

CAHIERS DE PHILOSOPHIE  
DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN

# Levinas : au-delà du visible

Études sur les inédits de Levinas,  
des *Carnets de captivité*  
à *Totalité et Infini*

---

n° 49

Presses  
universitaires  
de Caen

© Presses universitaires de Caen

© Presses universitaires de Caen

Couverture : maquette de Cédric LACHEREZ.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction,  
sous quelque forme que ce soit, réservés pour tous pays.

ISSN : 1282-6545

ISBN : 978-2-84133-410-0

© 2012. Presses universitaires de Caen  
14032 Caen Cedex – France

CAHIERS DE PHILOSOPHIE  
DE L'UNIVERSITÉ DE CAEN

# Levinas : au-delà du visible

## Études sur les inédits de Levinas des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*

*Sous la direction*  
d'Emmanuel HOUSSET et de Rodolphe CALIN

---

n° 49



2012

ÉQUIPE « IDENTITÉ ET SUBJECTIVITÉ »  
UNIVERSITÉ DE CAEN BASSE-NORMANDIE

## Comité scientifique

Rodolphe CALIN, Université de Montpellier III  
Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, Université de Rennes I  
Jean-Baptiste GOURINAT, CNRS  
Antoine GRANDJEAN, Université de Nantes  
Philippe GROSOS, Université de Poitiers  
Mai LEQUAN, Université de Lyon III  
Cyrille MICHON, Université de Nantes  
Thomas PIEL, CPGE Lycées Henri IV et Louis-le-Grand  
Kristell TRÉGO, Université de Clermont-Ferrand

## Directeur de rédaction

Emmanuel HOUSSET

## Secrétariat de rédaction

Céline JOUIN

## Comité de rédaction

Vincent CARRAUD  
Laurent CLAUZADE  
Anne DEVARIEUX  
Aldo HAESLER  
Jérôme LAURENT  
Gilles OLIVO  
Maud POURADIER

# Sommaire

---

Emmanuel HOUSSET et Rodolphe CALIN	
<i>Présentation</i> .....	7
Jean-Luc MARION	
<i>Préface – Les inédits de Levinas : la genèse d’une pensée</i> .....	9
Michael LEVINAS	
<i>Introduction – La transmission posthume. L’écriture désespérée,     l’écriture inspirée : les Carnets de captivité et autres inédits</i> . . .	13
<b>Le dossier de la soutenance de thèse d’Emmanuel Levinas</b>	
<i>Présentation</i> .....	23
<i>Notes d’Emmanuel Levinas</i> .....	24
<i>Annexe 1: Résumés de thèse par Emmanuel Levinas</i> .....	54
<i>Annexe 2: Rapport de Gabriel Marcel</i> .....	57
<i>Annexe 3: Compte rendu de Jacques Taminiaux sur Totalité et     Infini</i> .....	65
Jacques TAMINIAUX	
<i>La genèse de la publication de Totalité et Infini</i> .....	69
<b>L’essence du langage</b>	
Danielle COHEN-LEVINAS	
<i>La phénoménologie et son double. Le son parle, la parole sonne</i> . . .	85
Dan ARBIB	
<i>De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage</i> .....	101
Rodolphe CALIN	
<i>La métaphore absolue. Un faux départ vers l’autrement qu’être</i> . . .	125

Marc FAESSLER	
<i>Métaphore et hauteur</i> .....	143
Francis GUIBAL	
<i>En chemin vers le sens du langage</i> .....	161
<b>Captivité et transcendance</b>	
François-David SEBBAH	
<i>La débâcle ou le réel sous réduction. La « scène d'Alençon »</i> .....	181
Zinaïda SOKULER	
<i>La possession, la chose et le sujet : la théorie du besoin dans les Carnets de captivité</i> .....	197
Bernhard CASPER	
<i>« Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les Carnets de captivité et autres inédits</i> ..	215
Emmanuel HOUSSET	
<i>Le monde cassé et le moi comme exil</i> .....	229
<b>Désir et amour</b>	
Carla CANULLO	
<i>Penser à l'envers : la genèse du renversement de la philosophie chez Emmanuel Levinas</i> .....	255
Corine PELLUCHON	
<i>Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice</i>	283
Henrik VASE FRANDBSEN	
<i>L'enseignement et le soi</i> .....	303
Gérard BENSUSSAN	
<i>De la « signification corporelle du temps »</i> .....	315
Résumés .....	325
Notes sur les auteurs .....	335



# Présentation

---

C E VOLUME DES *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, qui contient le dossier de la soutenance de thèse d'Emmanuel Levinas ainsi que des études sur les deux volumes d'inédits, tient à marquer l'importance historique du lancement des *Œuvres complètes*<sup>1</sup> non seulement pour la diffusion et l'étude de la pensée d'Emmanuel Levinas dans le monde, mais également pour cet avenir qu'est la phénoménologie. Ce projet n'aurait pas pu avoir lieu sans la volonté inébranlable de Michael Levinas de confier à l'IMEC les archives de son père et sans l'efficacité d'Olivier Corpet, directeur de l'IMEC, qui a su mettre en œuvre tous les moyens nécessaires dans ce lieu privilégié qu'est l'Abbaye d'Ardennes, qui est désormais un centre de recherche reconnu internationalement. C'est ainsi grâce à eux que le comité scientifique pour l'édition des *Œuvres complètes* dirigé par Jean-Luc Marion ainsi que les chercheurs de l'équipe *Identité et Subjectivité* dirigée par Vincent Carraud à l'Université de Caen Basse-Normandie purent lancer le projet normand des études sur la philosophie d'Emmanuel Levinas par un grand colloque qui s'est tenu à Caen du 13 au 15 janvier 2011 et qui fut co-organisé par l'équipe *Identité et Subjectivité* et l'IMEC.

Avec cet ouvrage, la facticité prend le visage de la nécessité, car il ne s'agit pas simplement d'étudier des textes encore inédits de Levinas, mais d'aller au cœur de sa pensée en s'attachant à des textes de rupture issus de l'expérience tragique de la captivité. En effet, au début de la Seconde Guerre mondiale, Emmanuel Levinas était déjà un philosophe formé à l'école de Husserl et de Heidegger et à l'écoute de la philosophie française de son temps, mais qui en outre avait déjà ouvert son propre chemin. Or l'expérience de la captivité eut véritablement un effet tranchant conduisant

---

1. Il faut signaler la première étude sur les inédits de Levinas : *Levinas et l'expérience de la captivité* (Actes du colloque tenu au Collège des Bernardins, 4 octobre 2010), D. Cohen-Levinas (dir.), Paris, Lethielleux, 2011.

Levinas à radicaliser encore sa propre pensée, et tous les textes qui vont des *Carnets de captivité* à *Totalité et Infini*, et même au-delà avec l'étude sur la métaphore, mettent en lumière la genèse tourmentée d'une philosophie du langage, de la transcendance et de l'amour. À partir de la conceptualité qui se trouve déployée dans ces textes de percée, parler d'un tournant éthique de la phénoménologie dédaignerait sans doute la proie pour l'ombre, car il s'agit de ne pas être « dupe de la morale », selon l'expression de *Totalité et Infini*, en oubliant qu'il s'agit d'aller au-delà du visible. Dans le temps de la patience, Emmanuel Levinas met en œuvre une autre réduction que celle de Husserl et que celle de Heidegger, qui, elle, donne accès à une expérience oubliée, source de toute vie, et dans laquelle la passivité est également une activité dans la trans-ascendance. Le sens levinassien de la réduction donne à voir que la parole, la métaphore, l'existence dans un monde cassé, le besoin, le désir, le corps, l'enseignement et l'amour, sont, comme mouvements de transcendance, des verbes et non des substantifs. Réactivant ainsi le projet de Hegel, Husserl et Heidegger, tout en étant attentif aux analyses de Bergson, de Jean Wahl et de Jankélévitch, Levinas donne à comprendre une temporalisation originare irréductible depuis les situations concrètes de l'existence.

