

## Études critiques

---

### Lévinas et l'ombre de Heidegger\*

Je voudrais consacrer l'essentiel de mon étude critique du livre de François-David Sebbah au rapport que la pensée de Lévinas entretient avec celle de Heidegger. Mais il convient, avant d'entamer ce dialogue personnel, de donner une brève présentation générale de cet ouvrage que je ne saurais trop recommander au lecteur. Le mot qui revient le plus souvent sous la plume de Sebbah à propos de la pensée de Lévinas est celui de «*l'ambiguïté*». Ce terme forme le nœud central d'un réseau sémantique où se croisent les dimensions de la temporalité «*clignotante*», de «*l'instabilité*» d'une pensée attentive, par-dessus tout, aux «*renversements*» inattendus dans tous les rapports humains, de la nécessité d'une *alternance de régime* entre l'éthique proprement dite et la justice, de la «*perméabilité des frontières*» entre philosophie et foi, entre la spéculation théorique et les urgences pratiques. C'est dire qu'il s'agit — chez Lévinas et notre auteur — bien plus d'une ambiguïté patiemment endurée que d'une célébration de l'ambiguïté à la manière de Merleau-Ponty. J'en veux pour preuve la manière dont Sebbah tente de s'ajuster à l'ambiguïté de la pensée lévinassienne en se souciant constamment de sa propre «*fidélité dans l'infidélité*».

Être fidèle dans l'infidélité dans la présentation des grands enjeux de la pensée de Lévinas, c'est répondre d'une manière personnelle aux thèses d'un auteur qui n'a cessé de se faire le porte-parole de l'obligation d'une réponse personnelle et singulière à l'appel de l'autre. Même si Sebbah se plie aux exigences d'une publication qui veut introduire un public de non-spécialistes à la pensée de Lévinas, sa présentation est d'emblée truffée de remarques personnelles et orientée vers les questions que cette pensée continue à susciter. Au-delà du récit de la vie et de la carrière de Lévinas, de son attitude dans les grands moments historiques et politiques, de sa résistance à l'air du temps et de son éloge de la patience, de son rapport à la phénoménologie et au judaïsme, de la manière dont sa pensée fut reçue, critiquée et abusée, notre auteur veut

\* François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité* (Figures du savoir). Un vol. de 224 pp. Paris, Les Belles Lettres, 2000. (Dans la suite, toutes les références à cet ouvrage seront données dans le texte même en indiquant le numéro des pages entre parenthèses.)

rendre justice au dire de Lévinas dans ses hésitations et dans ses contradictions. Il ne faut donc pas s'étonner que, à de nombreuses reprises, il interrompe son récit pour s'attarder sur l'écriture de Lévinas à laquelle il consacre des analyses très éclairantes et originales. Loin de donner dans la niaiserie commune de reprocher à Lévinas ses écarts et excès de langage, Sebbah nous rend sensibles à l'oppression ou même aux obsessions dont témoigne ses écrits, à la respiration haletante de son texte, au clignotement du dire dans lequel il puise son inspiration.

De quelle manière François-David Sebbah répond-il aux ambiguïtés et aux exigences des textes de Lévinas? On ne s'étonnera pas qu'il le fasse dans un style dont la rhétorique n'est pas sans nous rappeler celle du maître. D'où une certaine tendance aux conjurations lyriques, aux redites et reprises d'un thème déjà exposé à partir d'un nouveau point de vue et dans une orchestration amplifiée. Plus profondément, Sebbah répond à Lévinas en relançant, pour chaque question, le débat philosophique. Il répond ainsi, à sa manière, à l'instabilité de la réflexion de Lévinas où les arêtes et les points d'arrêts, parfois abrupts, abondent pourtant. Sans aller jusqu'à colmater les lignes de fracture dans la pensée de Lévinas, Sebbah préfère, cependant, installer des circuits où la réponse à l'appel de l'autre trouve son prolongement naturel dans une reprise modifiée de cet appel, où le tiers offre une issue aux blocages du face-à-face, où la justice vient au secours de l'éthique, etc. Relançant ainsi le cours de ces intrigues qui forment la trame de notre vie éthique, François-David Sebbah en diffère le dénouement, et j'ai cru, à plus d'une fois, reconnaître l'ombre de Jacques Derrida dans l'accueil et la réponse pourtant très personnels qu'il fait à la pensée de Lévinas.

