

Title	Emmanuel Levinas : «faire avant d'entendre»
Sub Title	エマニュエル・レヴィナス：「聞く(理解する)より前に行く」
Author	時田, 圭輔(Tokita, Keisuke)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2019
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.24, (2019.), p.33- 50
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20191205-0033

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Emmanuel Levinas : « faire avant d’entendre »

Keisuke TOKITA

« [F]aire avant d’entendre¹ ». La formule, à la fois simple et paradoxale, est empruntée au traité du *Chabat* repris dans la Mishnah — la Mishnah et la Gémara composent le Talmud. Levinas la paraphrase dans le texte « La Tentation de la Tentation », repris dans *Quatre lectures talmudiques* et même dans *Tentations et actions de la conscience juive* en 1971². Ce texte est rédigé à partir d’une communication prononcée en 1964 dans les colloques d’intellectuels juifs, organisés par la section française du Congrès juif mondial³. Malgré le cadre confessionnel affiché, l’approche de Levinas est plutôt philosophique : « Qu’il nous soit permis d’ajouter à ce commentaire quelques considérations philosophiques qu’il inspire ou dont il s’est inspiré⁴ ».

¹ QLT, p. 69. Pour les ouvrages d’Emmanuel Levinas, on utilise les abréviations suivantes. TI : *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961 ; LTA : « La Trace de l’Autre », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 1963 ; SS : « La signification et le sens », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964 ; QLT : *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 2014.

² Le contenu de ces deux textes est quasiment identique, si on excepte l’ajout des discussions qui ont suivi les leçons.

³ Cf. QLT, p. 9 et p. 69.

⁴ QLT, p. 106. Sur le traitement levinassien de la problématique judaïque sous l’angle philosophique, par exemple, cf. Silvano Petrosino, Jacques Rolland, *La vérité nomade*, La Découverte, 1984, p. 14 ; cf. Sophie Nordmann, *Levinas et la philosophie judéo-allemande*, Vrin, 2017, p. 8-13 et p. 119-146 ; cf. Charles Mopsik, « La pensée d’Emmanuel Lévinas et la cabale », dans *Cahier de l’Herne, Emmanuel Lévinas*, L’Herne, 1991, p. 428-441 ; cf. Jacques Rolland, « Quelques propositions certaines et incertaines », dans *Les Cahiers Philosophiques Lévinas et la Politique*, Presses

« La Tentation de la Tentation », au sein du cheminement qui conduit Levinas de *Totalité et Infini* en 1961 à *Autrement qu'être* en 1974, contribuera, jusqu'à un certain degré, à la formation de certaines notions importantes dans sa pensée : par exemple, celle de « substitution ⁵ », d'« otage », de « sacrifice⁶ ». Ces concepts sont présents dans *Autrement qu'être*, tandis que l'on n'y trouve pas l'expression « faire avant d'entendre ». Sans doute cette formule ne sera-t-elle clairement problématisée que dans « La Tentation de la Tentation » et, de ce fait, occupe-t-elle une place bien marginale dans la pensée de Levinas.

Quand on tente d'expliquer la signification de l'expression « faire avant d'entendre », les choses sont d'autant plus compliquées que le terme « entendre » y est utilisé dans le sens de compréhension du moi, à laquelle ne se réduit pas le « faire » antérieur à son savoir et manifestant cependant un certain état de celui-ci⁷. Même si le « faire » est ainsi présent sur fond de temporalité et, également, de faculté de savoir, il nous semble que Levinas le définira comme orientation du moi. Comment Levinas détermine-t-il la valeur du « faire » en rapport avec celle-ci ? C'est sur cette question que notre étude portera plus particulièrement ; il ne s'agira pas tant de comprendre la

universitaires de Strasbourg, 2003, p. 171-173 ; cf. François-David Sebbah, *Levinas Ambiguïtés de l'altérité*, Les Belles Lettres, 2003, p. 133-168.

⁵ Cf. Jean-François Courtine, « De la substitution — Ich bin du, wenn ich ich bin », dans *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Vrin, 2016, p. 135-156 ; cf. Georges Hansel, *De la bible au talmud suivi de l'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*, Odile Jacob, 2008, p. 308-311.

⁶ QLT, p. 109. Par ailleurs, ces conceptualisations apparaissent pour la première fois dans « La Tentation de la Tentation ».

