

# Immédiateté et altérité d'Husserl à Lévinas: de la question de l'intersubjectivité à la primauté de l'éthique

MATTHIEU DUBOST, *Université de la Sorbonne (Paris IV)*

La question de la nature et de la connaissance d'autrui est inscrite dans la tradition continentale. Depuis la naissance de la philosophie, on s'interroge sur la manière de connaître l'autre et d'organiser ses rapports avec lui. On a donc tort de croire qu'une telle interrogation naît avec la modernité. Platon ou Aristote posent ainsi clairement les questions de la nature de l'amitié, de sa nécessité, de la constitution de communauté juste, etc. Le problème change toutefois d'orientation avec René Descartes. Car avec lui, c'est la question même de l'existence d'un alter ego qui se pose. Le cogito est le point d'appui sur lequel fonder toutes les vérités mais il ne concerne en effet qu'une subjectivité isolée. Descartes écrit ainsi, dans sa deuxième Méditation: «Cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des machines artificielles qui ne se remueraient que par des ressorts?»<sup>1</sup> Par ce questionnement, il subordonne tous les autres. La réflexion sur l'amitié, la connaissance d'autrui, le respect, ne prennent dès lors sens que par cette question première. Toutes les difficultés reviennent donc d'abord à celle-ci: suis-je seul au monde? On saisit bien pourquoi cette interrogation commande toutes les problématiques éthiques.

La phénoménologie husserlienne hérite de ce questionnement jusqu'à en faire une question de premier plan. En accordant un rôle primordial à l'ego transcendantal, en tant que référence absolue et immédiate de toute certitude, Edmund Husserl ne peut échapper à la même difficulté que Descartes: celle du solipsisme. Husserl revendique clairement une filiation cartésienne, soucieuse d'apodicticité, de certitude et de méthode. Mais ce faisant, il reconnaît la place éminente qu'il faut accorder à l'ego transcendantal, le cogito restant le sol de toutes les autres certitudes.

Et cette question est en réalité celle de presque tous les phénoménologues. Son caractère crucial explique ainsi que dès lors qu'un disciple de Husserl en traite différemment, c'est de la phénoménologie husserlienne dans son ensemble qu'il se distingue. C'est notamment le cas d'Emmanuel Lévinas. En voulant poser l'altérité de l'autre d'une manière tellement absolue qu'elle soit irréductible à une simple différence d'ego, il se distingue de Husserl jusqu'à développer une méthode originale. Sur une même question, à la fois métaphysique et éthique, on a affaire à

deux thèses bien distinctes en même temps qu'à deux démarches originales.

Pour expliciter l'importance de ce débat et comment il permet d'apprécier le développement des questions éthiques et de leur fondement dans la philosophie continentale, on se propose de reconstituer le dialogue entre ces deux figures clés de la pensée continentale contemporaine. Il ne s'agit pas seulement ici de comprendre comment Husserl ou Lévinas tentent d'apporter une réponse à ce problème dans le cadre idéaliste de la phénoménologie. Au-delà des présentations habituelles de leurs différences, il s'agit plus précisément ici de saisir comment le problème de l'intersubjectivité est lié au type de méthode que l'on développe pour commander à sa suite des conceptions bien différentes de l'éthique. Dans un cas, l'éthique est subordonnée à une symétrie constitutive: les ego sont semblables et les relations sont à penser à partir de cette identité, dévoilée par le sujet transcendantal. Dans l'autre, elle ne se comprend que sur fond d'une asymétrie fondamentale. Les deux méthodes mises en jeu peuvent être éprouvées dès lors qu'on s'intéresse à l'un des mots d'ordre de la phénoménologie husserlienne, à savoir l'immédiateté, corrélat indispensable de l'évidence apodictique et du cogito.

On verra ainsi que ces deux philosophies se distinguent autant par leur thèse sur la nature d'autrui que par la place et la nature qu'elles confèrent à l'immédiateté. On aperçoit bien chez Lévinas et Husserl un même souci d'immédiateté, comme garantie d'un savoir et d'une évidence. Mais tout d'abord, ils ne la situent pas au même moment dans la connaissance de l'autre: si autrui est abordé médiatement selon Husserl, Autrui occasionne d'après Lévinas une immédiateté d'une nature nouvelle, irréductible à celle du cogito. Selon Husserl, la médiation fait l'altérité, tandis que chez Lévinas, c'est justement une immédiateté d'un type nouveau qui fait la différence. Ce renversement va donc de pair avec une réélaboration du concept d'immédiateté.

En précisant cette différence de nature, on se donnera ainsi l'occasion de comprendre pourquoi les différences de méthodes qui en découlent selon Lévinas consacrent l'éthique comme philosophie première.<sup>2</sup>

### **Le projet husserlien et la priorité théorique de l'immédiat**

Pour comprendre la thèse husserlienne et ses conséquences éthiques, il est important de revenir sur le projet fondamental de la phénoménologie de Husserl. C'est en effet à ce dernier que revient de poser dans le courant phénoménologique l'exigence d'apodicticité parfaite: il s'agit bien de «fonder la philosophie sur des bases nouvelles, c'est-à-dire en faire une science rigoureuse»<sup>3</sup>, ou encore de concevoir la philosophie comme

«science universelle fondée sur une justification absolue.»<sup>4</sup> C'est là l'exigence la plus constante de Husserl, celle qui initialement doit permettre de prendre position dans le débat avec les psychologues et ensuite d'élaborer une philosophie qui réponde aux apories accumulées par l'histoire de la philosophie. Husserl présente cela comme l'exigence même de scientificité<sup>5</sup>. La phénoménologie, c'est avant tout l'exigence absolument radicale d'apodicticité parfaite. Jusqu'à la fin de sa vie, Lévinas comprend ainsi la phénoménologie: il s'agit d'une «réflexion radicale entêtée sur soi, un cogito qui se cherche et se décrit sans être dupe d'aucune spontanéité, d'aucune présence toute faite, dans une méfiance majeure envers ce qui s'impose naturellement au savoir.»<sup>6</sup> La recherche de fondements absolus du savoir va de pair avec le refus de tout présupposé et de toute hypothèse métaphysique, et cela en vue d'une immédiateté indiscutable des premiers principes.