Emmanuel HOUSSET et Rodolphe CALIN

© Presses universitaires de Strasbourg

# Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice

Le monde s'offrant à la vision est nourriture. Ce n'est pas l'absorption qui en est l'essentiel, mais la jouissance. État de gratuité totale, la jouissance, contrairement à l'utilisation des outils, ne renvoie à rien d'autre, n'est pas « en vue de » quelque chose. Jouir, c'est respirer, boire, manger, aller au musée, lire, se promener etc. Les nourritures auxquelles la jouissance se réfère n'ont d'autre finalité que cette jouissance même. Elles représentent un plan d'être distinct et de l'instinct et de la raison – où la conscience est simplement la gratuité de cette jouissance, sa clarté, sa vision<sup>1</sup>.

La raison se situe pour nous dans une relation qui n'est pas pouvoir. Elle suppose le monde intersubjectif de l'enseignement où une voix « venant de l'autre rive » nous annonce l'« envers » des choses, essentiellement refusé à la vision<sup>2</sup>.

Levinas

## Goûter à la vie et apprendre

Les deux conférences de février 1950 qui servent de référence à cette étude, « Les Nourritures » et « Les Enseignements », reprennent un thème déjà abordé par Levinas dans *De l'existence à l'existant*<sup>3</sup> et dans *Le Temps et*

- 
1. E. Levinas, « Les Nourritures », in *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (= Œuvres 2), R. Calin et C. Chaliier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2011, p. 156.
  2. *Ibid.*, p. 164.
  3. *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 2004, p. 65-68. Voir notamment p. 67 : « Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas *pour* vivre. Tout cela est vivre. Vivre est une sincérité ».

*l'Autre*<sup>4</sup>. On retrouvera également ce thème des nourritures dans *Totalité et Infini*. Dans la section intitulée « Intériorité et économie », le philosophe explique que le besoin n'est pas simplement manqué et que nous jouissons de ce dont nous vivons :

[...] *vivre de quelque chose* ne revient pas à puiser de l'énergie vitale quelque part. La vie ne consiste pas à rechercher et à consommer les carburants fournis par la respiration et la nourriture [...]. Ce dont nous vivons ne nous asservit pas, nous en jouissons. [...] Le paradoxe du « vivre de quelque chose » [...] est précisément dans une complaisance à l'égard de ce dont la vie dépend. [...] La vie qui est la vie *de* quelque chose est bonheur<sup>5</sup>.

Ces deux conférences, tout en étant en harmonie avec les autres textes où Levinas souligne la corporéité du sujet, témoignent d'une philosophie du sensible qui est originale et se distingue de la phénoménologie de la passivité dont *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est sans doute l'aboutissement. De même, la manière dont l'auteur de ces textes pense le passage du monde des nourritures et de la jouissance à la justice a des implications sur le plan politique qu'il importe de dégager.

Dans ces communications d'abord présentées au Collège philosophique, Levinas ne se borne pas à affirmer que le besoin de nourriture n'a pas pour but l'existence, ni la seule conservation de la vie. Il insiste aussi sur la dimension de plaisir liée à la nourriture. Peu de philosophes ont mesuré l'importance de la faim<sup>6</sup>, comme Levinas le remarque à propos de Heidegger : « *Le Dasein* n'a jamais faim »<sup>7</sup>. En outre, ceux qui font d'elle le point de départ de leur anthropologie politique, comme Locke<sup>8</sup>, ou qui rappellent, comme Descartes, qu'elle m'enseigne que je suis intimement lié à mon corps et « ne compose qu'un seul tout avec lui »<sup>9</sup>, insistent davantage

4. *Le Temps et l'Autre* [1948], Paris, PUF (Quadrige), 1994, p. 45 : « Ce qui semble avoir échappé à Heidegger [...], c'est qu'avant d'être un système d'outils, le monde est un ensemble de nourritures ».

5. *Totalité et Infini* [1961], Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 1994, p. 117-118.

6. Elle est, au contraire, un thème fondamental pour Levinas. Voir E. Levinas, *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (= *Ceuvres* 1), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2009, notamment p. 118-121 sur le « primat du manger » et p. 193 : « Au commencement il y avait la faim ». Voir aussi *Difficile liberté* [1963], Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 2007, notamment p. 10-11.

7. « Les Nourritures », p. 162 et *Totalité et Infini*, p. 142.

8. J. Locke, *Second Traité du gouvernement civil* [1690], trad. fr. D. Mazel, Paris, Flammarion, 1992. Voir le chapitre V.

9. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI [1647], in *Ceuvres philosophiques*, II, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1967, p. 485-486 et surtout p. 492 : « Il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou boire, quand j'ai les

sur la douleur engendrée par le besoin de nourriture que sur la jouissance. Or, dans ces conférences, la sensibilité n'apparaît pas comme passivité, mais comme contentement ou suffisance.

Le besoin n'est pas pensé à la lumière de l'instinct, ni de la peur de manquer. Certes, l'inquiétude qui se manifeste dès la jouissance et « se rattrape [...] par le travail »<sup>10</sup> témoigne du fait que la vie est « suffisance dans la non-suffisance »<sup>11</sup>. Toutefois, vivre, c'est d'abord goûter à la vie. « Le besoin s'aime »<sup>12</sup>. La vie est aimée, et « l'amour de la vie ne ressemble pas au *souci* d'être »<sup>13</sup>, ni au projet, mais elle est *bonheur* d'être. La jouissance de la vie signifie qu'elle est à elle-même sa propre fin. C'est « quand il faut manger, boire et se chauffer pour ne pas mourir, quand la nourriture devient carburant, comme dans certains travaux durs » que « le monde aussi semble à sa fin, renversé, absurde »<sup>14</sup>. La misère et les privations obscurcissent le monde : l'homme n'est pas chez lui, mais il se sent jeté et abandonné, livré à un monde étranger et hostile. On peut alors parler de *Geworfenheit*<sup>15</sup> ou même, comme chez Marx, d'aliénation. En imposant le besoin par-delà la jouissance, le « travail maudit »<sup>16</sup> du prolétaire prive ce dernier de cet « égoïsme innocent »<sup>17</sup> qu'est le bonheur ou la vie dans le monde des nourritures. Il ne se restaure et ne se repose que pour pouvoir utiliser sa force de travail. Il ne goûte pas à la vie, même dans ses loisirs, et ne sort pas de cette condition qui souligne le lien entre l'identification du monde des nourritures à un monde d'ustensiles ou d'outils et des aliments à des carburants, d'une part, et l'exploitation de l'homme par l'homme, d'autre part<sup>18</sup>.

Le corps étant le point de départ de toute expérience, la sensibilité est retour à soi, immanence, et non transcendance. Parler du monde comme d'un monde de nourritures, c'est mettre au jour la corporéité du sujet et distinguer la sensation de la représentation, la vie et la connaissance. Il est donc nécessaire de suivre les pistes de réflexion qui sont ébauchées dans

---

sentiments de la faim ou de la soif, etc. [...] La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote dans son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui ».

10. *Totalité et Infini*, p. 149.

11. *Ibid.*, p. 152.

12. *Ibid.*, p. 156.

13. *Ibid.*, p. 154. Nous soulignons.

14. *De l'existence à l'existant*, p. 68.

15. *Totalité et Infini*, p. 156.

16. *Ibid.*

17. « Les Nourritures », p. 164.

18. *Carnets de captivité*, p. 107-108.

« Les Nourritures » et « Les Enseignements ». Le fait de nommer le monde sensible comme nourriture(s) n'est-il pas révélateur d'une conception particulièrement originale de la vie, du rapport entre les hommes, et donc de l'éthique et de la politique, laquelle ne concerne pas seulement le rapport entre libertés, mais aussi la manière dont les hommes s'approprient les éléments et se partagent les ressources ?