⁷ Cf. QLT, p. 93. Fabio Ciaramelli aborde avec sagacité la problématique de « faire avant d'entendre » dans « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 1983, p. 580-600.

temporalité levinassienne, indissociable de celle de Heidegger, que d'analyser la délimitation de la faculté de savoir par Levinas. Car il nous semble que pour aborder ces questions, il faudra prendre en compte l'essentiel du « faire » révélé en lien avec l'orientation du moi dans « La Tentation de la Tentation ».

Malgré son apparence, le « faire », dans son versant essentiel, ne pourrait-il pas appartenir d'une manière ou d'une autre à un domaine antérieur et extérieur à celui où le moi s'approprie l'altérité par sa compréhension ? Cette hypothèse a été peu examinée jusqu'à aujourd'hui, si l'on s'en tient à ce que quelques commentateurs affirment à propos du « faire » — dans la majorité des cas, en rapport avec *Autrement qu'être*⁸. Dès lors, elle mérite d'être examinée attentivement en lien avec les ouvrages qui précèdent « La Tentation de la Tentation » ou en sont contemporains. Nous essaierons d'abord de savoir si et comment la validité de notre hypothèse peut être confirmée dans « La Tentation de la Tentation », ensuite nous tenterons de mettre à l'épreuve notre hypothèse elle-même et enfin de déterminer la valeur du « faire ».

Où est le « faire » ?

Pour préciser les contours du « faire », commençons par saisir la signification du terme « entendre » dans l'expression « faire avant d'entendre ». Celui-ci est pensé comme la faculté de compréhension, plusieurs commentateurs l'ont souligné⁹, alors que le « faire » est considéré comme

⁸ Par exemple, cf. Gérard Bensussan, « Quand faire, c'est dire », dans *Emmanuel Levinas Philosophie et judaïsme*, In Presse, 2002, p. 37-56. Bensussan n'y aborde pas notre hypothèse et ne thématise pas le « faire » en rapport avec l'orientation du moi.

⁹ Cf. Jean-François Courtine, « De la substitution — Ich bin du, wenn ich ich bin », *op.cit.*, p. 135 ; cf. Fabio Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », *op.cit.*, p. 586-588 ; cf. Rodolphe Calin, « Levinas et le témoignage pur », dans *Philosophie*, Minuit, 2005, n° 88, p. 122-144.

l'« action » : « agir avant de comprendre¹⁰ ». Le mot « entendre » ou, pour reprendre les termes de Levinas, « [...] la tentation du savoir », décrit la manière dont le moi, autre nom pour le même, s'approprie par sa compréhension l'altérité de l'autre que lui et par conséquent maintient son identité. C'est ce qu'on trouve exprimé dans le passage suivant où il est question de la manière d'être du moi identique à lui-même pénétrant dans l'altérité et retrouvant cependant son identité sans la perdre. « Elle [la tentation du savoir] part d'un moi qui, dans l'engagement, s'assure un permanent dégageant. Le moi n'est peut-être rien d'autre que cela¹¹ ». A ce « peut-être » près, cette définition évoque celle de l'identification et de l'identité qui constitue un trait essentiel du moi dans *Totalité et Infini*¹². « Il [le moi] est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification¹³ » ; à la ligne suivante : « Le Moi est identique jusque dans ses altérations¹⁴ ». C'est pourquoi la formule de « faire avant d'entendre » signifie que le « faire » précède le moi s'assimilant l'altérité, qui, concrètement, fait de toute passivité son activité par une lumière faisant apparaître les objets de la vision et les réduisant à la connaissance¹⁵.

¹⁰ QLT, p. 92. Cf. Fabio Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas », *op.cit.*, p. 588.

¹¹ QLT, p. 74.

¹² Nous réservons pour une autre étude la tentative d'expliquer ce que signifie ici le terme « peut-être ».

¹³ Sur cette citation, par exemple, cf. Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, OUSIA, 2002, p. 242.

¹⁴ TI, p. 6. Sur ces passages dans *Totalité et Infini*, par exemple, cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, PUF, 2000, p. 280 et cf. Silvano Petrosino, Jacques Rolland, *La vérité nomade*, *op.cit.*, p. 33.

¹⁵ « Dans le savoir, toute passivité est, par l'intermédiaire de la lumière, activité » (Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, 1983, p. 57). Ce passage s'intègre dans un contexte plus large qui aborde le thème de la mort. Dans celui-ci, Levinas voit une

Voyons comment le « faire » est contextualisé et problématisé par Levinas. Dans les circonstances où il est question de son statut, Levinas le situe non pas dans la praxis opposée à la contemplation mais dans une orientation du moi identique à lui-même.