Je voudrais en venir, maintenant et un peu plus longuement, à ce que Sebbah dit (et ne dit pas) concernant le rapport de *Lévinas à Heidegger*. Mon intention n'est pas seulement de défendre Heidegger contre des critiques qui ne me paraissent pas toujours justifiées, mais, surtout, de montrer combien Heidegger, dès la publication de *Sein und Zeit*, s'est engagé dans une révision de son ontologie fondamentale qui répond, en partie du moins, aux vœux de Lévinas. Cela me conduira non pas à faire de Heidegger un crypto-lévinassien, mais à m'interroger, à mon tour, sur ce qui, dans la pensée de Heidegger, a pu — malgré tout — se faire, comme dit Sebbah à la suite de Lévinas, «le complice tacite du Mal».

Sebbah nous rappelle maintes fois et à juste titre que pour Lévinas *l'être* est synonyme du règne d'une *expansion* conquérante, d'une *unification* totalitaire et donc de la *guerre*. Indépendamment du caractère très général et donc partiellement contestable d'une telle déclaration, on peut se demander si ce reproche ne convient pas mieux pour la philosophie de l'histoire de Hegel (cette autre ennemie intime de Lévinas) qu'à

l'ontologie fondamentale, et si Heidegger n'y aurait pas souscrit des deux mains. Sebbah insiste aussi beaucoup sur le fait que, chez Heidegger, le phénomène et son apparaître sont emprisonnés dans le *monde*. Le fait que les textes immédiatement postérieurs à *Être et temps* substituent au concept de «monde» celui de «*Seiendes als solches im Ganzen*», semble donner raison à Lévinas et confirmer le caractère fermé et même totalitaire du monde comme horizon de l'apparaître. Mais Sebbah sait, mieux que tout autre, que ce reproche fait à l'apparaître mondain est susceptible de se laisser décliner aussi à la manière de Michel Henry dont il n'est pas sûr qu'elle puisse s'accorder avec l'impératif de l'extériorité chez Lévinas<sup>1</sup>. Et Sebbah ne peut ignorer que, chez Heidegger, le monde ne peut être identifié, sans plus, à l'être, ni, encore moins, au sens de l'être.

Le fond du débat entre Lévinas et Heidegger porte donc moins sur le monde que sur le rapport entre *être et apparaître*. Sebbah écrit à la page 118 de son ouvrage sur Lévinas: «La pensée heideggerienne resterait limitée à l'alliance indéfectible de l'être et de l'apparaître». Est-ce à dire pour autant que, chez Heidegger, ce qui n'apparaît pas n'est pas ou encore, comme Sebbah le dit souvent dans son texte, que l'être apparaissant est un être substantiel? Certainement pas! *L'être* — à la différence de l'étant — n'a pour Heidegger rien de substantiel, il est pur mouvement, événement, «*Geschehen*» et cela dès *Être et temps*. Il est donc caractérisé par cette même «instabilité» que Sebbah ne cesse de mettre en évidence dans la compréhension lévinassienne de l'apparaître ou «apparaître» (comme Lévinas l'appelle dans *Autrement qu'être*). Pour ce qu'il en est de *l'inapparent* ou, plus précisément, l'être de l'inapparent ou l'être comme inapparent, les choses sont un peu plus compliquées. Il va de soi que le débat entamé par Lévinas ne porte pas sur un invisible provisoire tel que la face cachée d'une chose, mais bien sur ce qui ne peut pas apparaître. Non pas sur un apparaître en réserve donc, mais sur une réserve et un retrait opérant dans tout apparaître. On nous accordera sans peine que la méditation sur le néant ou le non-être, déjà très présente dans *Être et temps*, ne cessera de s'approfondir dans la pensée ultérieure de Heidegger. Ce n'est pas seulement du *monde* néantisé (par exemple dans l'angoisse) dont se préoccupe Heidegger, mais aussi (et cela dès la conférence *De l'essence de la vérité* de 1930) du «secret» dont il est dit qu'il préside à et se maintient dans la vérité de l'apparaître ou «décèlement» de l'être.