Par conséquent, l'évidence est un des concepts les plus utilisés chez Husserl. Celle-ci se retrouve dans chacune de ses œuvres. Il en existe différents «modes», en fonction de l'intentionnalité mobilisée: perception, souvenir, etc. Mais avant tout, l'évidence, comme chez Descartes, a un caractère immédiat: «Cette façon d'être donné, qui exclut tout doute qui ait un sens, qui est une vue et une saisie tout à fait immédiate de l'objet visé lui-même et tel qu'il est, constitue le concept précis d'évidence, entendu comme évidence immédiate.»<sup>7</sup> C'est une «donation de la chose elle-même.»<sup>8</sup> L'évidence est un «vécu de concordance» de l'intention avec «l'objet présent lui-même qu'elle vise.»<sup>9</sup> C'est donc le but de toute intentionnalité.

Il faut toujours partir du phénomène qui se donne par l'intuition. Cette intuition fonde la nécessité de la description et revient à privilégier la donation la plus immédiate possible de l'objet visé, en dehors de toute médiation sensible, sociale, intellectuelle, etc. Cette intuition peut être sensible ou non, comme dans le cas de l'intuition catégoriale et eidétique. Mais dans tous les cas, c'est ce qui se donne immédiatement. Le phénomène est livré sans intermédiaire, sans représentant. Cette intuition rend ensuite possibles des donations médiates de l'objet, ou «présentifications», comme le souvenir.

On ne sort donc pas du privilège cartésien d'immédiateté, comme exigence méthodique absolue. Il n'y aurait pas de phénoménologie sans évidence ni immédiateté, car ce sont elles qui font que toute intentionnalité peut être féconde et légitime. Aussi, très vite, ce principe est généralisé, et c'est l'extension de la possibilité d'une évidence qui assoit la légitimité de toute la phénoménologie.<sup>10</sup>

### L'intersubjectivité et l'analogie

Peut-on parvenir à la certitude de l'existence d'autrui d'une manière semblable, ou à tout le moins en envisageant une donation telle que l'intuition correspondante soit rattachée à une évidence et à une immédiateté fondamentale? C'est en répondant à une telle question que l'on se donne les moyens de comprendre la nature d'autrui et le statut de l'éthique.

La question de l'intersubjectivité, quasiment absente des *Recherches logiques*, est de plus en plus présente à partir des années 1905-1910. Car en elle convergent toutes les autres problématiques. En instaurant le principe de la réduction, Husserl accentue la difficulté du solipsisme et s'oblige à interroger plus frontalement l'intersubjectivité. Cette problématique fonctionne dès lors comme une épreuve de toute la phénoménologie.

Le problème consiste à tenir ensemble l'exigence de la réduction et les exigences d'un monde commun. C'est dire qu'il faut conserver la possibilité d'une objectivité du monde, «possibilité d'être l'objet de l'expérience de chacun»<sup>11</sup>, validée par une concordance des subjectivités. On peut suivre ce développement essentiellement à partir des *Méditations cartésiennes*, puisque c'est surtout à cette œuvre que Lévinas se réfère. Dans la cinquième méditation, autrui apparaît comme un alter ego, saisi par analogie, motivée elle-même par la ressemblance des corps. La médiation de cette comparaison est alors le signe de l'altérité. On peut citer à ce titre ce passage crucial du § 50:

Nous pouvons trouver un premier fil conducteur dans le sens même des mots: 'les autres', un 'autre moi'. *Alter* veut dire *alter-ego*, et l'*ego* qui y est impliqué, c'est moi-même constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance 'primordiale', d'une manière unique, comme unité psychophysique (comme homme primordial), comme moi 'personnel', immédiatement actif dans mon corps unique et intervenant par une action immédiate dans le monde ambiant primordial; par ailleurs sujet d'une vie intentionnelle concrète, sujet d'une sphère psychique se rapportant à elle-même et au 'monde'. [...] Supposons un autre homme entré dans le champ de notre perception; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champ de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément de moi-même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant) il

faut que cet autre corps—qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme—tienne ce sens d'une *transposition aperceptive à partir de mon propre corps*. Et cela, de manière à exclure une justification véritablement directe et, par conséquent, primordiale—par une perception dans le sens fort du terme—des prédicats spécifiques de l'organisme.<sup>12</sup>

Comment la réduction correctement comprise comme reconduction à une conscience pure et absolue peut-elle en effet rendre compte de la pluralité des consciences absolues? La solution husserlienne réside donc dans la notion d'«intentionnalité médiate» ou d'«apprésentation».<sup>13</sup> Il y a une saisie analogisante, définie comme «transfert immédiat fondé sur un couplage, un appariement de mon corps ici à cet autre corps là-bas.»<sup>14</sup>

Car je me connais d'abord moi-même comme pensée liée à un corps. Je ne suis pas comme n'importe quel corps car j'ai un vécu privilégié de mon propre corps: «Parmi les corps de cette 'Nature', réduite à 'ça qui m'appartient', je trouve mon propre corps organique se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c'est en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps organique.»<sup>15</sup> Mon corps est le seul corps que je coordonne, le seul dont je dispose de façon *immédiate*. Par ailleurs, je le ressens avant de le connaître: il est «chair», «corps propre» (*Leib*), vécu de dedans sous forme de sensations, avant d'être objet de connaissance scientifique (*Körper*). En premier lieu, il est «l'objet unique 'dans' lequel immédiatement je dispose de moi-même.»<sup>16</sup> Seul corps naturel auquel j'ai un accès immédiat et que je coordonne<sup>17</sup>, le corps est un intermédiaire dans la perception du monde. Le corps, c'est le point zéro, l'axe central par lequel je suis au monde, par lequel se constituent mes perceptions, mes sensations et mes idées. Il fournit à la pensée les data de la représentation (qui sont les contenus sensitifs comme le toucher, le regard, la voix, la kinesthésie). Husserl montre que l'unité du corps n'est pas seulement une perception externe mais suppose une aperception des sensations tactiles et visuelles avec les sensations kinesthésiques. L'unité du corps propre se construit et en intégrant une somme de vécus qui renvoient au corps éprouvé «du dedans». Le corps est ainsi corps mais également «corps propre».<sup>18</sup> Le corps est donc à la fois objet d'observation et lieu de vécus immédiats.

