NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 3 1994

Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'Otage (à suivre)

Marcel NEUSCH

p. 374 - 395

https://www.nrt.be/it/articoli/emmanuel-levinas-responsabilite-d-otage-a-suivre-333

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Emmanuel Lévinas
Responsabilité d'Otage

> Le sujet est otage... La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté. L'ipséité... est otage. Le mot Je signifie me voici, répondant de tout et de tous (*Autrement qu'être*, p. 142 et 145).

La pensée d'Emmanuel Lévinas[1], qui marque sans doute le seul vrai « tournant » significatif dans la pensée occidentale, est avant tout un « humanisme de l'autre homme » — selon le titre d'un de ses ouvrages[2] —, en ce sens qu'il entend accorder la priorité à l'autre et à ses droits et, de ce point de vue, les exigences éthiques qu'il fait entendre pourraient avoir des incidences majeures sur la civilisation de notre monde occidental et ses modes de vie. Le décentrement qu'il nous oblige à faire du « Je » vers le « Tu », et au-delà de la relation du face à face, vers le tiers, c'est-à-dire l'autre, l'étranger, ne peut que déranger une civilisation individualiste, qui donne la priorité au soi. Ce qui est en jeu, chez Lévinas, c'est une certaine manière de concevoir les rapports des hommes entre eux. Alors que toute notre civilisation exalte le « Je », un « Je » qui pense et organise tout à partir de lui-même, Lévinas accorde la priorité au « Tu », non pas le « tu » que je choisis ou reconnais comme mon semblable, mais le « tu » de rencontre, l'étranger, qui se met au travers de ma route, et me convoque à ma responsabilité.

Ayant dit cela, il me semble que j'ai déjà tout dit du message de Lévinas. De fait, toute son œuvre est un commentaire de cette priorité sur le « Je » de ce visage nu, sans défense, de l'autre homme parfois sans visage d'homme, le seul absolu en ce monde qu'il m'est donné de rencontrer, dont la rencontre inaugure la seule philosophie digne de ce nom. Si je peux me permettre de reprendre le langage un peu technique de Lévinas — tant pis si je dois être accusé de délit d'initié —, on doit qualifier sa pensée comme une pensée de l'extériorité. À l'intériorité du « chez soi », replié dans sa dure identité — le Même

---

1. Le titre « Responsabilité d'Otage » est tiré de *L'au-delà du verset*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 177 (cité désormais *ADV*). Responsabilité infinie et responsabilité contre mon gré, non choisie : responsabilité d'otage.
2. *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, éd. de poche, 1972.

—, seul lieu à partir duquel les modernes estiment pouvoir énoncer une vérité, y compris sur autrui, Lévinas oppose l'extériorité du « visage qui me regarde » — au sens où l'on dit : ça me regarde —, visage dont le surgissement me prend en otage et me renvoie à ma responsabilité, dont il m'est impossible de me détourner sans renier ma véritable subjectivité.

Mon plan comportera trois séquences :

1. Une contestation de la pensée moderne, telle qu'elle s'est développée à partir de Descartes, avec son point culminant chez Husserl et Heidegger[3].
2. L'humanisme de l'autre homme, ou les concepts clés autour desquels s'articule la pensée de Lévinas.
3. Dieu dans le prochain, l'autre devenant la seule voie du salut.

I. - Une contestation de la pensée moderne

Une pensée philosophique ne naît jamais au lever du jour, sans une provocation. Celle de Lévinas, un Juif qui nous vient de la Lituanie, où il est né en 1906, est dominée par la tragédie du nazisme, mais traumatisée aussi par la faillite des philosophies modernes et contemporaines. Pour mener à bien sa contestation, Lévinas trouve ses ressources à la fois dans la tradition philosophique occidentale elle-même, et dans la tradition biblique. Il me semble donc qu'on peut distinguer trois éléments qui convergent pour donner à sa pensée sa force propre :

Le premier est lié à une tragédie historique : le nazisme, symptôme, plus encore caricature d'une pensée totalitaire, qui n'a que mépris pour l'homme.

Le deuxième vient de la pensée philosophique de l'Occident, dont le trait commun, au-delà des nuances propres à chacun des philosophes, est d'être une pensée du « soi », du même, de l'identique, de la totalité.

Enfin, le troisième élément, qui est plutôt le lieu où Lévinas puise la force de sa contestation, est la tradition juive, la Bible, ce « massif hébraïque » dont Ricœur[4] s'étonnait déjà qu'il fût si faci-

3. Voir p. ex. : E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1988, notamment « La trace de l'autre », p. 187 s.
4. P. RICŒUR, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p. 17.

lement contourné par Heidegger et ignoré de la tradition occidentale.

1. *La tragédie du nazisme ou le mépris de l'autre*

Pour évoquer l'itinéraire de Lévinas, je cite une page qu'il a intitulée « signature »[5], où il rappelle précisément son origine juive et retrace son itinéraire philosophique. Il se souvient que, dès le plus jeune âge, il fut initié à la Bible hébraïque, qu'il a lu les grands auteurs russes, qu'il a vécu la révolution bolchevique de 1917 en Ukraine, qu'en 1923, il est arrivé à l'Université de Strasbourg où il a connu un certain nombre de maîtres dont il a retenu les noms, qu'il a fait un séjour à Fribourg en 1928-1929, auprès de Husserl et de Heidegger, deux maîtres prestigieux, auxquels il ne cesse de se référer et de s'opposer, qu'il a enseigné en de multiples universités en France, ayant obtenu successivement un poste à Poitiers (1967), à Paris-Nanterre et, depuis 1973, à Paris-Sorbonne.

Cela, c'est pour l'extérieur, le tracé neutre d'un *curriculum vitae*, dont il ne lui déplaît pas de souligner la réussite. Lévinas a accompli une carrière d'universitaire sans accroc majeur, puisqu'elle culmine par un enseignement dans ce haut lieu de la culture qu'est la Sorbonne. Mais voici le commentaire qu'il ajoute, et qui perturbe cette sérénité. « Cet inventaire disparate », écrit-il, « est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie » (p. 406). Comparée à l'horreur nazie, la carrière personnelle de Lévinas, pour réussie qu'elle soit, ne compte pas lourd. Elle est même dérisoire. Outre qu'il est ridicule, au regard de cette tragédie d'un peuple, le « Je » qui se fait valoir lui-même est même indécent. C'est en tous les cas de cette tragédie historique qu'est venu le choc inaugural de sa pensée entièrement centrée sur « l'autre homme ».