Il n'est donc pas interdit de penser que les analyses que *Totalité et infini* consacre à l'apparaître et au non-apparaître du Visage d'Autrui est

<sup>1</sup> Cf. François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Bibliothèque du Collège International de Philosophie), Paris, Presses universitaires de France, 2001.

largement tributaire de la méditation heideggerienne sur le rapport entre l'être et l'apparaître. J'en veux pour preuve ce que Sebbah écrit à la page 36: «Et le terme «visage» n'est tel que parce que le visage est ce qui, dans le réel, fait apparaître tout apparaître, ce qui donne sens à tout ce qui apparaît sans soi-même apparaître de la même manière, et, peut-être, sans apparaître du tout.» Ce langage commun à Lévinas et Heidegger est porté par un même souci de ne pas laisser une théorie de la connaissance décider de l'être de ce qui apparaît ou n'apparaît pas en le transformant en un objet subsistant (*vorhanden*) d'une constitution subjective. Il y a aussi, chez les deux penseurs, le même soin de se démarquer d'une logique qui ferait du non-être la simple négation de l'être. Contrairement à Sartre, Lévinas et Heidegger se mettent tous les deux à la recherche d'une nouvelle pensée de la négativité ou même du néant qui ferait droit à la réserve et au refus de la présence et qui serait portée par un discours qui ne cesserait de se dédire. Le monde, pour indispensable qu'il soit à l'apparaître des choses, est loin de constituer une donnée positive chez Heidegger, il est, tout au contraire, toujours prêt à se dérober sous la prise qui prend appui sur lui. C'est une même précarité du monde qui préside à ce que Lévinas dit de l'apparaître d'un «Visage» qui, tout en se soustrayant à toute forme mondaine, se manifeste pourtant dans le monde comme n'étant pas de ce monde. De même, la conception lévinassienne du phénomène comme «la trace» ou «l'écho» d'un appel qui ne fait que traverser le monde sans s'y établir à demeure, semble encore s'inspirer de la manière silencieuse dont, selon Heidegger, l'*Anspruch* de l'être se donne à entendre. De part et d'autre, on trouve le même rejet d'une subjectivité qui s'érigerait en maître absolu du phénomène, et la critique lévinassienne d'une *histoire* qui juge l'homme plutôt que de se laisser juger par lui n'est pas sans nous rappeler l'analyse heideggerienne de la *technique* comme l'affirmation du pouvoir du sujet métaphysique et comme la dénégation de la vulnérabilité humaine.

*Ce ne sont donc pas l'exposition de l'homme à la transcendance, ni le monde, ni le mode d'apparaître de l'inapparent qui peuvent faire la différence entre Lévinas et Heidegger.* Ce qui, dans la pensée de Heidegger, n'a pas pu empêcher la barbarie du Mal de s'accomplir doit donc être rien de moins que *le régime de l'être tout entier*. C'est pourquoi, chez Lévinas, la pensée du Visage devait, avec nécessité, se radicaliser en pensée de «l'autrement qu'être ou au-delà de l'essence». Je serais donc tenté de faire à Sebbah ce reproche paradoxal, que — à force de centrer sa présentation du débat entre Lévinas et Heidegger sur *Totalité et infini* — il a non seulement commis quelques injustices à l'égard de Heidegger, mais il a, surtout, sous-estimé la profondeur du Mal heideggerien.