[L]a notion d'acte, au lieu d'indiquer la praxis opposée à la contemplation — un mouvement dans la nuit — [...] nous condui[t] à un ordre où l'opposition de l'engagement et du déengagement n'est plus déterminante et qui précède — ou même conditionne — ces notions¹⁶.

Le « faire » a pour fonction d'orienter le moi vers le domaine qui le précède (ou même le conditionne), où il n'est ni décisif ni valide et où il n'en est pas moins mis en relation avec ce qui ne peut pas se réduire à lui. C'est pourquoi on peut rendre opératoire la notion de « faire » autrement que temporellement et cela même pour autant qu'elle est problématisée dans l'orientation du moi vers le domaine antérieur et extérieur à celui où le moi est efficace dans son identification et son identité. Cela nous conduit à poser une question : par quoi l'orientation du « faire » est-elle rendue possible ? Par la compréhension ou par le domaine antérieur et extérieur à elle ? Pour répondre à cette question, il faut préciser les limites de ce domaine.

Il a été caractérisé par l'antériorité et l'extériorité à celui où le moi est efficace. Cela montre qu'il est antérieur et extérieur à la réalisation elle-même de l'opposition entre activité et passivité. Il nous faut donc savoir où, dans « La

passivité radicalisée en ce sens qu'elle ne peut pas se réduire au cadre de l'activité et de la passivité au sens courant.

¹⁶ QLT, p. 78. L'on se contente simplement de concentrer notre attention sur le mot « précéder ». Si l'on privilégie « ou même », il faudrait examiner l'histoire conceptuelle de la « condition » dans la pensée de Levinas. Nous réservons pour une autre étude l'examen de cette problématique.

Tentation de la Tentation », Levinas situe celle-ci. Il la signale en mettant au premier plan le domaine antérieur et extérieur à celui où le moi est efficace : « La distinction du libre et du non-libre est-elle ultime ?¹⁷ ». Même si cette dichotomie n'est pas l'ultime distinction, une telle affirmation se trouve formulée autrement quand Levinas thématise le dépassement du moi : « Mais le moi [...] ne constitu[e] peut-être pas l'ultime condition de l'homme ». Comme la dichotomie est désignée par le terme « moi », elle est réalisée dans le moi. Du coup, à cette condition, on peut dire que le domaine, vers lequel le moi est orienté par le « faire », est antérieur et extérieur à celui où le moi est efficace, c'est-à-dire à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité.

De plus, ce domaine-là servira à la perception de la place occupée par l'ultime condition. Dans les deux passages que l'on vient de citer, celle-ci a été posée dans le domaine extérieur à l'opposition entre activité et passivité. Mais il ne va pas de soi qu'elle soit antérieure à celle-ci. Juste après ce dernier passage où il est question du dépassement du savoir, Levinas voit l'ultime condition dans la notion de « soi » : « Surmonter la tentation de la tentation serait donc aller en soi plus loin qu'en soi-même¹⁸ ». Par l'antanaclase, Levinas introduit une nuance de sens non négligeable dans l'usage qu'il fait du terme « soi » : le dernier « soi » a le sens de conscience du moi et le premier est antérieur à la compréhension du moi. De ce fait, on peut préciser la signification du « soi » dans lequel Levinas voit l'ultime condition. C'est-à-dire ce « soi » n'est pas celui qui est contemporain de la compréhension du moi mais celui qui la précède. Si l'on considère comme significatif ce choix par Levinas, cela nous donne la possibilité d'affirmer que

¹⁷ QLT, p. 107.

¹⁸ QLT, p. 75. Levinas y montre que le « soi » est plus vieux que le soi à la portée de la conscience. A ce compte, commencerait déjà à être présente la complexité de la notion de « soi » qui est exprimée clairement dans « La substitution » en 1968 et dans *Autrement qu'être*.

le domaine où l'ultime condition est placée n'est pas uniquement extérieur mais encore antérieur à la réalisation de la dichotomie¹⁹.