Accéder à autrui suppose alors de remarquer la ressemblance entre nos corps. Cela implique donc que je m'aperçoive à la fois comme chair et corps, et que du corps de l'autre je déduise que lui aussi a la possibilité d'un vécu charnel de son propre corps. Il s'agit là d'un transfert aperceptif de chair à chair. C'est dans la ressemblance de mon corps à celui d'autrui et dans la compréhension analogique des attitudes

qui sont les siennes qu'autrui est saisi comme alter ego. Autrui m'apparaît en tant que lui et moi possédons des corps qui se ressemblent et qui ont des comportements analogues: «En effet en ayant l'expérience d'autrui nous disons en général, qu'il est lui-même, 'en chair et en os', devant nous.»<sup>19</sup> Seule la médiation des corps rend compte de ce phénomène. Et ce «corps à corps» est d'autant plus capital qu'il est antérieur à la constitution du monde pour moi: «Tout comme le monde de la vie vécue, l'autre est antérieur au moi comme conscience et entretient un rapport de constitution réciproque.»<sup>20</sup> Quelque chose au dehors indique une conscience «au dedans» d'un corps, ce qui revient à dire que le corps exprime une intériorité, ce qui permet ensuite la visée d'un alter ego. Ainsi, «seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir 'par analogie' ce corps comme un autre organisme.»<sup>21</sup> On voit que du début à la fin, Husserl reste fidèle à sa méthode. Il veille constamment à maintenir les deux exigences que sont la constitution des phénomènes à partir de la sphère primordiale et la possibilité de rendre compte de l'altérité. L'autre est constitué comme autre mais cette saisie analogisante est insérée dans la sphère primordiale. Husserl peut ainsi échapper au solipsisme tout en conservant les garanties de l'égologie. C'est par un jeu rigoureux d'immédiatetés et de médiations que Husserl se donne les moyens de critiquer la solution lippsienne de l'empathie et de fonder phénoménologiquement la connaissance de l'autre. L'immédiateté reste du domaine de l'ego et c'est en cela que la médiation vers l'autre se réfère en dernier lieu à une intuition absolue. Dans ce cadre, l'éthique reste une problématique subordonnée à une démarche théorique de constitution des phénomènes à partir de l'ego transcendantal.

### Discussion de la solution husserlienne

Cette thèse de la saisie analogique d'autrui ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés. On verra que c'est notamment sur la question de l'immédiateté et la possibilité de sa redéfinition que la discussion peut s'installer, ce qui légitimera en partie la position lévinassienne et ses implications éthiques.

On peut commencer par faire une remarque très simple. Si la saisie analogique d'autrui se fait se la base d'une ressemblance des corps, il faut nécessairement que le corps d'autrui m'apparaisse tel que le mien m'apparaît. C'est-à-dire que le corps (*Körper*) d'autrui m'apparaisse semblable à mon propre corps. Or, comme Husserl le souligne lui-même, bien avant de percevoir mon organisme comme corps (*Körper*), je le vis comme chair (*Leib*), comme corps propre. Il faut donc très logiquement que je me sois aussi perçu comme corps pour que l'association soit

possible, n'ayant aucun accès direct à la conscience de l'autre qui m'indiquerait qu'il vit son corps comme une chair.

Et ceci n'a rien d'impossible. On peut parfaitement concevoir une double perception permanente de soi comme chair et comme corps. La difficulté réside néanmoins dans la spontanéité que revendique Husserl. Et c'est là où l'on retrouve le problème de l'immédiateté. Le phénoménologue y insiste nettement: dans l'aperception d'autrui, il s'agit bien d'une «appréhension [qui] n'est pas un raisonnement. Sinon chaque association finirait par être un raisonnement.»<sup>22</sup> L'expérience de l'autre ne doit pas être comprise comme un raisonnement. P. Ricœur commente cet aspect de la manière suivante:

Dire que la saisie analogisante n'est pas un raisonnement par analogie, mais un transfert immédiat fondé sur un couplage, un appariement de mon corps ici à cet autre corps là-bas, c'est désigner le point de jonction de l'exigence de description et de l'exigence de constitution, en donnant un nom au mixte dans lequel le paradoxe devrait se résoudre. [...] Ce couplage en effet fait que le sens de mon expérience renvoie au sens de l'expérience de l'autre [...] Ce qui est remarquable dans la cinquième méditation, ce sont bien toutes les descriptions qui font éclater l'idéalisme, [...].<sup>23</sup>

Cela veut donc dire que déjà, avant même de raisonner, l'ego est ouvert à l'universel. Ainsi, l'expérience d'autrui est antéprédicative, antérieure à la constitution du monde pour moi: «Tout comme le monde de la vie vécue, l'autre est antérieur au moi comme conscience et entretient un rapport de constitution réciproque.»<sup>24</sup> Certaines formulations de Husserl sont plus radicales encore et font dire que «si toutes nos orientations antéprédicatives [...] s'accomplissent dans la sphère des relations interpersonnelles, il s'ensuit que le moi lui-même, en tant que capitalisation de ses *Erlebnisse*, se constitue dans et par son rapport à autrui.»<sup>25</sup> Ajoutons que pour une opération qui n'est pas censée être un raisonnement, il faut que je sois capable de passer de ma chair à mon corps, de mon corps au corps de l'autre, puis d'attribuer à ce corps une conscience. Ce sont là des étapes nombreuses qui rendent l'idée d'aperception sans raisonnement difficile à concevoir.