Cette tragédie, Lévinas ne l'a pas vécue personnellement en victime. Naturalisé français en 1930, il n'a pas été inquiété comme Juif. Mobilisé en 1939, prisonnier en 1940, il passe les années de la guerre dans un camp de captivité en Allemagne, protégé par l'uniforme français. En revanche, la quasi-totalité de sa famille, restée en Lituanie, a été détruite par les nazis. Le génocide du peuple juif, de sa propre famille, a définitivement ébranlé sa confiance non seulement dans la politique, mais plus profondément dans la philosophie occidentale, en dépit de sa splendeur. La notion de Sujet, lieu géométri-

5. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Livre de poche, 1963/1976. p. 405 s. (cité désormais *DL*). On trouvera des éléments biographiques plus détaillés dans *Les Cahiers de L'Herne* n° 60 (1991) 513 s.

que de cette pensée, n'a été d'aucun poids. Les nazis traitaient les hommes, les femmes, les enfants, non pas comme des sujets, mais comme des choses, des « marchandises » sans valeur. Ce n'étaient même pas des ennemis à combattre, ou des prisonniers à échanger, mais des objets à détruire, au mépris de toute morale, de toute loi.

Auschwitz représente l'ordre inhumain à son extrême, le point culminant de la « souffrance inutile ». De cette expérience, il tire une première vérité : C'est que, « pour vivre humainement, les hommes ont besoin d'infiniment moins de choses que les magnifiques civilisations où ils vivent »[6]. Il en tire une deuxième vérité, qui est un appel à la dignité de l'homme : « Aux heures décisives où la caducité de tant de valeurs se révèle, toute la dignité humaine consiste à croire à leur retour », c'est-à-dire au retour de ces valeurs bafouées, et l'homme doit se sentir responsable de ce retour. Enfin, autre leçon : au lieu de détourner de Dieu, le nazisme doit provoquer le sursaut pour s'y enraciner plus que jamais. Le nazisme est un démenti de l'humanité de l'homme, qui a distillé le doute chez beaucoup de Juifs sur l'existence de Dieu. Pour Lévinas, l'horreur des camps est au contraire un appel à une fidélité accrue. « Car si Dieu était absent dans les camps d'extermination, le diable y était très évidemment présent. » D'où l'obligation pour le Juif de rester juif, c'est-à-dire d'être un témoin de la Thora, sauf à se faire complice du projet diabolique[7] qui tendait à le supprimer comme une voix gênante. Rester juif, cela veut dire assumer « ma responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité » (*EN* 117).

L'évocation de cet arrière-fond était indispensable pour lire correctement l'œuvre de Lévinas. Le nazisme marque son œuvre d'un caractère indélébile. « Quand on a cette tumeur dans la mémoire, vingt ans ne peuvent rien y changer » (*NP* 142), ni trente, ni quarante... On comprend alors la dédicace placée au seuil de son œuvre majeure : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui date de 1974, une dédicace qui ne se limite d'ailleurs pas à rappeler le souvenir de la shoah, mais qui évoque dans la même foulée toutes les victimes du mépris :

---

6. E. LÉVINAS, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, éd. de poche, 1976, p. 42 (cité désormais *NP*). Il ajoute : « Il ne faut ni empires, ni pourpre, ni cathédrale, ni académies, ni amphithéâtres, ni chars, ni coursiers — c'était déjà notre vieille expérience de juifs. » (p. 143). Bref, rien de tout ce qui fait nos espaces urbains.

7. E. LÉVINAS, *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991 (cité désormais *EN*), p. 117.

À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même anti-sémitisme[8]...

2. *La philosophie occidentale, cette joyeuse force qui va*

Avec le nazisme, si on le juge d'un point de vue conceptuel, nous sommes dans le « il y a », « l'horrible neutralité de l'il y a ». Nous sommes aux antipodes de Heidegger. Celui-ci a beaucoup épilogué sur ce « il y a », le « Es gibt », qui exprimerait en allemand la générosité, le « trop-plein », la surabondance de l'Être qui serait, à la manière de Dieu, *diffusivum sui*, débordement de sa surabondance. Or, rien de tel ne se manifeste dans l'histoire. Pour Lévinas, l'être, le « Es », est impersonnel ; il est là comme une chose et ne suscite pas plus d'attention. C'est à l'expérience du nazisme que Lévinas renvoie une fois encore :

> *Il y a* — impersonnellement — comme *il pleut* ou comme *il fait nuit*. Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand *es gibt* correspondant à *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*[9]...

À cette pensée du *il y a*, Lévinas substitue « l'existant » : voilà le mot à mettre en évidence. Pour qu'advienne l'éthique, il faut que le Sujet s'arrache, ou soit arraché à l'être impersonnel, qu'intervienne une rupture dans le flux de l'être. C'est à l'existant de provoquer cette rupture en se posant comme Sujet responsable d'autrui. Voici en quels termes il décrit la « façon d'être » de cet existant tel qu'il le conçoit ; il la décrit comme pouvoir de juger selon l'exigence éthique :

> Elle est pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l'art. Elle est pouvoir de parler, liberté des paroles, sans que s'instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas

8. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 (cité désormais *AE*).
9. *DL* 507 s. ; voir aussi *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, 45 s. (cité désormais *EI*).

voulu. D'où pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel[10]...

À cet égard, la philosophie occidentale a pris une direction inquiétante qu'il faut savoir dénoncer sans faiblesse, bien qu'elle offre aussi un apport non négligeable, à condition de la réinterpréter ; ce que Lévinas fait dans *Totalité et Infini*. Il y a donc deux aspects à relever, pointés par ces deux termes opposés : totalité et infini.

Pour l'aspect positif, figuré par le terme d'infini, il faut revenir à l'idée d'infini chez Descartes. Au cœur du *Cogito*, Descartes découvre en effet la présence d'un Infini que Lévinas oppose à celle de totalité. Dans *Totalité et infini*[11], totalité sonne comme totalitarisme et renvoie à une pensée totalisante (cf. Hegel, Marx, et l'ensemble de la pensée occidentale, jusqu'à Heidegger y compris), dissolvante, où l'individu est absorbé dans le tout, tandis que l'infini, dont le *Cogito* a fait l'expérience au moment même où il a pris conscience de sa finitude, est l'indice de la présence de l'autre en moi.