Ce domaine n'est pas simplement mis en relation avec le « faire » mais encore avec un réel que celui-ci présuppose. En thématissant l'événement de l'acceptation de la Tora, représentant le domaine antérieur et extérieur à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité²⁰, Levinas situe l'acquiescement à sa réception en relation avec le domaine antérieur et extérieur au savoir du moi. « La révélation ne serait-ce pas précisément rappel de ce consentement [autre que le consentement qui se fait après examen] antérieur à la liberté et à la non-liberté ?²¹ ». La révélation, c'est-à-dire l'acceptation de la Tora décrit les situations où se reflètent à la fois l'antériorité de sa réception sur le savoir du moi et celle de l'acquiescement à son acceptation sur la compréhension du moi. Concrètement, il s'agit du fait que l'on a déjà reçu la Tora avant de l'examiner et a déjà dit « oui » avant de considérer avec attention sa teneur²². De plus, dans le passage levinassien, cet acquiescement assez particulier a été qualifié de domaine antérieur et extérieur à la réalisation de la dichotomie et, de ce fait, on peut affirmer que, dans son essentiel, il est donné par ce domaine. Il est présent aussi quand Levinas le formule comme « Le oui du “nous ferons”²³ » dans les circonstances où les modalités de « faire » sont thématisées. Ici, il est pensé comme l'un des éléments constitutifs du « faire » et on pourra donc considérer que le « faire »

¹⁹ Après le passage que l'on vient de citer, Levinas évoque la recherche de cette présence de l'ultime condition sur le savoir du moi dans les textes qu'il commente et, à travers son examen, débouche sur le domaine antérieur et extérieur à la réalisation de la dichotomie : cf. QLT, p. 79.

²⁰ Cf. QLT, p. 78-79.

²¹ QLT, p. 82.

²² Cf. QLT, p. 91.

²³ QLT, p. 104.

est rendu possible par le domaine antérieur et extérieur à la réalisation de la dichotomie, du fait que l'acquiescement particulier vient de celui-ci. C'est pourquoi, du point de vue de l'acquiescement particulier, il est légitime de penser que ce domaine rend possible le « faire²⁴ ».

Cette légitimité confirme jusqu'à un certain point, nous semble-t-il, la validité de notre hypothèse. Ayant pour fonction d'orienter le moi vers le domaine antérieur et extérieur à sa compréhension, c'est-à-dire à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité, le « faire », dans un seul élément, peut lui-même en venir à s'ériger en domaine antérieur et extérieur comme tel. Cependant, quand nous mettons à l'épreuve notre hypothèse, sa validité se révèle assez faible, du fait qu'elle ne repose que sur un élément du « faire », son acquiescement, et non sur ce qui constitue fondamentalement le « faire ». Pour mieux confirmer la validité de notre hypothèse, il n'est pas possible de nous appuyer seulement sur l'analyse de l'acquiescement particulier. Il faut maintenant démontrer ce que le « faire » a d'essentiel, à travers les concepts-clés énoncés dans les textes antérieurs à « La Tentation de la Tentation » ou qui en étaient contemporains.

Qu'est le « faire » ?

Pour mieux confirmer la validité de notre hypothèse, il sera nécessaire d'aborder la notion de « faire », d'un autre point de vue que son acquiescement. Dans « La Tentation de la Tentation », en prêtant attention au fait que l'on a déjà reçu la Tora, Levinas affirme que, pour l'accepter, est requise la notion de visage d'autrui, pour la simple raison qu'on la reçoit sous forme de visage²⁵. Dès lors que la notion de visage rend ainsi possible l'événement de

²⁴ Peut-être la notion d'acquiescement particulier sera-t-elle présente à la page 156 d'*Autrement qu'être* d'Emmanuel Levinas, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

²⁵ Cf. QLT, p. 103-104.

l'acceptation de la Tora, il est légitime d'aborder, dans son cadre, ce que l'événement de la Tora a montré, c'est-à-dire le domaine antérieur et extérieur à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité, vers lequel le moi est orienté par le « faire ».

On fera ici le point sur la notion de visage et précisera les outils conceptuels dont on va faire usage dans ces pages, afin de faciliter sa compréhension²⁶. La notion de visage évoque une partie déterminée du corps humain, encore ne faut-il pas l'y réduire, à quelque degré que ce soit²⁷. Elle n'opère authentiquement que dans sa spécificité²⁸ et, en effet, est problématisée à la charnière entre le moi et l'altérité du visage. On fera schématiquement trois remarques. 1 / La relation entre le moi et le visage est décrite « négativement » au moment même où Levinas affirme, du point de vue de la compréhension du moi, que l'altérité se donne comme l'inidentifiable²⁹. Cette « négativité » couvre le champ où s'exercent la négativité du moi et aussi sa positivité, prenant une allure dialectique : « [...]

²⁶ La notion de visage apparaît pour la première fois dans *Le temps et l'autre* en 1947 si bien qu'elle éclôt dans « Liberté et commandement » en 1953.