Il y a ainsi comme une hésitation entre ce qui n'est pas un raisonnement, ce qui reste du domaine de la spontanéité et de l'immédiateté, et ce qui doit passer par des analogies et des associations, c'est-à-dire des médiations. Aussi le privilège du pur présent est rompu, comme si dans le rapport à l'autre on s'obligeait à penser autrement les catégories d'immédiateté et de médiation pour en instruire une troisième

où le rapport à une autre forme de spontanéité serait en jeu. Lévinas sera parfaitement conscient de l'hésitation husserlienne.

Cette critique de l'évidence immédiate chez Husserl peut même être généralisée. Elle comporte souvent de nombreuses médiations, ne serait-ce que par l'opération de la réduction. J. Benoist l'explique de la manière suivante:

La phénoménologie a vécu sur un postulat d'immédiateté qui a toujours constitué son évidence nourricière [...]. Le problème est que ces choses auxquelles il faut 'revenir', si elles sont 'données' [...], ne le sont jamais certainement au sens immédiat que celle-ci semble toujours en dernier ressort entendre – généralement après être passée par des circuits complexes, qui nous permettent de croire que cette immédiateté n'est pas si immédiate que cela, mais il y a une forme de ruse de la phénoménologie qui, au bout du compte, demeure toujours bien une pensée de l'immédiat [...]. Il y a là une difficulté de principe, celle attachée à toute forme d'évidence phénoménologique.<sup>26</sup>

Ensuite, il faut remarquer que selon cette thèse, ce qui fait que l'autre est perçu comme autre, c'est justement la médiation. C'est parce que la saisie analogique a besoin de l'intermédiaire d'un corps que l'altérité se signale. La médiation n'est donc pas seulement une manière d'expliquer comment autrui se signale à moi, mais aussi une façon de comprendre comment je le perçois comme autre. Sans cela, on conçoit que je pourrais me confondre avec lui. La médiation a donc une double fonction.

Ce faisant, a-t-on atteint l'autre en tant qu'autre? On reste ici dans une logique de l'alter ego. Partant de moi pour atteindre l'autre, je ne puis éviter de le penser sur le modèle de ce que je suis. S'il faut donc envisager une intersubjectivité et des règles de vie subséquentes, ce ne pourra se faire que sur le modèle de ce que je suis. Si autrui comporte une différence insoupçonnable de mon seul point de vue, alors je ne puis la percevoir.

Plus encore, à vouloir absolument fonder l'autre dans le moi, Husserl s'oblige à une certaine circularité. C'est ce que relève Max Scheler dans *Essence et forme de la sympathie*. Dans sa thèse, Husserl projette des vécus propres sur ce qu'il identifie avant tout comme un ego. Pour dire que ce corps, là-bas, est un corps semblable au mien, il faut déjà avoir une idée de l'altérité, ce qui est précisément ce que l'on veut fonder. L'explication semble présupposer ce qu'elle veut expliquer. Il faut déjà qu'autrui soit saisi comme ego, et d'autre part que je me regarde moi-même comme si j'étais un autre pour moi-même, capable de comparer

de manière neutre. Husserl s'oblige donc selon Scheler à «tourner en rond». Il y a peut-être là l'indice d'une immédiateté à saisir mais qui doit se comprendre autrement, afin de sortir de ce cercle vicieux.

Ajoutons à ces deux grandes difficultés que la logique du semblable est une logique floue. C'est là une difficulté qui embarrasse les philosophes depuis toujours. De l'identique au différent, il y a tous les degrés possibles. Où commence le semblable et où s'achève-t-il? Pourquoi m'apparenterais-je à tel homme plutôt qu'à tel autre? Par exemple, ne suis-je pas plus près d'un singe de ma taille que d'un homme plus grand ou plus petit que moi, ou encore d'un enfant? On voit mal où commence et où s'arrête la possibilité d'un appariement dès lors que l'on en reste au corps (*Körper*) et à la ressemblance. Il faut quelque chose de plus net, de plus décisif, comme une indication de pensée ou d'émotion. Le corps ne suffit pas.

On peut même dire que cette position comporte un danger du point de vue moral. Car si l'aperception d'autrui passe par l'analogie, et si le rapport humain passe par le respect, alors je puis me mettre à respecter par excès ou par défaut. En posant une ressemblance très large, tout être anthropoïde devient objet de respect. En revanche, en restreignant cette ressemblance, je puis décréter—plus ou moins spontanément—que celui-ci ou celui-là n'est pas un homme. Relativisme ou racisme, tels sont les excès moraux possibles d'une telle conception, comme conséquences d'une imprécision de la notion de ressemblance.

Il faut donc revenir sur la question de la nature et de l'accès à l'autre. On va voir que la solution proposée par Lévinas va de pair avec une conception originale de l'immédiateté et se présente comme une réponse aux hésitations husserliennes. Ce faisant, elle enregistre un certain nombre de conséquences éthiques qui en indiquent la puissance.

### Vers l'altérité pur

La thèse principale de Lévinas, c'est celle de l'existence d'un Infini, d'une Transcendance, ou encore d'un Autre irréductible à toute pensée du Même et qui définit autrui. L'infiniment Autre, c'est ce qui n'est pas réductible à la totalité (comme le suggère la distinction dans le titre: «Totalité et Infini»); c'est ce qui tranche et surgit par-delà toute négation, c'est ce qui vient comme une percée dans le tissu continu de la totalité de l'être. La catégorie de l'altérité foncière est une catégorie qui n'appartient pas au même genre que celui des autres catégories. Elle n'est pas une différence au sens où un individu est différent d'un autre, car ce serait encore une communauté d'espèce; ce n'est pas non plus une différence au sens où une espèce est différente d'une autre, car ce serait une différence au sein d'un même genre, c'est-à-dire, au fond, une

ressemblance. Ce n'est pas davantage une différence comme celle de l'être et du non-être, car ce serait penser ce qui est foncièrement autre comme ce qui peut être compris adéquatement par la négation du Même, et donc rester tributaire du Même: «La relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière, qui constitue tout son être.»<sup>27</sup>

L'Autre, c'est ce qu'il faut penser au-delà de la négation du Même, au-delà des catégories logiques de la pensée elle-même. C'est ce qui se situe au-delà du Même, au-delà de l'être, au-delà de l'essence du moi et des objets qu'il pense autour de lui. L'Autre, c'est ce qui paradoxalement échappe à toute emprise théorique qui pourrait tendre à le ramener aux catégories de la pensée logique décrivant le Même (ceci suggère bien sûr un paradoxe dans cette philosophie qui se dit pourtant bien réellement dans un discours, paradoxe que l'on essaiera de résoudre un peu plus loin). L'Autre, c'est ce qui bouleverse le monde de la connaissance logique, et qui nie la possibilité d'une synthèse systématique de type hégélien. Et l'Autre en tant qu'Autre est nécessairement l'Unique, sans quoi il se ramènerait à l'espèce d'un genre<sup>28</sup>.