Face à l'idée de totalité, Lévinas prend donc la « défense de la subjectivité », non pas au sens de l'existentialisme, qui se perd en « protestation purement égoïste contre la totalité », ni au sens de Heidegger, chez qui la marque la plus significative de la subjectivité est « l'angoisse devant la mort », mais au sens d'une subjectivité « fondée dans l'idée d'infini » (*TI* XIV), marque de l'altérité au cœur de la subjectivité. Parlant de cette idée d'infini, il écrit :

> Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi, contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir. Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité. En elle se consomme l'idée de l'infini... (*TI* XV).

Pour l'aspect négatif, figuré par le terme de totalité, les penseurs visés sont près de nous, Husserl et Heidegger, lesquels accomplissent le destin de la pensée occidentale plutôt qu'ils ne l'interrompent. Plus fondamentalement, ils figurent le destin de toute une civilisation où présence à soi et possession convergent. Entre le train d'une civilisation et sa pensée, Lévinas souligne l'étroite corrélation :

---

10. *DL* 408 ; voir aussi *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1981, p. 110 ss.
11. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974 (cité désormais *TI*).

> La sécurité des peuples européens derrière leurs frontières et les murs de leurs maisons, assurés de leur propriété (*Eigenheit* qui se fait *Eigentum*), est non pas la condition sociologique de la pensée métaphysique, mais le projet même d'une telle pensée (*NP* 67).

Avec l'idée d'infini en nous, telle qu'il la rencontre chez Descartes, tout n'est donc pas gagné. Elle représente, pour Lévinas, une bonne amorce pour faire éclater la subjectivité, dans son ambiguïté même. « L'humain, comme mauvaise conscience, est le nœud gordien de cette ambiguïté de l'idée d'infini, de l'idée en tant qu'infini[12]. » Toute la question est de savoir si la philosophie occidentale a su honorer cette idée autrement qu'en abstraction. Sans parler de Hegel, qui est visé avec l'idée de totalité, c'est-à-dire d'une pensée qui absorbe le « Je » dans un ensemble plus vaste, les maîtres que Lévinas a rencontrés ont tous pris comme point de départ soit la conscience intentionnelle (Husserl)[13], soit l'être (Heidegger), mais ils s'enlisent dans une pensée qui reste « chez elle », et qui n'est pas réellement dérangée par l'autre que soi (*AE* 224 s.). Elle n'a jamais été que « lutte pour soi », pensée de l'intériorité, au lieu que Lévinas se prononce explicitement pour une pensée de l'extériorité, c'est-à-dire ouverte à l'autre que soi. L'infini en nous n'a donc pas opéré un véritable décentrement de la subjectivité.

Bref, Lévinas conteste la pensée occidentale plus qu'il ne la prolonge. Quand il la prolonge, c'est en lisant ce qu'elle a écrit dans les marges plus qu'en s'inscrivant dans sa suite. Ce qu'il conteste, c'est le privilège accordé à la conscience qui, à partir de sa centralité, colonise le monde. C'est une pensée qui se définit essentiellement par ses pouvoirs. « Merveille de l'homme occidental dans sa modernité, qui lui est probablement essentielle : idéal de l'homme satisfait à qui tout le possible est permis[14]. » C'est surtout sa neutralité, son objectivité, son repli sur elle-même qu'il dénonce, pour lui substituer une autre expérience de la subjectivité, qui ne part plus de moi, mais dont l'initiative ou plutôt la priorité appartient à autrui faisant irruption dans le monde qui est le mien sans que je l'aie choisi :

---

12. *L'éthique comme philosophie première.* Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Cerf, 1993, p. 466 (cité désormais *EPP*).
13. Sur Husserl, voir : *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993 (cité désormais *DMT*), p. 152 s. : « C'est le même... », une rengaine qui revient en permanence. « Et la pensée de Husserl fouille tous les horizons où pourrait se cacher l'Autre qui échapperait au Même », sans naturellement y découvrir autre chose que le Même.
14. *Philosophie et transcendance*, dans *Encyclopédie Philosophique universelle*, t.I, *L'univers philosophique*, Paris, PUF, p. 41.

> À l'ontologie — à la compréhension heideggérienne de l'être de l'étant — se substitue, comme primordiale, la relation d'étant à étant, qui ne revient pas cependant à un rapport entre sujet et objet, mais à une proximité, à la relation avec Autrui... La disproportion entre Autrui et Moi — est précisément la conscience morale... Le visage d'Autrui met en question l'heureuse spontanéité du moi, cette joyeuse force qui va... (*DL* 409).

3. *La singularité juive ou la priorité de l'autre*

J'en viens au troisième élément déterminant dans la pensée de Lévinas : le judaïsme. Sa source, on l'a deviné, c'est l'Écriture : « La Bible », ne cesse-t-il de répéter, « c'est la priorité de l'autre par rapport à moi... » Ce qu'il appelle le judaïsme, c'est la Bible, mais « la Bible vue à travers le Talmud, à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuses rabbiniques »[15]. Lévinas parle de la « division de l'esprit en sagesse juive et sagesse grecque » pour constater qu'entre les deux existe une intense méfiance, sinon une ignorance totale, et il rapporte les propos du Talmud qui pourraient laisser croire que, pour le Juif, la sagesse grecque doit être laissée totalement de côté :

> Ben Dima... a demandé à Rabbi Yischmaël : 'Un homme comme moi qui a appris toute la Thora, qu'en est-il pour lui de l'étude de la sagesse grecque ?' Rabbi Yischmaël lui a lu en guise de réponse le verset 'Que ce livre de la Thora ne quitte jamais tes lèvres et que tu la médites jour et nuit' (Josué 1, 8).
>
> « Trouve-moi une heure qui ne soit ni du jour ni de la nuit et étudie alors la sagesse grecque »... (*ADV* 42).

Est-ce la disjonction irréductible entre les deux sagesses, grecque et hébraïque ? Croire qu'il faudrait prendre congé de toute autre sagesse que celle qui vient de l'Écriture, ce serait le refus même du modèle de l'Occident. Lévinas n'entend pas ainsi la parole du sage, lequel n'exclut pas toute sagesse grecque, mais seulement la sagesse qui ignore ce qui fait le cœur de la Thora, l'accueil d'autrui. Le divorce ne s'impose pas. Lévinas se voit assignée à lui-même « la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait » et qui sont depuis toujours énoncés par la Thora. À cet égard, il me semble qu'on peut relever trois notes qui plaident en faveur d'une étroite connexion entre ces deux sagesses :

---

15. « Entretien », dans Fr. POIRIER, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, Paris, La Manufacture, 1987, p. 127 s. Sur le rapport des deux sagesses, voir *EPP* p. 209 s.

