

### **a) L'autre voie.**

Nous avons vu la dernière fois comment Levinas tentait la sortie hors de « l'égologie propre à la philosophie occidentale », cette manière pour le logos philosophique de se dire et de se penser comme la réplication même du sujet dans l'être, cette forme d'identification fondamentale qu'est l'acte même du savoir.

Nous avons vu comment, à partir de la fondamentale diachronie de l'être, telle qu'il l'observe dans l'être au temps de la conscience, il saisissait soudain une toute autre dimension : le temps n'est plus seulement pensé comme différent à partir de l'identique, comme prise de distance à partir de l'égalité du présent, mais au contraire, comme l'épreuve de l'altérité dans l'être. Le temps est la forme même de notre *antériorité*, en tant que sa différence est précisément première, et qu'il y a de l'irré récupérable dans l'être, que la différence est réelle et que le retard est signifiant. Quelque chose comme un vieillissement irréversible, quelque chose comme ce qui ne se récupère dans et pour aucune mémoire, comme si nous devions d'abord constater l'avant irréversiblement donné, et que notre horizon nous fut déjà pris par une altération première.

### **b) Ethique et philosophie.**

Nous observons maintenant que cette antériorité et cette diachronie ont aussi bien un sens éthique, celui de ma responsabilité pour autrui. Non pas que cette antériorité de l'autre puisse, en outre, être interprétée comme un devoir de responsabilité, ou comme quelque chose que je pourrais en faire. Non, c'est par le geste même de cette situation, c'est dans et par ce donné ontologique que la responsabilité s'impose à moi nécessairement. Mais pour comprendre ce résultat et saisir en quoi la dimension éthique et la dimension ontologique ne font qu'un (au point que Levinas écrira dans *Autrement qu'être* que « La rupture de l'essence est éthique »), il faut revenir un instant en arrière, là encore, au cœur même de la philosophie classique, dans son geste moral fondateur.

### **c) Le libre arbitre et la thèse cartésienne.**

Si, donc, nous revenons à Descartes, il est intéressant de constater le lien très profond qu'il y a entre la théorie du libre arbitre et celle de la connaissance. Comme si, par delà la distinction de l'entendement et de la volonté, qui préside à l'analyse cartésienne du processus de la connaissance, il y avait au dessus le libre arbitre comme puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, et, par exemple de douter ou de ne pas douter. Car, dans les *Méditations Métaphysiques*, la liberté est bien d'abord présentée comme une liberté d'indifférence, c'est-à-dire comme une puissance de n'être porté à vouloir aucune des choses qui se présentent à mon assentiment.

Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.

Descartes, Méditation quatrième.

Mais dans le cadre de la Méditation, qui est une recherche de la vérité, elle est encore considérée comme le plus bas degré de liberté, correspondant plutôt alors à un manque de connaissance dans l'entendement.

De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent.

Descartes, Méditation quatrième, suite.

En revanche, dans la fameuse *lettre à Mesland de 1645*, Descartes distingue explicitement deux types de libertés d'indifférence, une négative, qui correspond à l'absence de savoir, mais aussi une positive, qui consiste à continuer de pouvoir vouloir le mal alors qu'on connaît le bien, ou à affirmer le faux alors qu'on connaît le vrai.

Ainsi la liberté cartésienne est-elle d'abord une antériorité de la subjectivité sur tout ce qui peut être connu, comme sur ce qui peut être voulu : être libre, ce n'est pas seulement refuser son assentiment à ce qui se présente à mon entendement comme vrai, c'est aussi être certain de soi-même avant toutes les affirmations, comme la puissance d'affirmer et de nier. Le cogito est donc, et par le même geste, une liberté d'indifférence active, et une intuition indubitable de soi, en ce que la puissance de penser est antérieure à ce qui est pensé, exactement comme la puissance de vouloir est antérieure à tout ce qui est voulu. Et c'est pourquoi la liberté d'indifférence active se connaît de soi-même et y compris dans le doute, comme le rappelle Descartes dans le livre premier des *Principes de la Philosophie*, qui manifeste la puissance antécédente de ne pas donner son assentiment, même aux idées très certaines de soi, comme les premières vérités mathématiques.