Aussi l'affirmation «L'absolument Autre, c'est Autrui»<sup>29</sup> peut être considérée comme la thèse principale de Lévinas. L'Autre en tant qu'Autre, c'est la présence concrète d'autrui. Cette transcendance s'accomplit dans la présence réelle d'autrui. Toutefois c'est une transcendance qui reste une transcendance: elle se joue «dans l'expérience concrète, en ouvrant cependant une dimension de sens irréductible à l'être-au-monde, c'est-à-dire à l'intériorisation.»<sup>30</sup> Cette expérience, c'est celle du visage:

Cette nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme. Le visage à la limite de la sainteté et de la caricature s'offre donc encore dans un sens à des pouvoirs.<sup>31</sup>

Cette rencontre, en dehors de toute prévisibilité, n'est pas sans conséquence éthique. À la différence du modèle husserlien où, comme on l'a vu, la ressemblance pose la problème de l'origine du respect, c'est l'altérité pure qui en est ici le fondement:

Dans un sens seulement: la profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir, qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. Le meurtre vise encore une donnée sensible et cependant il se trouve devant une donnée

dont l'être ne saurait pas se *suspendre* par une appropriation. Il se trouve devant une donnée absolument neutralisable. La 'négation' effectuée par l'appropriation et l'usage restait toujours partielle. La prise qui conteste l'indépendance de la chose la conserve 'pour moi'. Ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants—ne visent le visage qui n'est pas du monde. Elles relèvent encore du travail, ont une finalité et répondent à un besoin. Le meurtre seul prétend à la négation totale. La négation du travail et de l'usage, comme la négation de la représentation—effectuent une prise ou une compréhension, reposent sur l'affirmation ou la visent, peuvent. Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance parce que le visage déchire le sensible. L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique 'matière' possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même du pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.<sup>32</sup>

L'altérité pure est donc expression. Elle commande un respect infini, comme à une divinité qu'on ne saurait égaler.

Il reste toutefois à clarifier dans cette démarche phénoménologique ce par quoi on en arrive à l'idée de l'Autre sans pour autant la thématiser. Dans les thèses de son premier essai *De l'évasion*, Lévinas fait état d'un désir d'évasion en l'homme au-delà de la sphère subjective qui l'emprisonne. Dans cet ouvrage, Lévinas décrit un sujet qui fondamentalement aspire à s'échapper de lui-même mais qui ne trouve pas en lui-même la possibilité de cette évasion, ce qui le laisse dans un tourment qui n'est pas si loin que cela de ce que J. P. Sartre décrit à la même époque comme «la nausée». Lévinas utilise d'ailleurs le même mot. Il termine ainsi son propos: «Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes.» Cette réflexion sur l'aspiration fondamentale en l'homme à une sortie de soi et à un accomplissement absolu de soi au-delà de soi se poursuit dans la description phénoménologique de certaines expériences toutes particulières que sont la fatigue, la peine, la connaissance et sa lumière, le travail, les jouissances et l'insomnie dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le Temps et l'Autre*. L'étude de ces expériences bien distinctes permet à Lévinas d'engager une critique de la phénoménologie et de redéfinir les notions heideggeriennes d'être et d'étant. En multipliant ces

descriptions poussées, Lévinas est bien conscient de l'intérêt des «horizons intentionnels» qui donnent sens à un phénomène particulier. Ainsi, l'insomnie révèle un nouvel élément dans l'économie générale de l'être: *l'il y a*. Il s'agit de ce ruminement d'être qui se trouve au fond de toute attention et que rien ne semble pouvoir briser, ou, comme le dit Lévinas, un «exister sans existant»<sup>33</sup>, c'est-à-dire un être sans étant. À la distinction heideggerienne, Lévinas ajoute une séparation initiale qui caractérise le sujet humain. En réanalysant la notion de «*Geworfenheit*» développée dans *Etre et Temps*, Lévinas traduit ce terme allemand non pas par «déréliction» ou «délaissement», mais par «le-fait-d'être-jeté-dans» l'existence, «comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède». Cet «exister pur» n'est pas encore quelque chose, tout comme l'insomnie qui ne se laisse percevoir insomnie qu'à l'occasion des bruits extérieurs, venant ponctuer l'impuissance d'un sujet à se sortir d'un embourbement indistinct: «Par une vigilance, sans recours possible au sommeil, [...] sans refuge d'inconscience, sans possibilité de se retirer dans le sommeil comme dans un domaine privé. Cet exister n'est pas un *en-soi*, lequel est déjà la paix; il est précisément absence de tout soi, un *sans-soi*. On peut aussi caractériser la notion d'exister par la notion d'éternité, puisque l'exister sans existant est sans point de départ. Un sujet éternel est une *contradictio in adjecto*, car un sujet est déjà un commencement. Le sujet éternel non seulement ne peut rien commencer [...] car comme sujet il devrait être commencement et exclure l'éternité». Or ce qui rompt avec cet anonymat de l'exister pur, c'est l'*hypostase*, définie comme ce moment où l'existant contracte son exister, autrement dit la naissance du sujet comme tel, c'est-à-dire comme conscience. Pour reprendre l'expérience de l'insomnie, on peut dire que «la conscience est le pouvoir de dormir.»<sup>34</sup> Or, cette première naissance est autant pouvoir, affirmation de soi, que défaite, car elle correspond à l'emprisonnement de soi par soi, enfermement de soi dans une essence: «l'identité n'est pas une inoffensive relation à soi mais un enchaînement à soi», impossibilité d'être autre chose, et plus encore d'être radicalement autre. Quoi qu'il fasse, le sujet reste lui-même, pesanteur ou «matérialité»<sup>35</sup> que Lévinas explore à l'occasion de la fatigue ou de la douleur: le sujet se voit acculé dans sa subjectivité alors que s'esquisse un mouvement de sortie de soi pour s'échapper hors de cette douleur. Or deux expériences viennent troubler cette fermeture sur soi: d'une part la mort qui est ouverture sur un mystère et une altérité qui échappe au sujet, et d'autre part la présence d'autrui. Lévinas ne développera que peu son propos sur la mort dans les œuvres ultérieures pour se concentrer sur le seul rapport à l'Autre. Et c'est dans le rapport à autrui que surgit la possibilité d'une extériorité, par différence avec la