1. D'abord, « la singularité juive attend sa philosophie »[16], autrement dit, il s'agit de manifester dans « la vision juive des Écritures » leur portée universelle : « Dans cette sagesse récitée (qu'est le judaïsme), il faut réveiller la raison endormie. » De ce point de vue, Lévinas veut bien qu'on l'appelle un « penseur juif », car il est bien un lecteur de l'Écriture, un fidèle du judaïsme, mais il proteste aussi quand on veut l'enfermer dans une telle formule : une tradition religieuse peut être acceptée au départ, mais doit aussi être justifiée. « Une vérité philosophique ne peut pas se baser sur l'autorité du verset... Mais le verset peut permettre la recherche d'une raison[17]. » En lui-même, le verset ne prouve rien, mais il est une incitation à penser. Il faut tenir ensemble les deux : « Je pense que l'Europe, ce sont la Bible et les Grecs, mais c'est la Bible aussi et qui rend nécessaires les Grecs. » (*ibid.*, p. 113).

2. Ensuite, la sagesse grecque peut, à l'inverse, s'enrichir au contact de cette rencontre du judaïsme. Quand Lévinas scrute le dire des sages d'Israël, c'est pour en recevoir l'appel à la responsabilité et la répercuter dans la sagesse grecque. Car le judaïsme, c'est d'abord cela, non pas des concepts ignorés, que les philosophes n'auraient pas encore découverts, mais l'appel à une responsabilité envers l'autre méconnu, responsabilité infinie, qui distille en moi un « sentiment d'incertitude et d'instabilité », mais qu'il faut ensuite prolonger par une pensée de la responsabilité. Le judaïsme, c'est l'inquiétude introduite dans la pensée. Écoutons-le :

> Rien dans cette religion de survivants ne ressemble moins à la bonne conscience et à la sécurité d'un ordre établi... C'est probablement le propre du peuple juif que de vivre et de supporter, déjà dans son exceptionnelle histoire et dans la précarité de sa condition et de son habitation sur terre, l'inachèvement de sa condition et de son habitation sur terre, l'inachèvement d'un monde ressenti à partir de l'exigence, irréductible et urgente, de la justice qui est son message religieux même... (Dans le judaïsme), la brûlure de *ma* souffrance et l'angoisse de *ma* mort purent se transfigurer en effroi et en souci pour l'*autre homme*.

---

16. *ADV* 234 ; également *EI* 15, surtout 19 : « Je n'ai jamais visé explicitement à 'accorder' ou à 'concilier' les deux traditions. Si elles se sont trouvées d'accord, c'est probablement parce que toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques et que la lecture de la Bible a appartenu chez moi à ces expériences fondatrices » ; cf. aussi C. CHALIER, « Singularité juive et philosophie », dans *Emmanuel Lévinas*, coll. *Les Cahiers de la nuit surveillée*, Paris, Verdier, 1984, p. 78 s.

17. F. POIRIER, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, cité n. 14, p. 111.

> Comme si le destin juif était une fissure dans la carapace de l'être imperturbable et éveil à une insomnie où l'inhumain n'est plus recouvert et caché par les nécessités politiques qu'il façonne et n'est plus excusé par leur universalité (*ADV* 17-18).

3. Cette responsabilité, qui fait le cœur du message biblique, est aussi une donnée de la pensée philosophique, même si elle n'a pas ici le même éclat. L'injonction première que Dieu adresse à l'homme dans la Bible, c'est : « Tu ne tueras pas ! » Cette parole intangible, qui ne souffre aucune exception dans l'Écriture, ne tombe cependant pas du ciel. Elle est contemporaine du visage d'autrui. On voit ici comment la Bible et la pensée philosophique se rejoignent. Dans cette injonction, il ne s'agit pas d'une simple prohibition du meurtre, mais d'« une description fondamentale de l'événement humain », la « première parole du visage ». « Or (cette parole), c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement, comme si un maître me parlait » (*EI* 93 s.). Dans le « Tu ne tueras pas », l'injonction biblique rencontre la pensée philosophique, car l'interdit de tuer est « conditionné » par l'infini en nous : « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère » (*TI* 174).

En quoi consiste cette responsabilité ? Le « tu ne tueras pas » implique le respect absolu de l'autre, même coupable. Lévinas souligne ce trait dans un commentaire sur les villes-refuges, prévues par Moïse (*Nb 35*), villes qui offraient au meurtrier involontaire la possibilité de se réfugier ou de s'exiler, sans être poursuivi par la justice. Ces villes, dans leur ambiguïté même, — le meurtrier était connu, tout en y ayant sa place reconnue — deviennent pour Lévinas le symbole d'un « urbanisme humanitaire », d'institutions justes, qui, sans excuser le crime, gardent le souci de sauvegarder la fraternité humaine envers et contre tout. Cela suppose qu'elles vivent totalement sous l'exigence de la Thora. C'est pourquoi l'étude de la Thora devient l'essentiel ; sa culture est plus importante que la liturgie, plus importante à plus forte raison que la science, ou d'autres avantages qu'offre la ville. Lévinas écrit, avec un brin d'ironie :

> L'excellence de Jérusalem, c'est sa Thora. Ah, la hauteur de ces lieux, la lumière et l'azur de ce ciel sans pareil ! L'éclairage. La science... Étude de la Thora... Ce qui est promis à Jérusalem, c'est une humanité de la Thora... Notre texte, parti des villes-refuges, nous rappelle ou nous enseigne que l'aspiration à Sion, que le sionisme, n'est pas un nationalisme ou un particularisme de plus ; qu'il n'est

pas non plus simple recherche d'un refuge. Qu'il est l'espoir d'une science de la société et d'une société pleinement humaines. Et cela à Jérusalem, dans la Jérusalem terrestre, et non pas hors de tout lieu, dans de pieuses pensées[18].

Je voulais simplement indiquer, dans cette première partie de mon exposé, d'où sont venues à la pensée de Lévinas ses impulsions majeures. Mais à travers ce repérage rapide, nous avons déjà perçu l'axe de sa pensée. Le nazisme est mépris de l'homme, et la pensée occidentale, par son propre mouvement, n'a pas su dresser une barrière suffisante pour lui faire échec. Cela parce qu'elle n'a pas su reconnaître la priorité de l'autre sur le Je. C'est le judaïsme qui trace ici le chemin, mais un chemin qui doit engager une nouvelle pensée de l'homme, devenir le point de départ de l'humanisme de l'autre homme. Le judaïsme doit nous aider là à redresser la pensée occidentale, et la reconduire à ses intuitions les plus justes.