*39. Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons.*

Au reste il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire ; car, au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien. Or, ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître.

Descartes, *Principes de la Philosophie*, livre premier, § 39.

Le doute est une puissance d'indifférence qui pose, mais encore seulement négativement, le cogito comme antérieur à cela qu'il pense. Si je peux douter de tout, même de l'acte de douter, c'est que la pensée subjective est plus certaine comme un soi, que comme une relation, qu'elle est substance avant d'être pensée de quelque chose. Qu'elle est savoir de soi avant d'être savoir de quelque chose.

Ainsi, la thèse du libre arbitre n'est pas seulement un principe de moralité. C'est aussi, et peut être surtout un principe de connaissance. Dire le libre-arbitre, c'est la même chose que poser le cogito. La conscience comme connaissance est le même acte que la liberté comme arbitre. Je me *sais* moi-même parce que je me *veux* avant tout savoir. Je me *veux* moi-même parce que je me *sais* avant tout vouloir. Subjectivité d'indifférence. Liberté de savoir.

#### **d) Sauver la « bonté du bien ».**

Or, les conséquences de cette prééminence du sujet libre, de cette *subjectivité d'indifférence* sont nombreuses, et en particulier sur l'action et la moralité.

Car qu'est-ce qu'un souverain Bien dont on puisse encore douter ? N'est-il pas, lui aussi, emporté par l'indifférence antécédente du sujet en tant qu'il doit d'abord donner son assentiment à sa vérité ?

C'est en tout cas ce que Levinas va montrer dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Si le bien est choisi par une volonté de soi libre et un sujet au départ indifférent, il est alors mis sur le même plan de valeur que le mal. L'indifférence du libre arbitre produit à son tour l'indifférence des valeurs, et détruit ce que Levinas appelle « La bonté du bien ». Comment le bien pourrait-il être dès lors l'absolu devoir, en même temps que l'absolue valeur qu'il dit être, si la liberté du sujet lui était antérieure et qu'il avait la liberté de le subjectiver ? Comment pourrais-je être véritablement responsable de l'autre, si, avant de me juger commis à sa sauvegarde, il me fallait « choisir ma responsabilité » dans ma conscience ? Je ne peux pas être le sujet indifférent dans mon rapport à l'autre et au monde, parce qu'alors le rapport à l'autre n'aurait de sens que comme rapport au moi.

Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifierait la Bonté du Bien : la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix. C'est ma susception pré-originale. Passivité antérieure à toute réceptivité. Transcendante.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Quatrième partie, p.194/195

Le bien ne peut pas être le produit d'une élection ou d'un choix, car alors, le moi serait antérieur au bien même, et l'être serait donné à mon action comme si j'en étais la pure cause, comme si, comme le dit Levinas, j'avais assisté à la création du monde. Or le monde est précisément donné à moi comme un *toujours avant moi*, et en ce sens, je suis ontologiquement en retard sur l'être. Non pas seulement sur le monde qui est plus vaste que la conscience, non pas seulement sur l'autre qui est toujours déjà là avant moi, mais sur moi-même en tant que mon principe m'échappe, qu'il m'a été donné comme cet échappement même, que, étant en retard sur moi comme être, je suis assigné, obsédé par ce qu'il y a de différence dans l'être même que je suis. Tout se passe comme si je n'avais pas de contemporanéité avec le monde et pas davantage avec moi-même et que cette exclusion qui me met « hors de moi » était en même temps la marque de ma passivité absolue : puisque je ne me suis pas donné à moi-même, il faut bien qu'en moi la différence soit première et que je sois otage de ce don. Non pas comme un principe et comme une identité autre qui me serait distante, simplement donnés à ma conscience. Non pas non plus comme une différence qui pourrait être représentée comme en vis-à-vis de l'identité, comme le choix qui me serait donné de vouloir soit le moi ou soit l'autre. Non, avant la représentation de la conscience, avant l'être, il y a l'autrement qu'être, la différence comme l'impossibilité de l'identique. Etre en retard sur soi, ce n'est pas être soi-même après ou avant l'être, c'est ne pas pouvoir être ce qu'on pense être, c'est devoir renoncer à être soi parce que son être est d'abord autre, que l'altérité est le seul donné, la seule situation.