matérialité et la solitude de l'hypostase ou avec la «solitude de la lumière»<sup>36</sup> qu'est la connaissance.

Remarquons d'ailleurs que chez Lévinas, on retrouve systématiquement le lien de l'incarnation et de l'expression, comme chez Husserl. Mais il faut alors distinguer mon corps de celui de l'Autre. Le corps est ce lieu où la venue d'autrui est à la fois préparée et perçue. Car le corps est analysé comme sensibilité, passivité et vulnérabilité et «la sensibilité est l'exposition à l'autre.»<sup>37</sup> Cette passivité permet la venue de l'autre, tandis que l'égoïsme de la séparation, par le corps, rend le sacrifice sensible: «Le corps [...] est ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de l'incarnation'—être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion et, Soi, au don qui coûte.»<sup>38</sup> Mais c'est aussi par son corps que l'Autre m'atteint: une «nouvelle dimension s'ouvre dans l'apparence sensible du visage. L'ouverture permanente des contours de sa forme dans l'expression emprisonne dans une caricature cette ouverture qui fait éclater la forme.»<sup>39</sup> Le corps d'autrui est défini comme visage, comme s'il fallait alors penser une autre modalité de l'incarnation. Cette incarnation éveille un sens éthique, redonnant au corps sa place dans le problème du Bien et du Mal. Le corps est alors cette ambiguïté même d'un corps dans lequel on se complait alors qu'il nous emprisonne: «Cette tentation de se séparer du Bien, est l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être.»<sup>40</sup>

### **Autrui se présente à moi immédiatement, selon une immédiateté propre**

Sans toujours les expliciter, Lévinas est conscient des difficultés rencontrées par Husserl au sujet de l'intersubjectivité. Il s'agit donc de répondre à l'hésitation husserlienne quant à la nature médiate ou non de la rencontre avec autrui. En même temps, il confesse sa dette à l'égard de la méthode phénoménologique. Pour cette raison, il revendique lui aussi une place pour l'immédiateté:

[L'Autre, c'est] une certaine immédiateté—c'est même là l'immédiateté par excellence, la relation à autrui est même la seule à ne valoir que comme immédiate—le reste de mes analyses perdrait sa force. La relation serait l'une de ces relations thématiques qui s'établissent entre objets.<sup>41</sup>

De même, il écrit:

L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'im-médiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon. L'im-médiat, c'est le face à face.<sup>42</sup>

On pourrait penser qu'il y a là une contradiction. Lévinas parle d'une immédiateté et dans le même temps, cette immédiateté ne prend sens que parce qu'elle succède au moment de l'hypostase.

Il est néanmoins possible de saisir la cohérence de cette pensée si l'on accepte de sortir de l'alternative des termes classiques qui ne conviennent que peu au développement lévinassien. Car avec autrui, c'est le temps lui-même qui naît. Le futur, le véritable avenir, c'est celui qu'autrui ouvre dans mon pur présent, comme l'explique *Le temps et l'autre*. Ça n'est donc qu'en un sens très relatif que l'on peut parler d'immédiateté avant qu'autrui ne surgisse. Ce qui en revanche est indéniable, c'est que la rencontre d'autrui est imprévisible. Autrui est absolument Autre, ce qui signifie qu'il se présente comme une surprise, sans la moindre contribution de ma part. Je ne puis que l'accueillir passivement, selon une passivité d'une espèce elle-même radicale et nouvelle. Cet événement constitue la subjectivité en même temps que la temporalité: elle est donc le début véritable, le commencement authentique au regard duquel on peut penser l'hypostase.

Lévinas dépasse l'im-médiat au sens husserlien et construit l'idée d'une immédiateté éthique. Elle a la force de l'évidence mais elle se présente comme transcendance. L'évidence, dès lors, est absolument éthique. La rencontre est un choc, un événement qui ne peut laisser indifférent. Par conséquent, «l'évidence philosophique [...] [renvoie] à une situation qui ne peut plus se dire en termes de totalité.»<sup>43</sup>

Il faut toutefois noter que Husserl envisage la possibilité d'une signification sans intuition et qui reste cependant évidente. Comme si une insinuation d'étrangeté venait supporter une évidence d'un autre type. Mais c'est aussi chez Jean Wahl et Martin Buber que Lévinas trouve cette inspiration. Ainsi, selon Buber, «la relation avec le Tu est immédiate. Entre le Je et le Tu ne s'interpose aucun jeu de concepts, aucun schéma et aucune image préalable.»<sup>44</sup> Cela permet d'envisager une immédiateté, non pas simplement sensible, mais plus particulièrement relationnelle. Par ailleurs, une autre forme d'immédiateté est développée par Jean Wahl. Lévinas lui rend explicitement hommage sur ce point: «En substituant les sentiments au concept, Wahl s'oppose à toute métaphysique traditionnelle, de Platon à la phénoménologie à travers Hegel et Marx. Il est pour l'homme dégagé de la civilisation et du médiate.»<sup>45</sup>