La manière dont ces deux conférences, qui portent respectivement sur le plan de la jouissance et sur celui de la responsabilité, se répondent éclaire le rapport qu'il peut y avoir entre une conception du sujet et l'organisation sociale et politique, entre l'ontologie et la politique. En effet, le corps est, dans tous les ouvrages de Levinas, le lieu de la responsabilité, comme cela apparaît clairement dans les chapitres où il est question de la paternité et de la maternité, où le fait de porter l'autre en moi est le paradigme de l'élection, qui est aussi une inspiration du moi par l'autre. Dans ces textes, le passage du monde des nourritures à la raison est une rupture et il relève de l'enseignement. « Rupture du monde des nourritures – situation où il y a quelqu'un derrière ma liberté, commencement de la communauté »<sup>19</sup>. Comme dans les autres livres de Levinas, c'est l'autre qui met en question le moi et sa bonne conscience d'exister, son droit à la liberté. L'idée selon laquelle l'autre seul justifie ma liberté est affirmée avec autant de force dans ces pages que dans *Totalité et Infini* ou *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>20</sup>. Dans ces communications, présentées plus de dix ans avant la publication de son premier chef-d'œuvre, Levinas ne se focalise pas sur le visage. Il n'est pas non plus question de la vulnérabilité, de celle de l'autre et de la mienne, de nous qui sommes marqués par le « malgré soi »<sup>21</sup>, par le vieillissement, la fatigue, l'altération du corps et la douleur. En revanche, il y a, notamment dans les passages portant sur la politique, des pistes de réflexion originales qu'il importe de suivre.

Levinas suggère à plusieurs reprises<sup>22</sup> que les conflits de la subjectivité ne concernent pas seulement des libertés rivales, comme dans les philosophies du contrat où le problème politique majeur est de concilier les libertés individuelles et de penser les limites au-delà desquelles une action devient illégitime, car préjudiciable aux autres. Le sentiment d'être jeté dans un monde absurde, la *Geworfenheit* à laquelle il substitue le monde des nourritures et de la vie comme bonheur qui correspondent à l'attitude

19. « Les Enseignements », in *Œuvres* 2, p. 192.

20. *Ibid.*, p. 184, 190.

21. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1978], Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 1996, p. 93.

22. « Les Nourritures », p. 156 ; « Les Enseignements », p. 183.

naturelle au sens où l'entend Husserl<sup>23</sup>, ne fait pas non plus obstacle à la subjectivité désireuse de conquérir son authenticité. Mais « l'injustice du moi » réside dans sa liberté elle-même<sup>24</sup>. Il s'agit de savoir comment le moi, comprenant la réalité comme nourriture, peut « apprendre ce que sa condition et sa liberté comportent d'injustifié »<sup>25</sup>.

[...] mon droit même à la liberté – le bon droit de ma liberté – m'apparaît comme contestable, comme si je l'exerçais illégitimement [...], comme si essentiellement le moi était un usurpateur, comme si sa souveraineté était usurpée, comme si l'être dont dispose le sujet libre n'était pas à lui [...], comme si ce monde était toujours aux autres [...], comme si ma liberté était totalement nue<sup>26</sup>.

Ce texte qui anticipe sur le célèbre passage de *De Dieu qui vient à l'idée* où Levinas parle du droit à être, c'est-à-dire de la question de savoir si « ma place au soleil, mon chez moi ne sont pas usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé »<sup>27</sup>, pose la question de la justice. Au lieu de la considérer comme allant de soi, comme un droit qui me revient de toute façon ou de la borner à des procédures garantissant l'égalité entre les sujets, la rationalité et la transparence des décisions, la justice soulève la question du droit de mon droit. En insistant sur le monde des nourritures comme monde sensible et en pensant la corporéité du sujet, Levinas est conscient de rompre avec l'ontologie de Heidegger<sup>28</sup>. En écrivant que les philosophies modernes et contemporaines ne remettent « jamais en question la liberté elle-même comme justifiée »<sup>29</sup>, il semble également conscient de modifier les fondements de la philosophie politique de Hobbes à Rawls. Ce n'est pas uniquement la fondation du droit naturel moderne – et donc des droits de l'homme – sur l'agent moral individuel et le sujet de liberté qui est mise en question dans ces textes. L'idée que la justice, qui a un rapport avec la manière dont on consomme et partage les ressources, s'exerce dans un cadre qui n'est pas structuré par le schéma de la réciprocité et de l'avantage mutuel apparaît également ici. Il importe donc d'examiner cette articulation du monde des nourritures à la collectivité qui est une des originalités de ces conférences et éclaire le vœu de Levinas d'« élever

23. « Les Nourritures », p. 170.

24. *Ibid.*, p. 171.

25. *Ibid.*

26. « Les Enseignements », p. 184.

27. *De Dieu qui vient à l'idée* [1982], Paris, Vrin, 2002, p. 262.

28. R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF (Epiméthée), 2005.

29. « Les Enseignements », p. 183.

[...] la fraternité à la socialité»<sup>30</sup> et de trouver « une universalité » pouvant « contre le droit politique de l'État promouvoir la justice qui reconnaît la personne unique »<sup>31</sup>.

## La corporéité du sujet et la philosophie du sensible

La sensibilité se réfère à la situation où le sujet se tient déjà pour percevoir le monde et, dans ces conférences comme dans *Totalité et Infini*, Levinas associe cette description du plan de la jouissance à l'analyse de la position du corps, c'est-à-dire aussi de sa localisation et de sa pesanteur. Le moi se pose sur une terre dont il éprouve le contact et la résistance. Elle n'a rien d'un objet, mais est « ce à partir de quoi mes expériences sont accueillies »<sup>32</sup>. Le moi est localisé, il est *ici*<sup>33</sup>, ce qui signifie qu'avant toute réflexion ou projection, je me saisis par le fait de me tenir. Cette référence de soi à soi que décrit le fait de se tenir est le point de départ, le point zéro de toute expérience. Il ne s'agit pas d'une relation avec l'être, comme chez Heidegger, mais d'un « frisson égoïste », de la jouissance. Avant d'être un monde de significations, déterminées par les pratiques, par la culture et par les projets, le monde et l'ensemble de ces significations sont nourritures<sup>34</sup>. Ainsi, la sensibilité ne constitue pas le monde, mais elle s'en contente. Elle est ce contentement, ce qui veut dire qu'elle n'a rien à voir avec l'ordre de la connaissance, comme l'avait vu Descartes dont Levinas célèbre<sup>35</sup> la philosophie du sensible, où les données des sens ne sont pas des idées confuses, mais relèvent de l'utile. La sensation n'est pas en vue de quelque chose, mais je baigne dans le monde et m'en nourris, il est aliment et mon corps accomplit ce revirement du constitué en condition<sup>36</sup>.

Ce fait de baigner dans un milieu où les choses, dans la jouissance, se dessinent, est ce que Levinas, dans *Totalité et Infini*, appellera l'élémental, ce « non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé »<sup>37</sup>, comme la mer, la terre, la ville, la lumière. Il est à la fois l'élément où je baigne et qui me suffit et ce qui vient de nulle part et que je tente de surmonter ou de domestiquer en construisant une maison, pour

30. « Les Enseignements », p. 198.

31. *Ibid.*, p. 183.

32. « Les Nourritures », p. 163. Voir aussi *Totalité et Infini*, p. 145-146.

33. « Les Nourritures », p. 163-164.

34. *Ibid.*, p. 168.

35. *Totalité et Infini*, p. 136, 143.

36. *Ibid.*, p. 136.

37. *Ibid.*, p. 138.



organiser ma perception à partir de mon chez-moi, et en travaillant, afin d'en maîtriser l'étrangeté et de posséder ce dont j'ai besoin pour vivre. La structure du monde se présentant dans la lumière, qui est le milieu ou l'élément auquel Levinas se réfère plus particulièrement dans « Les Nourritures » pour décrire la jouissance, est la nature offerte au travail de l'homme<sup>38</sup>. Cependant, cette nature n'est pas plus une simple ressource que les aliments que je mange, l'air que je respire, l'eau que je bois et l'abri que je construis ne sont des carburants ou des moyens dont je me servais pour puiser de l'énergie vitale ou forger des outils. La nature est plutôt la source des ressources. De même, les nourritures sont l'autre de la vie et je dépends d'elles, mais Levinas nous invite à voir le monde des nourritures et l'environnement autrement que s'il s'agissait d'objets de la connaissance ou de matières premières à exploiter. Ni la science ni la technique ne décrivent notre rapport premier aux choses qui est sensible. C'est avec le travail que l'on est dans le pouvoir. Le travail est appropriation de la terre cultivée, exploitation des matières premières, conception et projection. Celle-ci n'est cependant « pas la projection de l'existence vers un avenir, absolument avenir; c'est une projection vers l'avenir de l'objet déjà présent dans la matière première »<sup>39</sup>. Vivre, se tenir, sentir, ce n'est pas la même chose que travailler. Autrement dit, Levinas insiste sur le fait que, pour décrire l'attitude naturelle et la vie, il ne faut pas le faire en utilisant des catégories relevant du pouvoir, qu'il s'agisse du travail ou de la représentation.