II. - L'humanisme de l'autre homme ou les concepts clés de Lévinas

Il nous faut à présent essayer de préciser les principaux concepts autour desquels se développe la pensée de Lévinas, cet « humanisme de l'autre homme », pour reprendre encore ce titre d'un de ses ouvrages. On peut procéder ici en deux étapes, l'une portant sur la nature de la relation à autrui, l'autre sur l'extension de la responsabilité. D'où les deux titres suivants :

— Otage d'autrui ou la nature de la responsabilité : Lévinas parle très souvent d'un moi otage d'autrui, ou encore de la « Responsabilité de la responsabilité », une expression qui figure dans le Talmud — transcription de la tradition orale d'Israël —, et qui pourra être précisée en analysant certains concepts clés de sa pensée : responsabilité pour autrui, proximité, substitution.

— Responsabilité infinie ou l'extension de la responsabilité. Loin d'enfermer dans une relation duelle, Lévinas étend la responsabilité à l'infini, jusqu'à l'étranger, et jusqu'à l'ennemi. La responsabilité a une dimension politique, et par là, elle est fondatrice de la ville et de l'État. Nous aurons à nous interroger sur les figures concrètes qu'elle prend dans le monde.

18. *ADV* 51 ; citation p. 70.

A. OTAGE D'AUTRUI ! OU LA NATURE DE LA RELATION

« Ce livre interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'*essence* de l'être » (*AE* 232). C'est une affirmation clé, et elle n'est pas isolée. L'otage désigne la situation de celui qui, sans l'avoir choisi, vit dans la dépendance d'autrui. « La responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage » (*AE* 142). Autrui a prise sur moi. « L'ipséité est otage... Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous » (*AE* 145). On pourrait ainsi multiplier les occurrences du terme. Pour cerner au plus près la pensée de Lévinas au sujet de la relation à autrui, plusieurs concepts sont à faire entrer en ligne de compte. Je les prends dans l'ordre où ils apparaissent dans *Autrement qu'être* :

> La signification — l'un-pour-l'autre — la relation avec l'altérité — a été analysée dans le présent ouvrage comme *proximité*, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la *responsabilité* pour autrui — comme *substitution* : dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage (*ibid.*).

1. *La proximité d'autrui : un dérangement du soi*

Il faut partir de la question inévitable : d'où vient la voix qui me convoque comme otage, et qui me fait violence jusqu'à ce que je réponde : me voici ? Pour Lévinas, il n'est qu'une réponse : le visage d'autrui. L'appel n'est pas localisé au fond de moi-même, au secret de la conscience repliée sur elle-même. Il vient de l'extériorité du visage. À l'origine de la responsabilité, il y a donc « l'épiphanie du visage ». « De toute éternité un homme répond d'un autre. D'unique à unique. Qu'il me regarde ou non, 'il me regarde' ; j'ai à répondre de lui. J'appelle visage ce qui, ainsi, en autrui, regarde le moi — me regarde —... » (*EN* 257).

La responsabilité naît de ce regard, de la proximité d'autrui. C'est l'autre qui constitue l'émergence d'une raison nouvelle, non plus totalitaire — celle d'un moi dont le seul but est de persévérer dans l'être —, mais celle d'un lien à un autre, à l'Étranger, sur lequel je ne peux *pouvoir*, car « Étranger veut dire aussi le libre ». « Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. » (*TI* 9). Le surgissement d'autrui constitue l'acte de naissance à ma responsabilité, une responsabilité non choisie, à laquelle je peux cependant me soustraire.

> Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat... La proximité n'entre pas dans le temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement... (*AE* 112 s.).

Cette proximité n'est pas à « confondre avec un voisinage au sens spatial. Prochain, cela souligne d'abord le caractère *contingent* de cette relation, car autrui, le prochain, est le premier venu » (*DMT* 156). Contingent, cela veut dire : non choisi, rencontré au hasard de la vie, au croisement de mes chemins. On aurait tort de penser que ce primat reconnu à l'autre sur moi pourrait être source d'aliénation, sinon d'esclavage : « Aucun esclavage n'est inclus dans l'obligation du Même pour l'Autre. Il y a si peu esclavage que l'unicité du moi est requise par et dans cette responsabilité : personne ne saurait me remplacer » (*DMT* 174).

On voit ainsi en quoi consiste la responsabilité chez Lévinas. Il faut l'entendre non pas au sens juridique : je suis responsable de « mes » actes, mais au sens éthique : « Je suis responsable pour autrui », sans que je puisse attendre de sa part qu'il soit responsable pour moi. Et cette responsabilité est sans limite, à tel point que je dois me sentir responsable même de sa responsabilité[19]. Il ne suffit pas de se dire responsable de soi : je suis responsable d'autrui. Lévinas rapporte cette parole d'un Talmud de Babylone : « Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi — suis-je encore moi[20]? » Dès lors, ainsi qu'il l'explique dans *Éthique et infini*, le modèle de la relation à autrui n'est pas, du moins dans l'ordre éthique, la réciprocité du « Je-Tu », comme chez Martin Buber ; mais elle est marquée d'une foncière asymétrie.

2. *Responsabilité : cela ne finira jamais !*

Parlant d'*Autrement qu'être...*, Lévinas écrit : « Ce livre interprète le sujet comme otage » (*AE* 95), mais la réciproque n'est pas vraie : autrui n'est pas otage de moi, et il ne peut pas le devenir sans perversion. C'est toute la différence entre moi et autrui. La responsabilité est toujours à sens unique. Elle provient d'autrui, s'infiltre en moi sans que je l'aie choisie, sans qu'elle me demande le droit d'entrer, mais elle convoque le moi à se porter vers autrui, sans que personne ne puisse se substituer au moi. La différence entre moi et autrui ne tient pas à des propriétés psychologiques, mais à une

---

19. Expression que Lévinas relève dans un texte du Talmud ; cf. *ADV* 32 et 87.
20. *Humanisme de l'autre homme*, cité n. 2, p. 95.

différence de situation. Nous vivons non pas dans un « milieu homogène ou abstrait, mais dans un monde où il faut secourir et donner » (*TI* 191), où je suis toujours en dette à l'égard d'autrui, sans qu'il le soit à mon égard. Jusqu'où s'étend cette responsabilité à son égard ?

> Ma responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui, car de sa responsabilité je suis encore responsable. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité... Cela ne finira jamais... (*ADV* 106).