²⁷ Cf. Jacques Rolland, « L'ambiguïté comme façon de l'autrement », dans *Emmanuel Lévinas L'éthique comme philosophie première*, Cerf, 1993, p. 435 ; cf. François-David Sebbah, « Visage érotique et visage éthique à partir de Levinas », dans *MonoKL*, 2010, p. 64-74.

²⁸ Cf. *ibid.* ; cf. « Visage de clone », dans *Les Études philosophiques*, PUF, 2006, p. 353-366. « Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être » (Emmanuel Levinas, « Éthique et esprit », dans *Évidences*, 1952, p. 3).

²⁹ Cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, *op.cit.*, p. 66 ; cf. François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain*, Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 194. « Sur lui [l'Etranger] je ne peux *pouvoir* » (TI, p. 9. C'est Levinas qui souligne).

au *oui* et au *non* où opère la négativité³⁰ ». Autrement dit, l'altérité du visage se donne mais ne se donne pas purement³¹ et, en effet, échappe essentiellement au moi, sous forme de voix d'autrui³². 2 / En dehors du domaine où s'exerce la « négativité ³³ », la relation entre le moi et le visage est dessinée « positivement », lorsque Levinas change de perspective pour se tenir sous l'angle de la notion de désir. Infiniment se creuse la distance entre le désir du moi et l'altérité du visage désirée par ce désir³⁴. « [...] [R]apport dont la positivité vient de l'éloignement, de la séparation [...]»³⁵ ». Cette « positivité » montre la distanciation entre eux infinie et infranchissable, ces circonstances

³⁰ TI, p. 11. C'est Levinas qui souligne. Cf. Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas Fragilité et subjectivité*, PUF, 1994, p. 65 ; cf. Raoul Moati, *Événements nocturnes Essai sur Totalité et infini*, Hermann, 2012, p. 259-260.

³¹ Cf. Jacques Rolland, « L'ambiguïté comme façon de l'autrement », *op.cit.*, p. 439.

³² « La parole tranche sur la vision » (TI, p. 169). Cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement, op.cit.*, p. 64-65.

³³ Elle est mise en rapport avec la notion de transcendance : « La négativité est incapable de transcendance » (TI, p. 12). Ce passage est cité et commenté par Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas Fragilité et subjectivité, op.cit.*, p. 65 et par Raoul Moati, *Événements nocturnes Essai sur Totalité et infini, op.cit.*, p. 259. Sur la notion de transcendance, par exemple, cf. Jacques Taminiaux, « The Presence of *Being and Time* in *Totality and Infinity* », dans *Phenomenology, ethics, politics, aesthetics*, vol. 14, Springer, 2009, p. 12 et cf. Pierre Hayat, *La liberté investie Levinas*, Kimé, 2014, p. 117.

³⁴ Sur l'altérité désirée, par exemple, cf. Fabio Ciaramelli, « L'Après coup du désir », dans *A Century with Levinas. Notes on the Margins of his Legacy, Studia Phaenomanologica, Romanian Journal for Phenomenology*, Zeta Books, 2006, p. 98. La notion de désir commence à être développée dans sa plénitude dans « La philosophie et l'idée de l'infini », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1957, ce concept étant mis en rapport avec la notion d'infini.

³⁵ TI, p. 4. Citée et commentée par François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain, op.cit.*, p. 196-197.

liées au thème fondamental de la responsabilité du moi par rapport à la voix d'autrui, se détachant sur l'horizon « négatif³⁶ ». « [...] [L]e Désir de l'extériorité nous a paru se mouvoir, non pas dans la connaissance objective, mais dans le Discours [...] »³⁷. 3 / Au-delà de la « négativité » et de la « positivité », la relation entre le moi et le visage est figurée temporellement quand Levinas avance l'antériorité de l'altérité sur le moi³⁸. « L'Autre métaphysique est autre [...] d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même³⁹ ». Ce qui est montré autrement, du point de vue de la première remarque : le moi ne découvre l'altérité que « négativement » et aussi qu'après-coup ; il ne trouve que sa trace n'ayant jamais pourtant été présente⁴⁰.

³⁶ Pour la « positivité » et la distanciation infini, cf. *ibid.*, p. 201 et cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, *op.cit.*, p. 313. Pour la relation entre la question du désir et celle de la responsabilité, cf. François-David Sebbah, *Levinas Ambiguïtés de l'altérité*, *op.cit.*, p. 57 ; cf. Agata Zielinski, *Levinas La responsabilité est sans pourquoi*, PUF, 2004, p. 136 ; cf. Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, *op.cit.*, p. 242.