La jouissance n'est ni passivité, ni pure indépendance, ni pouvoir, mais elle « nous conduit aux enseignements », parce que, dans sa misère, dans le fait que les nourritures « ne s'offrent pas toutes prêtes à la consommation », mais qu'il faut les prendre et travailler, « le monde me dépasse »<sup>40</sup>. Je dois aussi, pour m'accomplir comme sujet, habiter quelque part, domestiquer ce que les éléments peuvent avoir d'anonyme, voire échapper à l'*il y a*. Pourtant, chez Levinas, ce n'est pas la nécessité qui opère le passage du monde des nourritures à celui de l'enseignement. C'est une des raisons pour lesquelles le monde des nourritures et la séparation entre les êtres qui est le fait de la jouissance, où l'on vit en soi, où « la solitude est [...] absolument sourde aux autres, comme "ventre affamé qui n'a pas d'oreilles" »<sup>41</sup>, ne sont pas analogues à l'état de nature chez les philosophes du contrat.

38. « Les Nourritures », p. 167.

39. *Ibid.*, p. 168.

40. *Ibid.*, p. 167.

41. *Ibid.*, p. 163. Voir aussi *Totalité et Infini*, p. 142, où Levinas reprend cette expression en la modifiant légèrement : « sans oreilles comme ventre affamé ».

L'innocence du vouloir vivre et sa sincérité<sup>42</sup> sont affirmées avec force par Levinas, et cet aspect de sa pensée est si souvent négligé, notamment par ceux qui interprètent la responsabilité pour l'autre et la substitution de manière moralisatrice et psychologique, qu'il mérite d'être souligné. Toutefois, ce qui retient surtout l'attention dans ces textes concerne le passage du monde des nourritures à la politique, du plan de la jouissance à celui de la responsabilité et de la justice. Ce passage ne peut pas du tout être pensé comme le font les contractualistes. Ces derniers fondent leur pensée politique sur une anthropologie, c'est-à-dire sur une certaine conception de l'homme et de ses passions, parmi lesquelles la conservation de soi joue un rôle essentiel ainsi que le rapport au monde des nourritures et par là aux autres. Chez ces philosophes, le rapport aux autres limite le droit de chacun à toute chose. L'état de nature est ainsi toujours suivi à un certain moment par un état de guerre qui décide les individus à passer un contrat afin de définir les conditions de leur coexistence pacifique et la légitimité de l'État qui doit concilier la liberté et la sécurité. Pour Rousseau, par exemple, les individus, réunis par le hasard des circonstances et la géographie, voient qu'ils doivent s'associer pour survivre et changer « leur manière d'être », abandonnant leur liberté sauvage pour une liberté passant par le respect des lois<sup>43</sup>. Au contraire, pour Levinas, ce qui brise la solitude de l'homme, seul dans sa jouissance, n'est pas la peur de l'autre (Hobbes) ni le sentiment qu'il faille s'associer pour survivre (Rousseau), mais la peur pour l'autre et cette peur n'est pas une passion, mais elle relève de l'enseignement. Même chez Locke, où l'individu est toujours lié aux autres, le passage à l'état civil est un contrat : c'est parce que les conflits entre les hommes ne peuvent être réglés par les individus eux-mêmes, mais par des juges, que l'on sort de l'état de nature et que l'on confie à l'État un mandat<sup>44</sup>. Or, l'originalité de Levinas est qu'il ne pense pas la socialité en termes de contrat.

Pour Levinas, la socialité n'est pas le fruit d'une décision entre personnes autonomes et égales débattant des conditions d'un engagement réciproque. Le rapport à l'autre est plus originel que les obligations réciproques. Il me fait voir que je ne suis pas premier, comme dans l'individualisme qui sert de fondement à la pensée politique moderne. C'est la relation qui est première, comme Levinas l'écrira dans *Totalité et Infini*. En outre, la justice

---

42. *De l'existence à l'existant*, p. 67. Dans « Les Nourritures », Levinas parle de « gratuité de cette jouissance » (p. 156) et de « l'achèvement de l'horizon », du fait que la jouissance se suffit (p. 158) et de « la simplicité univoque à laquelle naïvement on goûte » (p. 160). Ces expressions expriment ce que, dans *De l'existence à l'existant*, il appelle « la sincérité du vivre ».

43. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social* [1762], Livre I, chap. VI, Paris, Flammarion, 1983, p. 50-52.

44. J. Locke, *Second Traité du gouvernement civil*, chap. VII, p. 207 sq.

n'est pas réalisée à partir d'un accord entre les libertés et l'égalité qu'elle suppose, notamment au niveau des droits, se fonde premièrement sur une asymétrie, sur la mise en question de ma liberté et de mon bon droit *par* l'autre. Cette asymétrie et cette mise en question de ma liberté par l'autre sont pour ainsi dire le premier moment de la justice, celui qui précède l'établissement de droits égaux et la comparaison entre les individus que le droit exige. Ainsi, la rupture d'avec le monde des nourritures sera d'emblée le fait de quelqu'un qui est derrière ma liberté<sup>45</sup>, qui la met en question, qui me fait éprouver ma liberté comme nue, comme injustifiée<sup>46</sup>. Cette rupture n'est pas un changement d'état dû à la nécessité ni un changement dans la manière d'être de ma liberté, mais elle est liée à la honte d'être un moi usurpateur. Ma justification ne peut venir que de l'autre et même de l'autre en tant qu'existant, en tant que « vivant de » : « Ce n'est pas la liberté de l'autre qui me défie – mais son existence »<sup>47</sup>.

## La sortie du monde des nourritures

Le passage de la jouissance à la justice, du monde des nourritures à la collectivité et même à une manière d'être ensemble qui rend justice à ce qui, dans les rapports humains, échappe à la réciprocité, est lié à un rapport asymétrique, qui définit l'éthique comme la dimension de mon rapport à l'autre, mais aussi à moi-même. Il s'agit d'une rupture qui est opérée par un enseignement. Il s'agit d'une transcendance. J'apprends que ma liberté est nue. Je suis enseigné, mais cet enseignement n'est pas un acte de connaissance. Le plan de l'enseignement n'est ni l'action, ni le pouvoir. Il ne s'agit pas non plus de la connaissance ni de la contemplation. J'apprends que je suis élu, que mon ipséité est cette élection, que je suis ce à quoi je réponds et la manière dont j'y réponds.

Comme dans ses autres textes, Levinas dit ici que la notion d'être fondant la transcendance et maintenant le moi dans la transcendance n'est ni le pouvoir, ni la conscience, mais le rapport à l'autre<sup>48</sup>. De même, c'est « dans cette timidité foncière éprouvée en face d'autrui »<sup>49</sup> que ma liberté m'apparaît nue ou que mon droit à la liberté m'apparaît comme contestable. Autrement dit, c'est l'autre qui m'enseigne. En ce sens, ces pages anticipent sur la philosophie levinassienne du visage. Pourtant, dans ces conférences, c'est

45. « Les Enseignements », p. 192.

46. *Ibid.*, p. 184.

47. *Ibid.*, p. 197.

48. *Ibid.*, p. 190.