On doit signaler que cette reformulation s'insère dans une critique heideggerienne de la subjectivité dont Lévinas se fait l'écho. Husserl donne en effet à la conscience et à la présence des rôles prépondérants:

La conscience détermine donc la phénoménalité en réduisant tout phénomène à la certitude d'une présence effective, loin que la phénoménalité impose à la conscience de se laisser déterminer elle-même par les conditions et les modes de la donation—toujours multiple et déroutante.<sup>46</sup>

Heidegger cherche à penser au-delà d'une métaphysique de la présence, ce à quoi Lévinas est sensible. Le problème se pose dès lors ainsi: puisque l'évidence husserlienne est partagée entre l'immédiateté et la médiation, il faut trouver une immédiateté «plus forte». Or, comme le demande E. Feron, «que peut signifier une immédiateté irréductible à la simple présence?»<sup>47</sup>

Lévinas recourt à une immédiateté mais il ne s'agit pas de l'im-médiateté husserlienne. Chez Husserl, l'im-médiat reste un immédiat conquis, sur fond d'un travail, c'est-à-dire une immédiateté médiate, comme en témoigne l'impératif de la réduction. Mais dans la mesure où Lévinas comprend la réduction comme visage, celle-ci s'impose au sujet, elle lui le surprend. Ainsi la réduction comme visage est contemporaine de l'évidence principale qu'elle révèle. Elle donne sens à l'ensemble des phénomènes en les mettant, un moment, entre parenthèses. Vient ensuite un travail de clarification de cette évidence, un dégagement des horizons parallèles. Mais l'évidence matricielle est déjà là. Aussi, avec cette «existentialisation» de la réduction, on accomplit d'une certaine façon ce qui chez Husserl restait un projet irréalisable, à savoir celui d'une immédiateté absolue.

De même la résolution du problème du solipsisme s'inscrit dans cette logique: il y a immédiateté d'une extériorité radicale, absolue, donc sans raisonnement ni contingence. C'est aussi ce que la phénoménologie a toujours cherché, une extériorité sans contingence: la richesse de l'expérience sans ses incertitudes. La philosophie de Lévinas reste donc attachée à ce projet. Si autrui apparaît dans une évidence nouvelle, alors la solution de l'existence du monde des *Méditations cartésiennes* perd de sa pertinence. Autrui, par le choc qu'il produit en moi, atteste immédiatement de l'existence d'une extériorité.

Il va de soi que la transformation des concepts d'immédiateté et d'évidence va de pair avec une critique des concepts husserlien et heideggerien de vérité. Lévinas refuse donc à la fois les conceptions classiques, husserlienne et heideggerienne de la vérité, pour leur préférer une «vérité du témoignage.» Il faudrait parvenir à penser une idée de

vérité selon laquelle le propre du sujet ne représente pas seulement la possibilité de la manifestation de la vérité, mais de son essence-même. Et dans ce même chapitre V d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas déclare qu'il faut penser une vérité du témoignage, «témoignage qui est vrai, mais d'une vérité irréductible à la vérité du dévoilement et qui ne narre rien qui se montre.»<sup>48</sup> Ni adéquation, ni dévoilement, il s'agit là d'une vérité moins dévoilée qu'instituée, la vérité comme témoignage de l'unique: c'est une «vérité comme témoignage, le visage est ce par quoi la vérité se fait vraie.»<sup>49</sup>

Les démarches de Husserl et de Lévinas se distinguent donc de manière telle qu'elles engagent, en plus d'une affirmation sur la nature d'autrui, des conceptions propres de l'immédiateté et de son rôle. Les deux philosophes ne la situent pas au même moment de leur démarche et surtout, ils ne la conçoivent pas de la même façon. Selon Lévinas, l'immédiateté authentique n'est pas issue de soi mais d'autrui. Elle n'est pas une intuition théorique, mais au contraire un choc, un traumatisme qui signale la limite du savoir. Aussi s'opère un renversement: si chez Husserl c'est parce qu'il y a médiation qu'il y a altérité, Lévinas envisage une immédiateté éthique telle qu'elle seule peut fonder la différence. Husserl voit bien qu'il faut quelque chose pour échapper à l'immédiateté de la conscience si l'on veut fonder l'altérité. Lévinas le reconnaît mais envisage alors une alternative supplémentaire qu'est l'immédiateté, non théorique, mais éthique.

### Conclusion: l'éthique comme philosophie première

Le travail de Lévinas revient finalement à refuser l'idée de fondement au sens husserlien. Il s'agit de viser un idéal d'apodicticité mais en vertu d'un fondement autre du discours: «Ces questions concernent l'ultime ou même l'impossibilité de l'ultime.»<sup>50</sup> Le fondement ou le commencement est d'abord traumatisme, et «le visage est l'émergence de l'au-delà, de la transcendance. Il n'a pas besoin d'un fondement parce que lui-même apporte une «signification sans contexte.»<sup>51</sup>

La philosophie, dans sa quête de certitude prend acte d'un événement déjà passé et qu'elle ne peut générer d'elle-même: «La philosophie ne s'engendre pas elle-même. Philosopher, c'est aller aux lumières où on voit les lumières et où luisent les premières significations, mais qui ont déjà un passé.»<sup>52</sup> Une an-archie précède donc toute recherche de vérité, aussi bien chronologiquement que logiquement, car c'est éthiquement et relationnellement qu'il faut penser le fondement. L'idée de fondement rappelle trop celle de système. C'est ainsi que l'auteur déclare:

Vous me demandez: n'y a-t-il pas une option première? Je dirais plutôt: il y a une question première. Je vous dirais pourquoi je préfère le terme 'question première': parce que la question peut se poser au-delà de ce qui est assuré d'une réponse. La question est déjà une relation là où il n'y a pas de place pour une réponse, là où une réponse ne suffit pas: elle rapetisserait ce qui est en question. [...] La philosophie occidentale est une philosophie de la réponse—c'est la réponse qui compte, c'est le résultat comme dit Hegel—, alors que c'est la question qui est la chose... je n'ose même pas dire première parce que l'idée de la priorité est une idée grecque—c'est l'idée du principe—, et je ne sais pas s'il faut parler de priorité quand on veut parler d'une question comme d'une pensée plus pensante que la proposition doxique de la réponse. [...] Ce n'est pas du tout la situation où on pose la question, c'est la question qui vous prend: il y a votre mise en question. Toutes ces situations sont probablement très différentes dans la manière grecque et dans la tradition qui est inscrite très profondément dans la tradition biblique. Mon souci partout c'est justement de traduire ce non-hellénisme de la Bible en termes helléniques et non pas de répéter les formules bibliques dans leur sens obvie. [...] Il n'y a rien à faire: la philosophie se parle en grec. Mais il ne faut pas penser que le langage modèle le sens.<sup>53</sup>

La notion de fondement est totalement renouvelée: le fondement est relationnel, éthique, pré-originel selon une temporalité comprise par l'Altérité pure, et il se présente comme une question ouverte à l'imprévisible. Aussi la relation éthique, comme origine de l'immédiateté véritable, signale le vrai début de la conscience et de la sagesse. Le commencement est dans l'Autre, non dans l'être. De Husserl à Lévinas, on n'aperçoit donc pas seulement le développement d'une question et la différence des réponses, mais bien plutôt le changement radical d'une méthode et de sa priorité. Puisque l'immédiateté originelle n'est ni egologique ni théorique, l'éthique est bien la philosophie première.

matthieu.dubost@voila.fr

### Notes

1. René Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris: Nathan, 1983), 52.
2. Selon le titre d'une œuvre de l'auteur. Emmanuel Lévinas, *Ethique comme philosophie première* (Paris: Le Livre de poche, 1998).

3. Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Marc-B. de Launay (Paris: PUF, 2003), 17.
4. Husserl, *Philosophie première*, T. II, *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. Arion L. Kelkel (Paris: PUF, 1972), 44.
5. Notamment: «Les intérêts supérieurs de la culture tendent à l'élaboration d'une philosophie rigoureusement scientifique.», in Husserl, *Philosophie première*, T. II, *op. cit.*, 96.
6. Lévinas, *Éthique et infini* (Paris: Le Livre de poche, 1996), 20.
7. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit (Paris: PUF, 2000), 60.
8. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale, essai d'une critique de la raison logique*, trad. S. Bachelard (Paris: PUF, 1965), § 59, 213.
9. Husserl, *Recherches logiques*, T. II, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer (Paris: PUF, 1974), §10, 153.
10. J.-L. Marion l'exprime ainsi: «D'où la conséquence ultime, mais obligée, que la donation est partout, *überall ist die Gegebenheit* (LU, II, §24, t.2, 168). La donation, comme un flux de raz de marée, submerge tout l'étant et toute pensée, dès lors que l'invisible par excellence, l'intelligible comme logos ou comme idea, se laisse quasiment mettre en scène par une intuition désormais sans limite (au sens kantien), sans condition (au sens leibnizien), sans réserve non plus.» Jean-Luc Marion, *Réduction et donation* (Paris: PUF, 1989), 29.
11. Husserl, *Méditations cartésiennes* [1931], trad. E. Lévinas (Paris: Vrin, 2002), § 44.
12. *Ibid.*, § 50.
13. Titre du § 50 des *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, 177.
14. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 77.
15. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §44, 159.

16. Husserl, *Autour des méditations cartésiennes*, trad. M. Richir et N. Depraz (Grenoble: Millon, 1998), 19.
17. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §44, 159.
18. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure* T. II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas (Paris: PUF, 1982).
19. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, §50, 177.
20. *Ibid.*, 55.
21. *Ibid.*, § 50, 180.
22. Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, T. I, trad. N. Depraz (Paris: PUF, 2001), 57.
23. Ricoeur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 77.
24. Augusto Ponzio, *Sujet et altérité, sur Lévinas, suivi de deux dialogues avec Lévinas* (Paris: Harmattan, 1996), 55.
25. *Ibid.*, 56.
26. Jocelyn Benoist, «Faut-il sortir de la phénoménologie?», in *Le magazine littéraire* (novembre 2001, n° 403), 64.
27. Lévinas, *Le temps et l'autre* [1948] (Paris: PUF, 1994), 63.
28. *Emmanuel Lévinas*, film de P. A. Boutang, Arte Vidéo.
29. Lévinas, *Totalité et infini* [1961] (Paris: Le Livre de poche, 2000), 28.
30. Etienne Feron, *De l'idée transcendance à la question du langage –l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas* (Grenoble: Millon, 1992), 31.
31. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, 216.
32. *Ibid.*

33. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, *op. cit.*, 24–5.
34. *Ibid.*, 30.
35. *Ibid.*, 36.
36. Lévinas, *De l'existence à l'existant* [1947] (Paris: Vrin, 1998), 145.
37. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974] (Paris: Le Livre de poche, 2000), 120.
38. *Ibid.*, 172.
39. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, 216.
40. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* [1972] (Paris: Le Livre de poche, 1987), 89.
41. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1998), 129.
42. Lévinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, 44.
43. *Ibid.*, 9.
44. Martin Buber, *Je et tu*, trad. G. Bianquis (Paris: Aubier, 1992), 30.
45. Lévinas, *Noms propres* (Paris: Le Livre de poche, 1987), 138.
46. Marion, *Réduction et donation* (Paris: PUF, 1989), 81–2.
47. Feron, *De l'idée transcendance*, *op. cit.*, 125.
48. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, 184.
49. *Ibid.*, 125.
50. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* [1982] (Paris: Vrin, 1998), 60.
51. Edvard Kovac, «L'intrigue éthique», in Greisch, Jean et Rolland, Jacques (dir.), *L'éthique comme philosophie première, Colloque de Cerisy la Salle* (Paris: Le Cerf, 1993).

52. Lévinas, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1994), 158.
53. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, 136–7.