Je ne peux pas être indifférent à la différence de l'autre parce que la différence est première. Avant moi, il y a l'autre. Mais il n'est pas seulement avant moi comme un autre moi qui serait avant. Il n'est pas connaissable, ni représentable. C'est son altérité qui est absolument première, et non son identité. Je ne peux rien dire de l'obsession pour l'autre, car elle est avant tout dire et tout discours, avant tout ce que la conscience peut s'en dire, avant tout représentable. Le bien est avant l'être aussi bien qu'avant la conscience. Il n'est pas possible de réfugier son moi dans les caches de la représentation et du discours. Il n'est pas possible de se protéger de l'altérité dans les médiations du langage, parce que la différence est cela qui me crée, qui m'assigne à mon être comme cette différence que je suis.

En dépouillant le Moi de son impérialisme, l'hétéro-affection instaure une indéclinabilité nouvelle : le soi, soumis à l'accusatif absolu, comme si cette accusation qu'il n'a même pas à assumer venait de lui. Le se du *se ronger* dans la responsabilité qui est aussi incarnation - n'est pas une objectivation du soi par moi. Le Soi, le persécuté est accusé par-delà sa faute d'avant la liberté et, par là, d'inavouable innocence. On ne doit pas le penser à l'état du péché originel - il est, au contraire, la bonté originelle de la création. Le persécuté ne peut se défendre par le langage, car la persécution est disqualification de l'apologie. *La persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos.*

Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 193

« Le bien est avant l'être », cela signifie quelque chose pour le moi, à savoir son inquiétude et sa persécution. C'est en tant que moi qu'il est persécuté, en tant qu'il est la tentation perpétuelle de se saisir, de se retrouver et d'assigner l'être autre à son point de vue. Tous ses discours et toutes ses représentations sont des actions de devenir soi, de se faire un même, de déréaliser la distance absolue de la différence dans les médiations du discours. Se récupérer et récupérer le monde comme s'il pouvait sortir de ma représentation, comme s'il naissait avec mon discours, comme si j'étais le verbe en lieu et place du monde et de dieu. Or, l'être est tout autre, puisqu'il est donné, et je ne peux pas nier mon absolue incarnation. Je suis celui qui est donné à lui-même à partir d'un autre déjà donné, et qui garde son altérité dans sa manifestation même, dans sa proximité. D'où l'inquiétude du moi en tant qu'il est au monde. Je me demande : de qui suis-je responsable et pourquoi, et pour combien de temps encore ; quelle est l'étendue de ma dette, moi qui doit prendre en charge l'autre plus que moi-même ? Mais ma dette envers lui est précisément plus infinie que tout ce que je peux penser, tout ce que je peux en dire. Il m'est le plus proche, et c'est cependant seulement sa distance absolue qui m'est proche. Je n'ai donc pas le choix de l'autre que je veux, pas plus que je n'ai le choix de ne pas le vouloir. Car il n'est pas donné à mon initiative et n'est pas assigné à une subjectivité en tant qu'elle serait déjà constituée avant lui. C'est à un sujet à l'accusatif qu'elle se donne, cette différence qui m'est plus propre que toute ma subjectivité. Je suis persécuté par toutes les différences, que j'ai cependant en charge, et je suis toujours plus responsable de l'autre que lui de moi.

Mais pourquoi ces termes si forts de persécution et d'accusation ? Pourquoi Levinas insiste-il autant sur la perte de liberté qui résulte de mon retard sur le monde ?