49. *Ibid.*, p. 184.

autant le rapport à un autre visage que la présence des autres, à chaque fois singuliers, qui met en question mon droit à la liberté. Bien plus, le thème du « moi usurpateur » et la mention de la terre qui serait aux autres<sup>50</sup> suggèrent que la honte que je ressens devant autrui est liée au fait que je volerais son pain ou menacerais ses conditions de vie au sens fort du terme<sup>51</sup>. Ainsi, le contenu de cet enseignement est le même que dans *Le Temps et l'Autre, De l'existence à l'existant, Totalité et Infini* et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, mais les chemins par lesquels je suis enseigné diffèrent légèrement dans ces textes de 1950 : ce n'est pas seulement par la rencontre avec l'autre, ni par la perception de sa vulnérabilité que j'apprends ces enseignements. Je sors du monde des nourritures en m'inquiétant pour l'autre qui pourrait ne pas y avoir accès. Le monde des nourritures décrit un plan distinct de celui de la responsabilité, dont la source est extérieure à moi, puisqu'elle vient de l'autre et que je ne la tire pas de mon fonds, mais « apprends ». Mais cela n'exclut pas que l'éthique s'applique au monde des nourritures.

Comme dans *De l'existence à l'existant* et dans *Le Temps et l'Autre*, l'Eros fournit le paradigme d'une sortie du monde des nourritures<sup>52</sup>. Cependant, à la paternité et à la filialité, s'ajoute la fraternité en un sens qui déborde la famille :

C'est dans mon rapport avec mes frères – et tous les hommes sont frères [avait écrit Levinas avant de barrer ces mots] – lorsque le fondement de la liberté peut nous être enseigné – que naît un nouveau problème de la collectivité<sup>53</sup>.

L'insistance de Levinas sur le « vivre de » et sur la matérialité de la vie dans ces textes où il est encore question de ma responsabilité pour l'autre ne jette-t-elle pas une lumière inhabituelle sur ce que l'on peut appeler la fraternité ? Celle-ci dépasse les frontières et les pays et elle acquiert un sens particulièrement profond quand on pense à ce qui unit les hommes, à leur condition commune et à leur communauté de destin qui ne sont pas d'abord liées à la contingence ou à la facticité, mais au fait de se poser sur terre, de respirer, d'avoir besoin d'eau et d'aliments. Il faudra également une rupture pour comprendre que l'autre qui a des besoins est un autre moi qui n'est pas moi et qu'« il ne m'importe pas comme obstacle à ma liberté » ou même à ma jouissance, « mais comme le fondement même – ou la justification de ma liberté »<sup>54</sup>.

50. « Les Enseignements », p. 184.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 193.

53. *Ibid.*, p. 194.

54. *Ibid.*, p. 196.

On doit donc s'interroger sur le fait qu'après la description du monde des nourritures, Levinas enchaîne des réflexions d'ordre politique sur le type d'État qui pourrait promouvoir la justice et élever la fraternité à la socialité. Car la matérialité, loin d'être accessoire dans le rapport aux autres, revêt, quand on pense ce passage de la jouissance à la justice, un sens particulièrement intéressant, dans la mesure où je ne suis pas responsable abstraitement de l'autre, mais je suis interpellé par sa misère, par le fait qu'il a faim, qu'il a soif, souffre de froid et de privations de toutes sortes. Répondre de l'autre, c'est avant tout répondre à ses besoins matériels et s'inquiéter de sa vie qui est toujours un « vivre de » au sens où ce dont je vis n'est pas seulement ce qui me maintient en vie, me permet de survivre. La matérialité de la vie, qui dépasse les choses matérielles et renvoie à la corporéité du sujet, donc au bonheur, mais aussi au travail, est le lieu où s'exerce ma responsabilité. De même, l'organisation du travail, la gestion des biens et des ressources sont le lieu de la politique. Bien plus, ma liberté et mon pouvoir de faire rencontrent des limites qui imposent de ne pas affamer autrui, de ne pas le condamner à un travail maudit et de ne pas l'exproprier ni lui retirer le droit à exister et à jouir.

## Ontologie et politique

La description par Levinas du monde des nourritures introduit, en réalité, une nouvelle conception du sujet et l'ouvre à l'autre, comme la maternité, la vulnérabilité de l'homme et, de manière générale, la définition de la subjectivité à partir de la sensibilité incluent la responsabilité<sup>55</sup>. L'originalité de ces conférences de 1950 est de mettre en perspective cette conception du sujet et une interrogation politique sur les fondements de l'organisation sociale. Cette conception du sujet est une ontologie<sup>56</sup>, dans la mesure où Levinas décrit la relation que le moi entretient avec l'être, même s'il ne le fait « pas sur le mode ekstatique d'une compréhension de l'être, mais sur celui, immanent et préalable à toute compréhension, de l'assomption par le moi de l'être par laquelle le moi [...] peut dire "je suis" »<sup>57</sup>, c'est-à-dire par l'incarnation. Cette immanence, où le moi est ici, chez soi, seul dans un frissonnement égoïste, est aussi contact avec le monde, car sentir, c'est baigner dans l'élémental. Or,

55. R. Calin, « Le corps et la responsabilité : sensibilité, corporéité et subjectivité », *Études philosophiques*, n° 3, juillet 2006, p. 297-316.

56. *Ibid.*, p. 302. Rodolphe Calin cite *Le Temps et l'Autre*, p. 37 : « Comprendre ainsi le corps à partir de la matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi – » et non comme la chute contingente de l'esprit dans le tombeau du corps, « c'est le ramener à un événement ontologique ».

57. *Ibid.*, p. 305.

cette insistance sur la corporéité du moi et cette définition de la subjectivité comme sensibilité, qui expliquent qu'on puisse parler de *cogito* sensible, non seulement parce que le moi est incarné, mais aussi parce que, dans la sensation, il s'individualise, ont des répercussions politiques importantes.

L'idée d'un sujet moral autonome, autosuffisant et pensé de manière atomiste, ne peut être le fondement de la socialité. Autrement dit, la conception du sujet qui sert de base sinon au libéralisme<sup>58</sup>, du moins à la représentation que l'on s'en fait de nos jours et qui cautionne une certaine manière de penser ses droits et de penser les autres comme des obstacles à sa liberté, n'a pas de sens dès qu'on prend en considération le sensible. Cette conception correspond à une représentation erronée parce qu'insuffisamment originaire de la subjectivité. Elle est liée à une impasse sur le monde des nourritures. Or, la conséquence de cette impasse sur le « vivre de » qui va de pair avec une compréhension des besoins à la lumière de la notion d'instinct et avec une manière de penser la conservation de soi comme simple survie, et non comme jouissance, est que la réponse qui sera faite aux besoins des autres sera homogène et abstraite, comme on le voit dans les systèmes de redistribution qui ne permettent pas une approche individualisée des personnes que leur état physique, psychique ou social place en situation de dépendance et de vulnérabilité.

La critique d'une prise en charge de ces personnes qui veille à l'affirmation de leurs droits, mais ne s'inquiète pas de ce qui les empêche d'utiliser leurs droits, de passer d'une liberté formelle à une liberté réelle, est commune aux féministes, aux éthiciennes du *care* et à A. Sen<sup>59</sup>. Comme on le voit chez M. Nussbaum, la prise en considération de la sensibilité et du « vivre de »

58. Chez Locke, par exemple, on ne peut pas parler d'individualisme possessif et nous sommes reliés aux autres par notre sensibilité. La conscience de soi est aussi conscience du monde et de la portée de ses actes dans le monde, se définissant par la sensibilité immédiate à la souffrance et par le bonheur, et non par l'intellect. Voir notamment *Essai sur l'entendement humain* [1694], § 25. En outre, l'homme à l'état de nature, chez Locke, ne se caractérise pas par la peur des autres ni par la vanité, mais par la faim. Même chez Hobbes, s'il est vrai que l'individualisme qui sert de base à sa théorie politique n'est pas tempéré par une doctrine du lien social et ne peut être que compensé par la peur de la mort violente, par la peur (*fear*) de l'autre homme, puis par la crainte (*awe*) du Léviathan, on ne peut pas dire que l'individu soit pensé de manière autosuffisante et indépendante. Au contraire, l'homme, ce prolétaire de la création, doit conquérir la nature pour survivre dans un monde qui n'est pas fait pour lui. Le phantasme contemporain de l'indépendance qui a transformé le sens de la notion d'autonomie et en a fait la valeur des valeurs au moment où elle se vidait de tout contenu rationnel et universalisable correspond plutôt à une société qui ne connaît pas la guerre ni la pénurie, donc à un monde éloigné de celui qui sert de toile de fond aux théories politiques de Hobbes, de Locke et de Rousseau.