Il ne m'appartient donc pas de dicter à autrui sa responsabilité, tandis que je ne peux pas refuser d'entendre sa voix qui m'assigne la mienne. On pourrait exprimer cette responsabilité totale, sans retour, à l'égard d'autrui en termes un peu différents en disant que « son affaire est mon affaire », mais la réciproque n'est pas vraie, car « j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui ». Je ne serai jamais quitte à son égard. « Cela ne finira jamais », ce qui veut dire que, même si la responsabilité est défaillante chez l'autre, je suis responsable de sa défaillance. C'est cet absolu de ma responsabilité que tend à souligner le troisième terme : la substitution.

> La relation avec autrui est une relation qui n'en a jamais fini avec l'autre,... qui va au-delà de tout devoir, qui ne se résorbe pas en dette que l'on puisse acquitter... Je suis pour l'autre dans une relation de diaconie : je suis au service de l'autre... (*DMT* 184 s.).

3. *Substitution : me voici pour les autres*

L'idée de substitution, conjugée avec celle d'élection, est une autre manière de traduire la responsabilité unique et totale qui m'incombe, ou plutôt me tombe dessus. Cette idée introduit cependant une nuance supplémentaire. La responsabilité n'est pas seulement responsabilité « à l'égard » d'autrui, mais « pour » autrui, à sa place, ce qui implique que j'ai à me substituer à sa propre responsabilité, alors même que personne ne peut se substituer à moi pour assumer la mienne. Je suis responsable d'autrui, responsable même de sa responsabilité, comme vient de le souligner le texte cité plus haut. Lévinas rapporte la parole de Jehuda Lalévy qui disait : de sa parole éternelle, « Dieu parle à chaque homme en particulier », et il ajoute :

> Chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, à son tour — ou sans attendre son tour — du concept du Moi, de son extension dans le peuple, à répondre de responsabilité : *moi*, c'est-à-dire, *me voici pour les autres*, à perdre radicalement sa place — ou son abri dans l'être... (*AE* 232 s.).

L'élection signifie que je suis unique, que j'ai été désigné pour cette charge, et qu'à cette place, je suis irremplaçable. Elle revendique ma liberté, sans rien devoir à ma liberté. Elle fait appel à ma liberté même pour répondre de la liberté des autres. Cette relation est dite asymétrique ou dissymétrique, foncièrement inégalitaire :

> La relation intersubjective est une relation non symétrique. En ce sens, je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciproque, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque que je suis sujétion à autrui ; et je suis 'sujet' essentiellement en ce sens. C'est moi qui supporte tout. Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski : « *Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres.* » Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui réponde de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres[21]...

Précisons encore : cette responsabilité, qui ne dépend pas de moi, dont je ne peux pas fixer d'avance les heures d'ouverture, car elle ne souffre pas d'interruption ; elle ne peut pas déterminer à l'avance ses rendez-vous, car elle naît de la proximité d'autrui, un autrui non choisi, qui peut survenir à tout instant et dont la proximité est toujours « dérangement ». Otage d'autrui : cela signifie que, « accablé par l'autre dans la proximité », je suis requis jusqu'à la substitution, jusqu'à expier pour les autres, jusqu'à la condition d'otage, sans retour :

> Mais c'est moi — moi et pas un autre — qui suis otage des autres ; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre ; et c'est par cette substitution que je ne suis pas « un autre », mais moi. Le *soi* dans l'être c'est exactement le « ne pas pouvoir se dérober » à une

---

21. *EI* 105 ; voir aussi *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 230, où cette élection et l'éthique de l'accueil qu'elle suscite sont présentées comme « le premier service religieux, la première oraison, la première liturgie... ». Lévinas précise cette asymétrie : si je dois me substituer à l'autre, quand il est défaillant, personne en revanche ne peut se substituer à moi « sans transformer cette responsabilité en rôle joué sur la scène d'un théâtre » (cf. *DMT* 180).

> assignation qui ne vise aucune généralité... Subjectivité comme otage... Le sujet reposant sur soi est désarçonné par une accusation sans paroles... Je peux décliner la responsabilité. Déjà la position du sujet est dé-position, non pas *conatus essendi*, mais d'emblée substitution d'otage expiant la violence de la persécution même (*AE* 163 ; cf. *EI* 106-108).

Les trois termes que nous venons de voir n'épuisent pas l'idée de responsabilité. Qu'il suffise d'ajouter ce qui est maintenant une évidence. Avec l'idée d'otage s'est opérée chez Lévinas une véritable révolution de la pensée, car l'homme ne peut plus se définir comme « pour soi », à la manière de Sartre, qui marque ici le sommet de la pensée occidentale, ni même par la « réciprocité », qui suppose une symétrie parfaite entre le Je et le Tu, mais comme « pour autrui ». « Sans dérobade possible, comme s'il était élu pour cela, comme s'il était ainsi irremplaçable et unique, le Je comme Je est serviteur du Tu dans le Dialogue. » (*DVI* 230). Au moment où Michel Foucault écrit un ouvrage sur « le souci de soi », Lévinas parle du « souci invincible pour l'autre homme dans son dénuement et dans sa non-installation » (*ibid.* 26), souci qui naît de la proximité de l'autre.

B. RESPONSABILITÉ RÉPONDANT DE TOUT ET DE TOUS

On peut se demander si l'éthique, telle que la conçoit Lévinas, ne se réduit pas à ce qu'on pourrait appeler, au sens banal, une éthique de la proximité, c'est-à-dire aux relations courtes, directes, sans médiation. L'épiphanie du visage, qui instaure l'ordre éthique, semble inscrire cet ordre dans une relation de face à face, en sorte que, s'il bouleverse le Moi dans son égoïsme et sa quiétude, s'il interdit à jamais « la réclusion et la rentrée dans la coquille du soi » (*AE* 230), il ne semble pas être en mesure d'étendre la responsabilité au-delà de la présence immédiate d'autrui. Jusqu'où cette « voix qui vient de l'autre rive » (*ibid.*) entraîne-t-elle ma responsabilité ? Quelle est l'extension de celle-ci ?

1. *Le fait originel de la fraternité*

C'est exactement avec la multiplicité qu'apparaît l'ordre de la cité et la médiation du politique. L'ordre de la cité, ou l'ordre politique, s'impose précisément à partir de l'irruption du tiers. Le rôle du politique consiste à instaurer, au-delà ou en deçà de la relation entre le Je et le Tu, un ordre de justice qui prend en compte la présence du tiers qui risque d'être oublié dans la relation directe. Le politique est au service de la fraternité. Sa légitimité ne repose

pas sur un acte de liberté, un contrat social (Rousseau) par lequel l'individu s'engagerait à limiter sa liberté afin de s'assurer, par le contrat avec autrui, une plus grande sécurité. Cette vision utilitaire est étrangère à Lévinas. La légitimité de la cité réside dans le respect de la fraternité et de l'égalité, de la justice et de la paix, toutes choses qui présupposent « le fait originel de la *fraternité* », et une « coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice »[22].