³⁷ TI, p. 54.

³⁸ Pour la notion d'antériorité de l'altérité et celle d'après-coup chez Levinas, cf. Pierre Hayat, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Kimé, 1997, p. 102, cf. Fabio Ciaramelli, « The Posteriority of the Anterior », dans *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1997, p. 409-425 et cf. Raoul Moati, « Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini* », dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Hermann, 2011, p. 41-57.

³⁹ TI, p. 28. Cf. Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, *op.cit.*, p. 242. L'altérité précédant le moi l'exige logiquement : « L'altérité n'est possible qu'à partir de moi » (TI, p. 10. C'est Levinas qui souligne). Ces passages sont cités et commentés par Raoul Moati, « Séparation et Transcendance dans *Totalité et Infini* », *op.cit.*, p. 41-57.

⁴⁰ Sur la trace de l'altérité, par exemple, cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement*, *op.cit.*, p. 81 ; cf. « L'ambiguïté comme façon de l'autrement », *op.cit.*, p. 443 ; cf. François-David Sebbah, *Levinas et le contemporain*, *op.cit.*, p. 197 ; cf. *L'épreuve de*

« Le visage est dans la trace de l’Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle “profond jadis, jadis jamais assez” et qu’aucune introspection ne saurait découvrir en Soi⁴¹ ».

L’objet de cette partie n’est pas cependant de discuter d’une manière détaillée de la notion de visage. Nous souhaiterions plutôt concentrer notre attention sur le fait que la tension interne de la pensée de Levinas à propos du visage en vient à porter ses fruits dans « La Trace de l’Autre » en 1963, puis dans « La signification et le sens » en 1964. Levinas y donne à voir davantage les circonstances où l’altérité oriente le moi. Il fait de cette notion d’orientation une des strates sous-jacentes au moi et la conceptualise sous forme de désir⁴².

la limite, Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, PUF, 2001, p. 66 ; cf. Jean-Michel Salanskis et François-David Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*, Sens & Tonka, 2008, p. 178-179 et p. 200-203. Donnée à voir par Levinas, la situation où l’acceptation de la Tora précède le moi peut s’inscrire dans le thème de l’antériorité de l’altérité. En effet, l’antériorité de la réception de la Tora est qualifiée d’après-coup dont l’altérité est formée dans l’un de ses états : « L’enseignement — qu’est la Thora — ne peut venir à la personne humaine par l’effet d’un choix : ce qui doit être reçu pour rendre possible le libre choix ne peut avoir été choisi, si ce n’est qu’après coup » (Emmanuel Levinas, « La Tentation de la Tentation », dans *Tentations et actions de la conscience juive*, PUF, 1971, p. 170). Remarquons que le mot « que » est omis dans « La Tentation de la Tentation » repris dans *Quatre lectures talmudiques* : « [...] si ce n’est après coup » (QLT, p. 82).

⁴¹ LTA, p. 618.

⁴² Par exemple, cf. LTA, p. 613. Parmi elles, pourra être placée la notion d’« Œuvre » : « L’Œuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l’Autre qui ne retourne jamais au Même » (LTA, p. 610). Pour cette notion, cf. Yotetsu TONAKI, « Philosophie de l’action chez Emmanuel Levinas », dans *The Komaba journal of area studies, the University of Tokyo*, 2006, p. 119-143, cf. « Question de l’“œuvre” chez Emmanuel Levinas », dans *Revue de philosophie française*, 2008, p. 118-127 et cf. Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas Fragilité et subjectivité, op.cit.*, p. 169-170.

Il convient maintenant de la contextualiser. Irréductible au mouvement du moi s'assimilant l'altérité, que ce mouvement soit sa compréhension ou son besoin, elle est problématisée dans l'orientation du moi vers l'altérité⁴³. « Dans le Désir, le Moi se porte vers Autrui de manière à compromettre la souveraine identification du Moi avec soi-même dont le besoin n'est que la nostalgie et que la conscience du besoin anticipe⁴⁴ ». La notion de désir est ressaisie dans sa pointe la plus problématique dans « La signification et le sens » : « Le Désir d'Autrui [...] est le mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens⁴⁵ ».