#### **e) Je suis plus responsable que l'autre.**

Il y a une profonde dissymétrie. Je dois plus à l'autre que l'autre ne me doit. Cette dette infinie, impossible à rembourser est infinie parce qu'elle est la mienne : ma subjectivité ne cesse pas de vouloir se constituer, malgré l'antériorité du monde et de

l'autre. Je suis donc celui qui ne va devenir soi que contre l'autre comme différence. Je suis, donc je suis une menace. Ma subjectivité est précisément ce qui menace toujours l'altérité de l'autre, et le moi est aussi bien toujours un acte impérieux. Je suis autant que je suis guerre pour l'identité. Je suis celui qui prend la place de l'autre.

Mais précisément, ce n'est pas un acte premier, contrairement à ce qu'en disent les philosophes du libre arbitre. Mon empire sur moi et ma conquête sont un acte second, un acte de sortir hors de l'obligation d'être à l'autre, hors de l'accusation d'être obligé. Je suis, donc je veux sortir du monde où je suis déjà jeté, pour en devenir le maître. Telle est ma tendance, tel est mon acte, celui de la connaissance aussi bien que celui du désir. Mais, ce faisant, je suis entré dans l'abstraction et dans la représentation, je suis devenu, dangereusement, philosophe.

Le retour vers le bien n'est donc pas le produit d'une réflexion, ou d'une éducation morale, ou d'un raisonnement éthique. Mon obligation morale n'est pas la construction de ma rationalité, ou la purification de la raison en moi. Ce n'est que la conscience de la réalité de l'incarnation, en tant qu'elle est l'épreuve de l'approche de l'autre.

**Conclusion : l'éthique n'est rien d'autre que la description de l'être au monde.**

Le retour au bien, l'éthique, n'est rien d'autre que le retour à mon incarnation, à mon être au monde en tant qu'il est l'épreuve de mon retard, de ma dette et de mon élection. Je n'ai pas besoin de penser à l'autre pour me savoir contraint absolument à sa charge. Il me suffit de retrouver ce que je suis vraiment, c'est-à-dire un corps et une sensibilité, jeté dans la temporalité comme dans l'antériorité de l'être et de l'autre.

Le langage éthique, auquel nous avons eu recours, ne procède pas d'une expérience morale spéciale, indépendante de la description jusqu'alors poursuivie. La situation éthique de la responsabilité ne se comprend pas à partir de l'éthique.

Levinas, Autrement qu'être, Chapitre IV, page 191.

Il n'est pas nécessaire de songer à la moralité pour être au cœur de l'exigence éthique. L'éthique n'est pas, pour Levinas, de l'ordre du devoir-être, mais de l'autrement qu'être, c'est-à-dire de la description de mon incarnation toujours déjà posée dans le monde, dans ce monde dont l'autre, son visage et sa nudité sont précisément la marque. Le monde qui m'est donné, c'est l'autre en tant qu'il limite ma liberté du dedans, en tant qu'être soi est un acte secondaire, toujours en retard sur l'infinité de l'autre.

Le moi est une tendance, mais c'est une tendance seconde en tant qu'elle se retranche de l'ouverture infinie à la responsabilité. Je puis fermer les yeux sur mon profond retard, pour tenter la conquête. Mais alors c'est sur mon être en tant qu'il est au monde que je m'aveugle.

Cette dérobade prend toujours la forme du discours, de la parole du philosophe qui croit pouvoir reconstruire l'unité de l'être dans la relation totalisante du logos. Mais avant toutes ces paroles dans lesquelles je cache le poids de la dette, il y a le silence premier, celui du visage de l'autre en tant qu'il est toujours là, comme un appel, comme une toute autre parole, toujours déjà prononcée avant que les hommes parlent. Parole sans discours, qui dit : « Ne me tues point ». Silence assourdissant de ma charge contre l'usurpation de celui qui dit « Moi ».

Philippe Touchet.  
Professeur de Philosophie en Classes préparatoires

Prochain épisode : La souffrance.
-----------------------------------