On peut donc trouver légère une affirmation telle que la suivante: «en bouleversant l'apparaître, l'Infini provoque l'apparition de tout de

ce qui apparaît, ce qui veut dire aussi il fait être ce qui est.» (109) Si l'Infini fait la même chose que l'être, on voit difficilement ce qu'on aurait gagné, et s'il le fait mieux et autrement, il faudrait d'abord établir qu'il est vrai qu'il existe entre l'Infini et l'apparaître un rapport originel. Pour cela, il ne suffit pas d'avancer qu'en tant que «dérangement de l'être, l'Infini se commet avec lui.» (110) Pourquoi l'Infini apparaîtrait-il donc, plutôt que de se complaire en lui-même? Pour Heidegger, les choses sont relativement claires: l'être doit apparaître à cause de son ouverture originelle qui n'est rien d'autre que sa *finitude*. L'être, dans son inachèvement essentiel, ne peut se suffire à lui-même, il a besoin de se donner et à qui se donner pour s'accomplir. Mais qu'en est-il alors de l'apparaître de *l'in-fini*? Pourquoi apparaîtrait-il, pourquoi «se commettrait-il» avec l'être? Si cette question reste sans réponse chez Lévinas, c'est sans doute qu'elle est mal posée. Mais si elle est mal posée, il faut impérativement renoncer au langage de la «concrétisation» et de «l'incarnation» dont Sebbah fait un usage abondant et qui suggère que la relation entre l'Infini et le Visage ressemble encore à celle entre l'être et l'étant. L'Infini ne peut s'incarner dans le Visage parce que, à proprement parler, l'Infini non seulement n'est pas au-delà du Visage, mais qu'il n'existe pas. Si le Visage n'existe pas non plus, et si pourtant il apparaît comme la trace de l'Infini, il faut s'en tenir au pur apparaître pour sortir, une fois pour toutes, du règne de l'ontologie. Car *il faut* sortir de l'ontologie par fidélité à la relation éthique, et face à cet impératif catégorique, la question de savoir si on *peut* sortir définitivement de l'ontologie est si secondaire que Lévinas feint de l'ignorer.

Opposer la faiblesse et la nudité du Visage à la force du *conatus essendi*, c'est encore courir le risque d'inscrire l'apparaître du Visage — en tant que manque ou non-être — dans l'être. Et porter secours à ce manque d'être de l'autre est encore un autre mode d'être. La passivité, la sensibilité vulnérable et exposée, l'évidement de la substance propre sous l'effet d'une extériorité inassimilable: voilà rien que Heidegger ne pouvait penser aussi bien que Lévinas.

Ce qui constitue, à mes yeux, le premier pas décisif pour sortir de l'ontologie fondamentale de *Être et temps*, c'est d'insister, comme Lévinas n'a cessé de le faire, sur la *non-réciprocité* qui caractérise tous les rapports éthiques. Même si Heidegger n'a pas voulu célébrer la réversibilité universelle à la manière de l'ontologie tardive d'un Merleau-Ponty, le rapport entre le décèlement de l'être et le *Dasein* reste pour lui essentiellement un rapport de *correspondance*. A l'*Anspruch* de l'être, qui a besoin du *Dasein* pour se manifester, correspond, *entspricht*, l'appartenance du *Dasein* à l'être. C'est une même finitude ontologique qui caractérise l'événement de l'être et l'existence du *Dasein* et qui les ouvre