59. A. Sen, *Rationalité et liberté en économie* [2004], Paris, Odile Jacob, 2005. Pour les éthiciennes du *care*, voir notamment C. Gilligan, *Une voix différente : pour une éthique du care* [1982], trad. fr. V. Nurock, Paris, Flammarion, 2008, et J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political*

qui n'est pas seulement besoin de carburant, mais besoin, pour un individu singulier, d'exister et de s'épanouir (*flourish*) implique une définition de la socialité qui dépasse le schéma de l'avantage mutuel<sup>60</sup>. Elle suppose que nous n'ayons pas seulement des devoirs dérivés envers les personnes avec lesquelles nous sommes dans une situation d'asymétrie<sup>61</sup> et que les situations de dépendance liées à l'âge et aux handicaps, au fait qu'un individu ne peut ni gagner sa vie, ni manger, boire, se déplacer seul, ne le privent pas de l'accès à ses « capacités » centrales, comme le fait d'avoir des liens sociaux, des émotions, d'interférer avec les autres et de participer, d'une manière ou d'une autre, au monde. Les décisions politiques doivent donc inclure aussi la voix de ceux qui ne sont pas des sujets autonomes.

Non seulement la grande affaire de la démocratie est de faire entendre la voix des absents et de ceux qui n'ont pas de voix, mais, de plus, la justice n'est pas le fait des seuls agents moraux indépendants. La prise en considération de la subjectivité comme sensibilité et « vivre de » suppose la prise en considération, dans l'organisation sociale et politique, de la vulnérabilité et de la dépendance que nous connaissons tous au début de notre existence et dans lesquelles la maladie, les handicaps, la vieillesse et les accidents de la vie peuvent nous plonger. Concrètement, cela se traduit par une autre manière de penser la solidarité envers les personnes en situation de dépendance, qui ne sont pas que des fardeaux, ni des sujets passifs, enfermés dans le soin, n'ayant que le droit de survivre et non d'exister et ne pouvant rien nous apprendre.

Cependant, en mettant l'accent à *la fois* sur la sensibilité, le « vivre de » et sur la responsabilité, en articulant la corporéité du sujet et le fait que l'autre seul justifie ma liberté, Levinas modifie le fondement du politique de manière plus radicale que les auteurs cités plus haut. Ce n'est pas seulement la liberté qui change de sens dès lors que le sujet assume sa responsabilité pour l'autre. Certes, elle n'est plus définie comme la capacité à faire des choix et à changer et, en ce sens, il y a bien un dépassement de cadre de pensée qui est commun au libéralisme, de Locke à Rawls. Mais Levinas va plus loin, parce qu'il affirme le primat de la responsabilité sur la liberté, c'est-à-dire que la liberté n'est pas justifiée par la liberté, mais « l'événement » qui la justifie est « une installation dans l'être qui précède la liberté, une création, une élection »<sup>62</sup>.

---

*Argument for an Ethics of Care* [1993], trad. fr. H. Maury, *Un monde vulnérable*, Paris, La Découverte, 2008.

60. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 2007, p. 414.

61. *Ibid.*, p. 221-223.

62. « Les Enseignements », p. 184.

## Perspectives et apories

Deux points méritent d'être précisés. Le premier est que ce qui sort le moi du monde des nourritures est la honte que je ressens devant l'autre, qui m'enseigne. Cette honte d'être moi correspond à la crainte que ma place au soleil soit usurpation de la place d'autrui. Mon droit à être et mon droit à la liberté ne vont pas de soi. Cette question du droit à être « creuse la bonne conscience », c'est-à-dire que je m'inquiète de tout ce que mon exister, malgré son innocence, comporte de violence et de crime<sup>63</sup>. Cette crainte n'est pas liée à une pensée de la culpabilité qui s'opposerait au *conatus*, mais je me pose la question de mon droit à être, c'est-à-dire que je ne suis plus souverain, plus seul. J'ai honte parce que je m'apparais comme un usurpateur. Ainsi, pour Levinas, mon droit sur la terre, sur le monde des nourritures, sur toute chose n'est pas absolu. Il est limité par l'autre et par les autres, ce qu'il appellera dans ses ouvrages ultérieurs le tiers.

Levinas est parfaitement conscient que la conception du sujet qu'il promeut rompt avec la philosophie politique qui sert de fondement au libéralisme et qui partage avec l'existentialisme et même avec Heidegger cette caractéristique consistant à ne jamais remettre en question la liberté comme justifiée. Ce qu'il y a de novateur et de décisif sur le plan politique dans le fait de penser que l'autre me justifie n'est pas seulement que cela change le sens de la liberté, ni que ma responsabilité constitue mon ipséité. Une des originalités de la pensée politique de Levinas est de penser le droit de notre droit, d'oser questionner notre droit d'user des choses et des nourritures. Une telle perspective, surtout dans des textes où il est question de l'usage des ressources, incite à penser que mon droit de consommer et de prendre ce dont j'ai besoin pour vivre n'est pas absolu, puisque je peux craindre de priver l'autre et les autres de leurs conditions de vie. Bien plus, quand on lit ces textes où Levinas emploie le mot de « création », on peut se demander qui sont ces autres et si mon droit est limité uniquement par l'autre homme et même par les autres hommes.

Il importe de réfléchir aux implications d'une telle pensée en écologie. Le fait que ma responsabilité pour l'autre s'applique au monde sensible au sens où elle concerne les contenus du « vivre de », les moyens de subsistance et l'environnement, rend ce questionnement légitime, même si on ne le trouve pas explicitement chez Levinas. Le changement qu'il opère en posant la question du droit de notre droit est, en effet, particulièrement important. Les conséquences de nos modes de consommation sur les conditions de vie des générations futures et sur celles des autres espèces soulignent les

63. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 262.



tensions existant entre les principes du libéralisme, comme le droit à choisir son mode de vie (pourvu qu'on ne cause pas de tort à l'autre homme), et le respect de la biodiversité, par exemple. Bien plus, la crise environnementale montre les limites des droits de l'homme qui sont fondés sur le droit de l'agent moral individuel et bornent l'éthique et la justice à nos rapports aux êtres humains, en excluant les autres espèces et la terre qui est pourtant le lieu où s'exerce notre responsabilité envers les autres hommes présents et futurs<sup>64</sup>.

Les problèmes liés au partage des ressources et au monde des nourritures mettent en question l'interprétation courante des droits de l'homme et le fait que nous pensons d'abord à ce à quoi nous avons droit. Au contraire, dans les textes que Levinas consacrera à la phénoménologie des droits de l'homme<sup>65</sup>, on retrouvera ce motif d'une justification de la liberté par l'autre qui implique de ne pas regarder seulement ce à quoi j'ai droit, mais de penser aussi et surtout au devoir être de mon droit, c'est-à-dire à tout ce que les droits de l'autre homme exigent de moi et de la société. Ce que Levinas dira, dans *Hors Sujet*, d'une « liberté dans la fraternité où s'affirme la responsabilité de l'un-pour-l'autre »<sup>66</sup> est également cohérent avec les passages de la deuxième conférence où il est question d'élever la fraternité à la socialité, et non d'élever la socialité à la fraternité<sup>67</sup>.