De là découle que, lorsqu'il s'agit d'organiser la multiplicité humaine, ma responsabilité peut concrètement se remplacer par celle de l'État. De ce point de vue, le fait politique n'est pas extérieur à « ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger »[23]. Positivement, la fonction d'une cité ou d'un État est d'instaurer ou de rétablir un ordre d'égalité, de réciprocité, sans que pourtant cet ordre que l'État instaure diminue ma responsabilité, laquelle précisément est requise pour la mise en place des institutions justes, mais encore pour veiller à ce qu'elles remplissent leur fonction : « Comme citoyens nous sommes réciproques », réciprocité dans la cité qui n'abolit pas l'asymétrie de ma responsabilité :

> Il faut organiser cette multiplicité d'hommes, calculer, organiser. Je peux céder ma responsabilité dans une société organisée en État, en justice. Mais là encore, ce qui fonde cette exigence de justice, ce qui m'oblige à chercher justice, c'est le fait que je suis responsable de l'autre homme. J'ai appelé cette unicité du moi dans la responsabilité, son élection... (*EP* 116).

La politique, en tant que mise en œuvre concrète d'un projet de société, n'occupe pas, il est vrai, la première place dans la pensée de Lévinas. Elle lui apparaît pourtant comme une nécessité pour la sauvegarde de la fraternité et des droits de chacun. Lévinas se livre rarement à des propos intempestifs, dont s'illustrent régulièrement les intellectuels, sur les situations concrètes, comme la guerre d'Algérie ou du Viêt-Nam. Il ne s'est pas attardé sur Mai 68, sinon pour avouer, plus tard, que « Mai 68 fut pour moi une période triste », et pour ajouter une précision qui indique le critère selon lequel il apprécie les événements. La politique ne saurait se soustraire à l'éthique. Mai 68, où semblait triompher le principe du plaisir, n'a pas transgressé cette limite que les politiques franchissent si souvent, le respect d'autrui :

---

22. Respectivement *TI* 189 et *AE* 200.

23. *TI* 189 ; voir là-dessus C. CHALIER, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 115 et tout le chapitre consacré à la cité humaine (p. 107 s.).

> J'avais l'impression que toutes les valeurs étaient contestées comme bourgeoises. C'était assez impressionnant. Sauf une : autrui. Malgré toute la libération du Moi spontané, malgré toutes les licences du langage, le mépris de l'autre comme autre restait imprononçable[24].

Pour instaurer un véritable ordre de fraternité, d'où elle tire pourtant sa légitimité, la politique est cependant insuffisante. La paix qu'elle peut réaliser reste abstraite, indifférente aux personnes, et par les moyens qu'elle utilise, trop souvent méprisante pour ses droits. Si l'on retient pour définir « le » politique, selon les termes de Ricœur[25], d'un côté le privilège que s'octroie l'État de la violence légitime, et de l'autre le souci, qui est sa raison d'être, de créer les conditions rationnelles du vivre-ensemble par l'aménagement d'un espace de délibération non violent, on peut dire que Lévinas est surtout sensible au premier aspect : la violence. Tout en reconnaissant la nécessité de l'État, des institutions, des lois « qui sont la source de l'universalité », il reste cependant sur ses réserves. Sa méfiance vient du fait que la politique a partie liée avec la violence, la guerre, et qu'elle est finalement exposée à devenir tyrannie, alors même qu'elle se camoufle sous une forme légale et évite la dérive vers le totalitarisme : « La politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace » (*TI* 276).

2. *Vigilance éthique au nom de l'autre homme*

C'est face à cette menace que l'instance éthique se justifie. Si la politique est nécessaire, c'est parce que la violence et même la « guerre » ne sont qu'une trop évidente réalité. Mais précisément, face à la violence, « le fait le plus patent, comme la patence même — ou la vérité — du réel » (*TI* IX), la politique peut se pervertir. La violence dont elle use pour réduire la violence risque de dégrader celui qui s'en sert, sauf s'il accepte que la politique elle-même soit soumise à l'éthique. « Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient » (*ibid.*). À cet égard, il faut bien constater que « la politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté » (*ibid.*). La morale est

---

24. *Entretien*, dans *L'Arche* novembre 1981, repris dans S. MALKA, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1984, p. 42.
25. P. RICŒUR, *Du texte à l'action.* Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1986, p. 398 s.

une naïveté dont la politique se moque comme d'une guigne. Parce qu'elle n'est que trop portée à se moquer de la morale, la politique requiert une vigilance redoublée de la part de chacun.

Face à la politique, dont le seul critère est l'efficacité, Lévinas revendique pour l'éthique une sorte « d'extra-territorialité », comparable au statut des prophètes devant les pouvoirs politiques de l'Ancien Testament, avec la liberté de porter sur la politique un jugement éthique. Le critère qui juge toute politique, c'est toujours le visage de l'autre, qu'elle est toujours tentée d'oublier derrière les lois abstraites :

> Vigilance tout autre que l'intelligence politique, lucidité qui ne se borne pas à s'incliner devant le formalisme de l'universalité, mais qui soutient la justice elle-même dans ses limitations. La possibilité de garantir cette extra-territorialité et cette indépendance définit l'État libéral et décrit la modalité selon laquelle est, de soi, possible la conjonction de la politique et de l'éthique[26].

Sans la justice, et l'État qui la met en œuvre, les hommes s'entre-dévoreraient. Lévinas évoque « l'animalité des hordes humaines » (*ADV* 85), qui ne connaissent que la loi de la guerre. La justice, avec ses juges et ses tribunaux, est donc indispensable, pour éviter que ne s'installe l'injustice à l'égard du tiers. Il appartient à l'État de veiller à sa sauvegarde. Mais la justice n'est pas une fin en soi, dans la mesure où elle devrait viser l'autre dans sa singularité irremplaçable, en quoi elle reste en deçà de l'exigence éthique.