l'un sur l'autre en provoquant, fatalement, leur rencontre. Rien de tel chez Lévinas, et cela dès *Totalité et infini*! Il n'y a, en effet, pas de commune mesure entre l'appel de l'autre et ma réponse, et il n'y a pas non plus de lieu commun préparé pour accueillir nos rencontres. Celles-ci, dès lors, ne peuvent être que manquées. Cette non-réciprocité qui caractérise mes rapports éthiques avec autrui et qui fait de moi l'otage de la demande de l'autre, n'est l'effet d'aucun manque à être, ni chez moi, ni chez l'autre. Bien plus, elle condamne, d'emblée, tout rapport d'échange. Ma responsabilité éthique pour autrui n'a pas d'origine assignable, elle transcende tout ordre établi et elle ne peut donc relever que d'un régime «anarchique». Autrement dit, l'Infini dont le Visage de l'autre porte la «trace» comporte une exigence qui interrompt et suspend tout ordre préétabli et qui prive ma réponse obéissante de toute garantie ontologique. Il ne reste rien sur quoi décharger ma responsabilité infinie pour l'autre, aucun ordre ontologique, aucun *amor fati*, aucun recours poignant au tragique de la vie humaine. Là où règne la non-réciprocité éthique, il n'y a plus de circonstances atténuantes ni de compensation des torts.

*C'est donc, avant tout, en tant qu'ordre de la correspondance que le régime de l'être peut se faire le complice de l'irresponsabilité et du Mal.* La non-réciprocité d'un «face-à-face» éthique, en déliant l'apparaître du Visage de l'autre aussi bien que ma réponse de leurs attaches ontologiques, les libère comme *purs phénomènes*. C'est en tant que pur phénomène que l'apparaître du Visage se creuse à l'infini et non pas, inversement, parce que ce Visage serait l'incarnation d'un Infini qui se tiendrait derrière lui. De même, c'est parce que ma réponse ne peut prendre appui ni sur l'apparaître inconsistant du Visage de l'autre ni sur l'*a priori* ontologique d'une correspondance ou d'une commune mesure qu'elle met en œuvre une responsabilité qui n'a pas de fin. Ce n'est donc pas dans l'identification de l'Infini avec l'intrigue et la diachronie de l'apparaître que guette le danger de la récupération ontologique, mais bien dans une séparation trop radicale entre l'apparaître du Visage et l'Infini dont il est la «trace». «Trace» ne signifie rien d'autre que le mode d'apparaître du Visage, et «l'Infini» dont cette trace témoigne puise toute sa signification dans l'absence de limites et de forme définie qui caractérise l'apparition évanescence du Visage.

Mais le régime de l'être, tel que le conçoit Heidegger, n'est pas seulement un ordre qui se tiendrait derrière ou en dessous du Visage, il est, à proprement parler, *sans visage*. L'ordre ontologique de la correspondance (ou comme dirait Sebba: «de la vérité») est le règne de l'*anonymat*. C'est pourquoi Lévinas ne lui oppose pas seulement sa conception d'une proximité sans aucune réciprocité mais aussi de la *singularité* du Visage de l'autre aussi bien que de ma réponse. L'image terrifiante que

Lévinas dresse de ce qu'il appelle «il y a» est un portrait fidèle du caractère impersonnel du *Geschehen des Seyns* chez Heidegger. L'événement nocturne de l'éclaircie de l'être s'accomplit dans la plus complète indifférence au sort d'une personne singulière et à la souffrance qui se trace sur son visage. Pour Lévinas, tout au contraire, le Visage apparaît sans qu'aucune place ne lui ait été réservée par l'événement de l'être. La singularité de l'apparaître du Visage n'est la réalisation d'aucune possibilité préalable, et il s'agit donc d'une singularité qui ne doit pas être comprise comme l'aboutissement d'un processus ontologique d'individuation. Il en va de même pour ma réponse, et c'est pourquoi Lévinas a raison de dire que, engagé dans une responsabilité éthique, je donne ma réponse avant de m'être assuré de sa possibilité.