Précisons davantage les contours de la notion de désir. Après le passage levinassien que l'on vient de citer dans « La Trace de l'Autre », en la mettant en rapport avec le besoin, Levinas affirme que le mouvement du désir est rendu possible par les « nouvelles faims » irréductibles à la faim du besoin : « Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant en

⁴³ Cf. LTA, p. 611-612. Pour la notion de besoin, Levinas la considère comme une des modalités d'identification : « Le besoin est le retour même, l'anxiété du moi pour soi, forme originelle de l'identification que nous avons appelée égoïsme » (LTA, p. 611).

⁴⁴ LTA, p. 612. On peut retrouver le même passage à la page 143 de « La signification et le sens » dans *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1964. On ne peut pas traiter, dans sa plénitude, de la problématique entre le désir et le besoin. On se contente seulement de noter que celui-là ne l'annule pas. C'est-à-dire le sujet levinassien se constitue à la fois du désir et du besoin (par exemple, cf. Agata Zielinski, *Levinas La responsabilité est sans pourquoi, op.cit.*, p. 61). Dans cette compatibilité, on voit que l'essentiel du moi passe d'une manière ininterrompue et inachevée du besoin au désir : « La relation avec Autrui me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles » (LTA, p. 612). Ce passage est cité et commenté par Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas Fragilité et subjectivité, op.cit.*, p. 169.

⁴⁵ SS, p. 143.

quelque manière de nouvelles faims⁴⁶ ». Ce qui est montré sous forme de « nouvelles faims » a été mis en jeu quand Levinas thématise, dans *Totalité et Infini*, la « positivité » construite conceptuellement du désir et de l'altérité désirée. « [...] [R]apport [entre le désir et le désiré] dont la positivité vient de l'éloignement, de la séparation, car elle se nourrit, pourrait-on dire, de sa faim⁴⁷ ». Le désir tient donc la substance de son propre ressort, c'est-à-dire de sa distanciation infinie et infranchissable à l'altérité désirée. Cela est encore thématisé dans le passage suivant, ayant pour thème l'orientation du moi.

Elle [une telle orientation] ne peut être posée que comme un mouvement allant hors de l'identique, vers un Autre qui est absolument autre. Elle commence dans un identique, dans un Même, dans un Moi [...] l'Autre étant déjà inscrit dans le Même, la fin dans le commencement. Une orientation qui va *librement* du Même à l'Autre, est Œuvre⁴⁸.

Signalé ici par le terme « Œuvre », le mouvement orientant le moi vers l'altérité n'est rien d'autre que celui du désir, énoncé dans « La Trace de l'Autre ». Cependant reste une difficulté d'interprétation, assez inattendue, quand Levinas affirme que le mouvement du désir se met en activité dans le moi, puisque c'est sur celui-ci que l'altérité s'est déjà gravée. Comprendre comment Levinas pense ces deux phrases revient à les décomposer en différents éléments, concrètement, en origine et en antériorité du mouvement désigné par le désir. L'origine, elle, n'est pas dans le moi mais là où le désir s'inspire de l'altérité désirée⁴⁹, jusqu'à son essence pourvu que l'on se réfère

⁴⁶ LTA, p. 612.

⁴⁷ TI, p. 4. Cf. François-David Sebbah, *Levinas et le contemporain*, *op.cit.*, p. 196-197 et p. 201.

⁴⁸ SS, p. 140. C'est Levinas qui souligne.

⁴⁹ Sur l'origine du désir, par exemple, cf. Agata Zielinski, *Levinas La responsabilité est sans pourquoi*, *op.cit.*, p. 67 ; cf. Fabio Ciaramelli, « L'Après coup du désir », *op.cit.*,

au passage suivant où est évoquée la distinction entre le désir et le besoin. « Le Désir est une aspiration que le Désirable anime ; il naît à partir de son “objet”, il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l’Ame, il part du sujet⁵⁰ ». Placée en dehors de la zone où s’exerce le moi ou sa compréhension objective, l’altérité désirée donne au désir sa vie et son mouvement. Autrement dit, elle inspire essentiellement le mouvement orientant le moi vers elle-même. Du coup, en ce sens, le mouvement désigné par le désir est de part en part autre. En appliquant cet argument à la citation levinassienne tirée de « La signification et le sens », on peut interpréter un autre élément de l’antériorité de l’altérité comme une inscription, dans le moi, du désir⁵¹ et de l’altérité désirée. A ce compte, on ne peut pas uniquement affirmer que celui-ci a son origine dans celle-ci mais encore qu’ils sont eux-mêmes antérieurs au moi.