La justice, mise en œuvre par la politique, doit être dépassée par l'amour. Aussi, « l'amour doit toujours surveiller la justice » (*EN* 125). La politique, tout comme le moi, a « à répondre de son droit d'être, non pas par référence à l'abstraction de quelque loi anonyme, de quelque entité juridique, mais dans la crainte pour autrui... Ma 'place au soleil' n'a-t-elle pas été usurpée[27]? » Si chaque moi doit déjà se poser une telle question, à plus forte raison l'État, qui n'existe que par la violence, et qui perd toute légitimité dès lors qu'il n'est plus au service de la fraternité. L'histoire occidentale est à cet égard une formidable injustice, puisque l'État y interdit la violence alors qu'il n'a cessé de la pratiquer en ignorant ses victimes :

> Écrites par les vainqueurs, méditées sur les victoires, notre histoire occidentale et notre philosophie de l'histoire annoncent la réalisation d'un idéal humaniste tout en ignorant les vaincus, les victimes et les

---

26. *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 185.
27. *Philosophie et transcendance*, cité n. 14, p. 42.

persécutés, comme s'ils n'avaient aucune signification. Elles dénoncent la violence par laquelle notre histoire s'est cependant accomplie sans être gênée par cette contradiction. Humanisme des superbes ! La dénonciation de la violence risque de se tourner en insurrection d'une violence et d'une superbe, d'une aliénation, d'un stalinisme. La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant la mauvaise conscience[28].

Quelle que soit la situation politique, le silence serait complice. Tout ce qui concerne le tiers « me regarde ». Aussi est-il « impossible de se taire » et y a-t-il « obligation de parler » et même « obligation de crier » dès lors que la politique oublie l'autre. Or cet oubli, qui est « l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la hiérarchie », élément qui « apparaît même lorsque l'État fonctionne parfaitement », est inacceptable, et met en cause la légitimité même de l'État. L'ordre humain, dont l'État se porte garant, est un « ordre toujours à refaire pour répondre à l'extraordinaire du pour-l'autre »[29].

3. *Priorités et hiérarchie dans les obligations concrètes*

Il ne saurait être question d'analyser dans le détail le cercle des relations dans lequel le « pour autrui » engage chacun. La politique risque de devenir le domaine de l'indifférence, en raison même de l'éloignement maximum de l'autre. Je n'y reviendrai pas, sauf pour préciser une fois encore que, quel que soit l'autre, « je suis dans une relation de diaconie », où personne ne peut se substituer à moi. Où commence cette diaconie ? Et jusqu'où doit-elle s'étendre ? Nous l'avons vu : elle a son commencement dans la proximité de l'autre, et elle ne prend jamais fin. La responsabilité pour autrui fait irruption avec les situations banales de la vie quotidienne, dans l'amour, dans la filialité, dans la fraternité finalement envers tout être, même le plus lointain et même le criminel.

Chacune de ces modalités de la relation met déjà en face de l'étranger, car même dans l'amour, même dans le rapport père-fils, la distance, l'absence entre dans la structure de la relation et requiert ma responsabilité. Il y a chez Lévinas un a priori, à savoir que la fraternité entre tous les êtres est possible. Mais la vraie fraternité n'est ni sentimentale, ni biologique. Elle est éthique :

---

28. E. LÉVINAS, *Jacob Gordin*, dans *Les Nouveaux Cahiers* 31 (1972/1973) 22.
29. E. LÉVINAS, *À l'heure des nations*, Paris, Éd. de Minuit, 1988, p. 207.

> La vraie fraternité, c'est la fraternité par le fait que l'autre me concerne, c'est en tant qu'il est étranger qu'il est mon frère... (*EP* 109).
>
> Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger, que « je n'ai ni conçu ni enfanté », je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson » (*Nb 11*, 12). Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non-habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatridie ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe (*AE* 115 s.).

La responsabilité ne peut donc jamais être suspendue, ni limitée. Elle s'étend à tout être, sans exception, jusqu'à l'accueil de celui qui nous est hostile. Elle doit s'étendre même aux nations qui nous sont hostiles, même à l'Égypte, « malgré l'esclavage où elle avait réduit les enfants d'Israël », même à Rome, « destructrice d'Israël, incendiaire du Temple, Rome la scélérate. Puissante et injuste, elle revendique cependant la fraternité d'Israël ». Même les visages de brutes, comme les SS, ou Barbie, gardent un « visage », au sens où l'entend Lévinas[30], et ont des droits. Telle est le message de la Bible : un message d'universelle fraternité, sans frontières, un message de tolérance et d'accueil, un message de pardon, car le Messie n'exclut personne de son royaume. Ce pardon suppose une force surhumaine :

> Abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un 'sol ancestral' si jalousement — si méchamment aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste. Et malgré l'esclavage imposé à ces hommes étrangers, est-ce encore un hommage au Très-Haut d'Israël et droit à une part dans le monde messianique ?... Pas de paix sans pardon surhumain[31] !

On dira : Mais c'est au-dessus de mes forces. Je ne peux pas tout faire. Lévinas le sait également, et c'est pourquoi, il précise que « ma responsabilité pour tous peut et doit se manifester aussi en se limitant ». J'ai toujours affaire à une multiplicité de relations, ce qui oblige à des choix. « Ce qui limite non ma responsabilité, mais mon action, en modifiant les modalités de mes obligations. » (*EP* 100). C'est la problématique de la justice qui intervient ici, et la justice

---

30. *EN* 262 ; « Desanti demandait à un jeune Japonais qui commentait mes travaux au cours d'une soutenance de thèse si un SS a ce que j'entends par un visage. Question troublante, qui appelle à mon sens une réponse affirmative. Réponse affirmative chaque fois douloureuse. »

31. E. LÉVINAS, *À l'heure des nations*, cité n. 29, 1988, p. 114 s.

peut m'imposer de commencer d'abord par me soucier de moi-même :

> Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi. Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie (*AE* 165).

En conclusion, « le mal est possible, mais la sainteté aussi ». En quoi consiste cette sainteté ? Dans la pratique du bien. « Le bien, c'est ce surplus d'importance d'autrui sur moi », un surplus qui ne disparaît jamais alors même que, dans l'ordre de mes obligations, je n'ai pas toujours la possibilité d'honorer autrui par une réponse concrète à sa sollicitation. Le chemin de la sainteté ne peut jamais être abandonné, et il l'est chaque fois qu'au moment où l'autre me dérange, je me dérobe :

> Il y a de la sainteté, certes, à se préoccuper de quelqu'un d'autre avant de s'occuper de soi, de veiller à quelqu'un d'autre, de répondre de quelqu'un d'autre avant de répondre de soi. L'humain, c'est cette possibilité de sainteté... (*EP* 102).

(à suivre)

F-75008 Paris
10, rue François I^er^

Marcel NEUSCH
Institut catholique de Paris