Cet empirisme éthique n'efface pas, cependant, tout recours à *l'universel*, même s'il en change radicalement la nature. Pour Lévinas, l'universel ne se tient pas derrière le Visage comme l'être dans l'étant, et il ne guide pas ma réponse à la manière d'une règle *a priori*. Comme nous l'avons vu, le Visage ne représente ou n'exprime que lui-même et ma réponse n'est comparable à nulle autre, car elle ne peut venir que de moi. L'universel tient entièrement et exclusivement à *l'obligation éthique* de ne pas me soustraire à l'appel de ce Visage singulier. Le commandement éthique universel «Tu ne tueras point!» — tout en étant fondamental — est sans fondement. Vouloir comprendre ce commandement et vouloir savoir pourquoi il est légitime de le tenir pour universel, c'est déjà ruser avec lui pour tenter de s'y soustraire. Le commandement éthique est sans fondement dans l'être non seulement parce qu'il est premier, mais aussi parce que la puissance de l'être ne peut se transformer en commandement. On ne voit pas, en effet, comment l'être qui s'adresse à moi, pourrait me commander et ce qu'il pourrait me commander. Une ontologie — fût-elle aussi subtile que celle de Heidegger — n'a jamais empêché aucun meurtre, et en se voulant fondamentale, c'est-à-dire première, elle a, sans doute, contribué à occulter le commandement éthique. Ce commandement ne peut venir que d'un autre singulier, et son commandement se présente comme absolu précisément dans la mesure où, dans son apparaître comme Visage, cet autre s'est toujours déjà absout de tout ordre ontologique.

Mais la réplique de l'éthique lévinassienne à l'ontologie fondamentale de Heidegger ne se résume pas à l'insistance sur la non-réciprocité de la responsabilité ou à la condamnation de l'anonymat de l'événement de l'être au nom de la singularité du Visage de l'autre. Quand on veut sortir de l'ontologie, on ne peut se contenter d'une négation de l'ontologie (toujours susceptible de verser dans une ontologie négative). Pour indispensable qu'elle soit, la nouvelle compréhension de l'apparaître comme

trace, de la présence différée, de la temporalité du dérangement et de l'interruption n'est peut-être pas tout à fait suffisante pour se mettre durablement à l'abri de la tentation heideggerienne. Sebbah a donc sans doute raison de suggérer que c'est par sa conception du sujet comme *créature* que Lévinas fait le plus efficacement barrage à ce qui, dans la pensée de Heidegger, pouvait encore se faire le complice du Mal. Pour Heidegger, la notion de création — même libérée du contexte onto-théologique qui a présidé à sa naissance — renvoie toujours à une activité de production (*Herstellen, poiesis*). Il en va tout autrement chez Lévinas. Pour lui, je ne suis pas la création d'un autre sujet, mais je deviens créature en me sentant responsable d'un autre qui est privé de tout moyen pour agir directement sur moi. Cet autre misérable, qui fait appel à moi et qui fait de moi un sujet ayant à répondre, n'a rien d'un sujet autonome, il est dénudé de toute forme d'être ou de non-être. Son pouvoir sur moi est sans base ontologique et il opère en dehors du régime de l'être. Le sujet éthique qu'il crée — tout en lui étant redevable — ne peut donc lui devoir son être. Il lui doit, tout au contraire, d'être libéré de son être de sujet autonome. Il n'est créature que pour autant qu'il est expulsé hors de l'être par un commandement auquel il ne peut répondre sans sacrifier son être.

On peut tenter de comprendre ce «rapport sans rapport» de la création du sujet éthique par l'autre en recourant, comme Lévinas, à l'image de la «paternité» ou de la «maternité», mais il se pourrait que ce soit au prix de trop de malentendus anthropologiques. Le langage de l'amour vaut-il mieux? Si Lévinas a fini par lui accorder sa préférence, c'est sans doute que les exigences de l'ordre de l'amour s'énoncent sans compromissions ontologiques et que le sujet aimant sait qu'il n'aime jamais assez. Si c'est encore d'amour qu'il est question dans mon rapport éthique à l'autre, il ne peut donc s'agir que d'une dramatique amoureuse faite de rebondissements et de renversements, où la fidélité sera prête à courir le risque de l'infidélité et où le dire se reprendra infatigablement dans un dédire — par respect pour l'autre.

Rue du Centry, 85  
B-1390 Grez-Doiceau

Rudolf BERNET.