Il ne s'agit pas de penser le rapport entre les hommes en confondant « la haine d'assassin » et celle du « voleur »<sup>68</sup>, le meurtre, qui s'adresse au visage, et la volonté de prendre les biens d'une personne, quitte à lui ôter la vie, la guerre et la domination. Mais l'idée est de penser la socialité à partir d'une idée de l'humanité qui va au-delà de la solidarité dont il était question plus haut et qui concerne les devoirs que nous avons envers les personnes vulnérables et le droit que nous leur reconnaissons de participer au monde. Les implications sociales de cette phénoménologie des droits de l'homme sont considérables et dépassent le domaine des prestations sociales et de la redistribution des richesses pour englober le travail, c'est-à-dire la manière dont nous travaillons et faisons travailler les autres, mais aussi la manière dont le travail est organisé, dont il respecte le sens des différentes

64. C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf (Humanités), 2011.

65. *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, « Les droits de l'homme et les droits d'autrui », p. 157-170.

66. *Ibid.*, p. 169 : « Liberté dans la fraternité où s'affirme la responsabilité de l'un-pour-l'autre, à travers laquelle, dans le concret, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre ».

67. « Les Enseignements », p. 198.

68. *Ibid.*, p. 196.

activités et des services ou obéit à des objectifs de rentabilité fondés sur le déni du réel<sup>69</sup>. Cependant, parler de fraternité, c'est aussi suggérer que nous avons le même père. La fraternité suppose que nous soyons créés ou, du moins, que nous habitions la même terre.

Nous arrivons ici au deuxième point qui suscite notre interrogation. L'élection signifie que ma responsabilité pour l'autre fonde mon ipséité. Je me reçois, je suis enseigné par l'autre et mon identité propre, ce qui me justifie, est d'être choisi et de répondre personnellement à l'appel de l'autre. Cette idée de l'élection figure dans les ouvrages ultérieurs de Levinas, en particulier dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* qui est consacré à la substitution. Cependant, dans ces conférences où il est question du monde des nourritures et où Levinas substitue à la facticité de l'existence une pensée de la jouissance, de l'immanence, le terme de « création » qui est employé à plusieurs reprises, notamment dans « Les Enseignements », mérite d'être examiné. Hors du cadre religieux, Levinas recherche une forme d'universalité dans ce texte avec une obstination qui ne se retrouve pas exactement dans ses écrits ultérieurs, où le mauvais universel, comme l'État hégélien dans *Totalité et Infini*, lui sert de repoussoir et où il semble plutôt insister sur ce que l'État ne doit pas être et sur la limite à laquelle il doit être soumis que sur l'idée d'un « universel englobant et apaisant la subjectivité »<sup>70</sup>.

Dans « Les Enseignements » comme dans tous ses autres textes, Levinas défend la subjectivité, la conscience morale, cette « responsabilité infinie de chacun pour l'autre homme », qui est « le seul rempart contre la barbarie » et qui seule peut « assurer la non-violence de l'État » : « Le moi seul peut apercevoir les larmes secrètes de l'autre que fait couler le fonctionnement même rationnel de la hiérarchie »<sup>71</sup>. L'universel que vise Levinas reconnaît la personne unique, mais, de plus, il promet une forme de justice que le droit politique de l'État ne saurait garantir ni même exprimer. Cette justice ne relève pas du droit ni de l'État. Elle n'est cependant pas le fait d'un individu seul devant Dieu, comme chez Kierkegaard<sup>72</sup>. La subjectivité n'est pas uniquement protestation contre ce que l'ordre politique peut avoir de violent. Elle ne se borne pas non plus à revendiquer la reconnaissance de ce qui, en elle, échappe à toute totalité comme à toute comparaison. Ces limites au pouvoir de l'État qui viennent du sujet existent déjà dans l'État libéral qui se fonde sur la souveraineté du moi et le principe du gouvernement limité.

69. C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité...*, p. 235-250.

70. *Ibid.*, p. 183.

71. C. Chalier, *Levinas: l'utopie de l'humain*, Paris, Galilée, 1987, p. 47.

72. « Les Enseignements », p. 182-183.

Levinas reconnaît explicitement la valeur du libéralisme politique dont il espère accomplir les promesses, comme nous l'avons suggéré en rappelant sa phénoménologie des droits de l'homme. En dégageant les implications politiques de sa pensée, nous voyons aussi que celle-ci invite à compléter le libéralisme à sa base, en changeant son inspiration initiale qui en fait une philosophie de la liberté et en touchant son fondement, c'est-à-dire la conception du sujet qu'il sous-tend. Cependant, il y a quelque chose de plus dans cette deuxième conférence et ce sont les termes de « création », de « fraternité » et d'« universel » qui nous placent devant une énigme, voire une aporie.

« [...] j'ai été élu, mais les autres aussi. [...] C'est par la fraternité que je conçois un ordre universel »<sup>73</sup>. Comment « rester ensemble », chercher « à résoudre le problème de la fraternité », éviter le meurtre fratricide, mais aussi la lutte pour le droit d'aînesse et donc la séparation ? Comment passer sur ce « plan où l'universel et le particulier en moi se concilient »<sup>74</sup> ? L'universel que mentionne Levinas n'est pas la communauté politique ni la nation. Il s'agit de la fraternité élevée à la société. « C'est par la justice que j'arrive à l'amour des frères. Ce n'est pas par la charité que je m'élève à la justice du père »<sup>75</sup>. À Jacques Derrida qui écrivait que « Dieu seul *empêche* le monde de Levinas d'être celui de la pire et pure violence, le monde de l'immoralité »<sup>76</sup>, on peut répondre que la justice, liée à la conscience que l'autre justifie ma liberté et que ma place au soleil peut être usurpation de la place d'autrui, est l'idée d'un universel qui n'est pas fondé sur Dieu, ni sur la religion. La fraternité, quand on pense au fait que nous sommes tous des êtres qui « vivons de », prend ici tout son sens. Elle implique la justice et l'idée d'une limite dans notre usage des nourritures et de la terre. Pourtant, une telle déclaration suppose que l'on pense que le monde des nourritures est à tout le monde, et non à personne. Cette différence, qui souligne l'écart existant entre Locke et des libertariens comme Nozick qui se réclameront de lui en justifiant une appropriation quasi illimitée des terres et l'expropriation des indigènes, s'explique-t-elle par la référence à l'idée d'un Dieu créateur, comme c'est le cas chez Locke et comme le suggère Levinas dans *Difficile liberté* ? Faut-il que l'homme sache que Dieu créa la terre, parce que, « sans ce savoir, il ne la possédera que par usurpation »<sup>77</sup> ?

73. *Ibid.*, p. 196.

74. *Ibid.*, p. 197.

75. *Ibid.*, p. 198.

76. J. Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil (Tel Quel), 1979, p. 158.

77. *Difficile liberté*, p. 36.

Si la terre n'est à personne, si l'élémental qui n'a pas de face vient ainsi de nulle part, alors Dieu seul évite que l'homme ne possède la terre par usurpation. Mais, si elle est à tout le monde, alors l'idée d'une justice, qui conduit à l'amour des frères et d'une fraternité que l'on élève à la socialité, peut avoir du sens. Il n'est pas sûr que Levinas ait eu conscience, en 1950, de cet enjeu, ni de la perspective qui est ébauchée dans ces conférences et qu'il ne semble pas avoir approfondie par la suite. De même, en écrivant que le meurtre fratricide est inconcevable dans le monde des nourritures, il voulait dire que le meurtre en tant que tel dépasse la lutte pour la subsistance et que la rivalité, comme dans la lutte entre Caïn et Abel, n'est pas une haine de voleur, mais une haine d'assassin, liée à la volonté de nier l'autre, de nier sa transcendance, ce qui est, en même temps qu'une tentation, une impossibilité, comme il le dira dans *Totalité et Infini*. Pourtant, si les guerres du passé et la plupart de celles d'aujourd'hui sont engendrées par des haines qui ne s'expliquent pas (seulement) par la lutte des hommes pour leurs moyens de subsistance, comme on le voit dans les conflits ethniques et les guerres de religion, il est probable que le monde des nourritures, les ressources, l'eau, l'air, mais aussi la qualité de la vie, la possibilité de jouir de la vie, deviennent l'enjeu et le motif principal des guerres à venir et, de manière générale, le lieu des pires injustices.

