille, des élus de divers niveaux, des responsables de communautés ou de ghettos, supportèrent, sans compensation et sans chercher d'échappatoire, leur condition d'*otage*, en charge d'institutions *frappées d'absurdité*, répondant de tout et de tous. Certes leur destin s'acheva dans la mort, dans les camps de concentration ou d'extermination. Mais grâce à eux qui surent faire face au paroxysme de l'inhumain, le *pour-l'autre*, signification ultime de l'humain, demeura invaincu.

C'est à eux que je dédie ce travail.

---

<sup>48</sup> *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Esprit n° 26, 1934, repris dans *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994.