Enfin, une autre énigme, qui tient à une autre piste de réflexion que Levinas n'a pas suivie, mérite d'être soulignée. Il s'agit de la manière dont Levinas pense l'animal ou plutôt du fait qu'il ne s'en inquiète pas plus. Dans tous ses autres textes, notamment dans *Totalité et Infini*, lorsqu'il présente le visage comme épiphanie et pense la responsabilité comme une hétéronomie qui se produit « dans l'intériorité même que creuse la jouissance [et] incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi »<sup>78</sup>, Levinas situe la spécificité de l'homme dans l'ordre qui est le sien, c'est-à-dire dans l'ordre de l'éthique. Il ne se réfère pas à l'appartenance à une espèce et abandonne le discours sur l'essence de l'homme, ainsi que sa définition à la lumière d'un critère comme la possession de la raison, des mains, du langage articulé, etc. Ce geste de sortie de la métaphysique au sens traditionnel du terme est d'autant plus remarquable qu'il est accompagné d'une conception de la subjectivité comme sensibilité et comme « vivre de ». Or, la sensibilité et même ce que Levinas appelle la jouissance sont communes à l'homme et aux animaux. Une telle remarque ne signifie pas que les animaux soient comme les hommes, c'est-à-dire qu'ils soient capables d'être enseignés et de vivre pour l'autre au sens où en parle Levinas. Cependant, elle implique que

78. *Totalité et Infini*, p. 159.

les animaux sont aussi des autres : même si ce ne sont pas mes prochains, ni mes frères, les animaux qui « vivent de » et dont nous usons et abusons, que nous faisons naître pour les conduire à une mort provoquée, que nous privons de leurs moyens de subsistance et que nous exploitons dans des conditions qui sont contraires à leurs normes éthologiques, sont aussi l'objet de notre responsabilité. Bien plus, leurs besoins, ce dont ils vivent, limitent notre droit d'en user comme bon nous semble, ce qui signifie que notre droit d'exploiter les animaux n'est pas absolu. Le fait de contraindre les animaux à s'adapter aux conditions de l'élevage industriel, au mépris de leurs normes éthologiques, au mépris du besoin pour la poule d'étendre ses ailes et au cochon de fouiner le sol, n'est pas seulement cruel, mais il s'agit d'une injustice<sup>79</sup>.

Enfin, l'éthologie, la primatologie et, avant elles, les recherches de Darwin qui replacent l'homme dans la continuité du vivant et déplacent les lignes de fracture entre les hommes et les bêtes, conduisent à ne plus utiliser la notion d'instinct, comme l'auteur de *L'origine des espèces* le disait. L'animal aussi « vit de », il éprouve cette suffisance dans la non-suffisance qu'est la jouissance, le fait de goûter à la vie et, déjà, de s'inquiéter<sup>80</sup>. Loin de la rhétorique de ceux qui prétendent qu'il n'y a plus d'exception humaine, on peut dire que la perspective esquissée par Levinas, si originale parce qu'il ne pense plus la vie du point de vue d'un *Dasein* se projetant à partir de la possibilité de l'impossibilité de l'existence, souligne à la fois notre parenté, notre cousinage avec les bêtes, comme disait Montaigne, et ce qui constitue notre privilège : la responsabilité. Cette responsabilité, qui s'exerce dans le monde sensible, dans le monde des nourritures, même si elle n'en dérive pas, ne peut pas ne pas concerner tous les êtres vivants. Non seulement les animaux et les écosystèmes sont les objets de notre responsabilité, mais, de

79. C. Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité...*, p. 162-196.

80. « Les Nourritures », p. 165-166. Levinas dit que « l'être instinctif participe certes à une espèce de rythme impersonnel de l'être, alors que le propre de la jouissance humaine consiste précisément à rompre le rythme ». Il semblerait qu'il oppose ici la jouissance de l'homme et la vie de l'animal, pris comme un tout homogène. Or, si l'homme se distingue de l'animal par le fait qu'il peut être responsable de tout autre, comme on le voit dans *Totalité et Infini*, voire, selon nous, de tous les autres, y compris des bêtes, il est faux de penser que les animaux en restent à l'instinct et n'éprouvent pas de plaisir à vivre de ce dont ils vivent, ni d'inquiétude. De même, quand, dans *Totalité et Infini*, il écrit que le bonheur de la jouissance est troublé par l'inquiétude et que c'est ce qui oppose l'homme à l'animal, on peut dire que cela est vrai si, par inquiétude, on entend ici la question de son droit à être, la honte d'être une liberté nue et de se rendre compte qu'elle est injustifiée. Cependant, les animaux, qui sont très différents dans leur comportement comme dans leur capacité à éprouver de l'empathie, éprouvent une sorte d'inquiétude liée à leur subsistance et au souci de leurs proches. Cette remarque ne signifie pas qu'il faille confondre l'empathie et la responsabilité, les sentiments moraux et la raison.

plus, la manière dont nous en usons et les exploitons en dit long sur nous, révélant une image de nous-mêmes qui peut nous être insupportable<sup>81</sup> et nous faire honte. Ne pas en avoir honte, c'est ne pas remettre en question le bon droit de sa liberté. Ce n'est pas seulement fermer les yeux ou être, comme le dit Derrida, dans la dénégation<sup>82</sup>. C'est ne pas soupçonner que le moi puisse être un usurpateur. Peut-il être enseigné celui qui dégrade l'environnement et accepte le massacre de milliards d'animaux et leur détention dans des conditions qui leur infligent des souffrances intolérables, comme si cette manière d'user des vivants et de la terre allait de soi, comme si nos actions dans le monde des nourritures, notre manière de « vivre de » et de nous nourrir ne nous accusaient pas, n'accusaient pas les traits de notre visage et ne révélaient pas notre identité, le *quis* du qui suis-je ?

Corine PELLUCHON

*Université de Poitiers*

---

81. J. Derrida, *De quoi demain... Dialogue avec E. Roudinesco*, Paris, Flammarion (Champs), 2001, p. 109.

82. J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 156.

Emmanuel HOUSSET et Rodolphe CALIN : *Présentation* | Jean-Luc MARION : *Préface – Les inédits de Levinas : la genèse d'une pensée* | Michael LEVINAS : *Introduction – La transmission posthume. L'écriture désespérée, l'écriture inspirée : les Carnets de captivité et autres inédits*

## LE DOSSIER DE LA SOUTENANCE DE THÈSE D'EMMANUEL LEVINAS

*Présentation* | *Notes d'Emmanuel Levinas* | *Annexe 1 : Résumés de thèse par Emmanuel Levinas* | *Annexe 2 : Rapport de Gabriel Marcel* | *Annexe 3 : Compte rendu de Jacques Taminiaux sur Totalité et Infini* | Jacques TAMINIAUX : *La genèse de la publication de Totalité et Infini*

## L'ESSENCE DU LANGAGE

Danielle COHEN-LEVINAS : *La phénoménologie et son double. Le son parle, la parole sonne* | Dan ARBIB : *De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage* | Rodolphe CALIN : *La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être* | Marc FAESSLER : *Métaphore et hauteur* | Francis GUIBAL : *En chemin vers le sens du langage*

## CAPTIVITÉ ET TRANSCENDANCE

François-David SEBBAH : *La débâcle ou le réel sous réduction. La « scène d'Alençon »* | Zinaïda SOKULER : *La possession, la chose et le sujet : la théorie du besoin dans les Carnets de captivité* | Bernhard CASPER : *« Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les Carnets de captivité et autres inédits* | Emmanuel HOUSSET : *Le monde cassé et le moi comme exil*

## DÉSIR ET AMOUR

Carla CANULLO : *Penser à l'envers : la genèse du renversement de la philosophie chez Emmanuel Levinas* | Corine PELLUCHON : *Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice* | Henrik VASE FRANDSEN : *L'enseignement et le soi* | Gérard BENSUSSAN : *De la « signification corporelle du temps »*

*Résumés* | *Notes sur les auteurs*



9 782841 334100

ISSN : 1282-6545

ISBN : 978-2-84133-410-0

24 €