Cela établi, nous sommes mieux à même de penser la relation entre le couple du désir et de l’altérité désirée et celui du « faire » et du domaine vers lequel le moi est orienté par le « faire ». On peut les rapprocher comme l’envers et l’endroit d’une même intuition, du point de vue de leur antériorité sur le moi, du fait qu’ils ont été antérieurs à sa compréhension⁵². De plus, l’altérité désirée et ce domaine peuvent se tenir dans une intime proximité sous l’angle de leur position conceptuelle, puisqu’ils ont été pensés comme l’antériorité et l’extériorité par rapport au moi. On peut rendre plus proches le désir et le « faire » dans la perspective de leur fonction, car ils ont été considérés comme l’orientation du moi vers l’antériorité et l’extériorité par

p. 97-101.

⁵⁰ TI, p. 33.

⁵¹ Pour l’antériorité du désir sur le moi, cf. Fabio Ciaramelli, « L’Après coup du désir », *op.cit.*, p. 110.

⁵² Mais ces deux couples s’écartent l’un de l’autre, sous l’angle de leur problématisation. Par exemple, Levinas voit dans le premier couple la distanciation infinie et infranchissable mais il n’en va pas de même pour le dernier couple.

rapport à celui-ci⁵³.

De tels rapprochements légitiment que, à partir des caractéristiques du désir et de l'altérité désirée, on identifie ce que le « faire » a d'essentiel. En effet, de la même manière que celui-là s'inspire de l'altérité désirée, l'« action » synonyme de « faire » est qualifiée d'inspirée quand elle est mise en rapport avec l'antériorité de l'acceptation de la Tora sur la compréhension du moi.

[...] [O]n l'accepte [la Tora] avant de la connaître. Ce qui fait scandale pour la logique et peut passer pour la foi aveugle ou la naïveté de la confiance enfantine, et qui est pourtant le fait de toute action inspirée, même artistique [...] ⁵⁴.

Si l'on considère comme significative la synonymie étroite entre l'« action » et le « faire », l'« action inspirée » équivaut à l'expression « faire » inspiré. On peut donc rendre opératoire la notion de « faire », dans la mesure même où elle est prise dans la question de l'inspiration. À cette condition, on peut dire du « faire » inspiré qu'il se constitue à partir de ce qui est représenté par le fait que l'on a déjà reçu la Tora, c'est-à-dire à partir du domaine antérieur et extérieur à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité, vers lequel le moi est orienté par le « faire ». En variant quelque peu cette formule, on peut dire aussi que ce domaine inspire essentiellement le mouvement orientant le moi vers lui-même. Du coup, à condition qu'il inspire le « faire », la qualité

⁵³ La proximité implique l'éloignement et inversement : le désir et le « faire » s'éloignent l'un de l'autre, sous l'angle de leur problématisation. Surtout, tandis que ce premier est mis en relief par le besoin (par exemple, dans « La philosophie et l'idée de l'infini » dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1957, p. 249-250, dans *Totalité et Infini*, p. 89-90, etc.), il n'en va pas de même, tout au moins, pour le « faire » dans « La Tentation de la Tentation ».

⁵⁴ QLT, p. 91.

propre du « faire » est l'antériorité et l'extériorité par rapport à la réalisation de la dichotomie, dans lesquelles est posée l'ultime condition. Elle est de part en part inspirée, du fait que ce domaine donne au « faire » sa vie et son mouvement.

Enfin, remarquons plus largement que le « faire » peut être mis en rapport avec la notion de « substitution » dans « La Tentation de la Tentation ». Il constitue un certain état du savoir du moi et cependant irréductible à son savoir, l'essentiel de la subjectivité ou la *Temimouth*⁵⁵. Pensé comme l'antériorité et l'extériorité par rapport à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité, cet état peut équivaloir à la « substitution », car il est manifesté comme celle-ci : « La *Temimouth* consiste dans une substitution aux autres⁵⁶ ». Il est donc légitime de penser la notion de « substitution » dans le cadre du « faire ».

Conclusion

La validité de notre hypothèse est encore confirmée par l'analyse de la notion d'inspiration. En effet, le « faire » s'inspire du domaine antérieur et extérieur au savoir, à la réalisation de l'opposition entre activité et passivité. Donc, il y appartient substantiellement. En ce sens, il est l'une des figures de ce domaine. Cependant il est impossible de l'identifier à ce dernier, du point de vue de leur fonction : tandis que le « faire » est l'orientation du moi, il n'en va pas de même pour ce domaine.

Cela dit, plusieurs problèmes restent en suspens : comment le « faire » s'articule-t-il concrètement avec la « substitution », l'« otage » et le « sacrifice » ? Pourrait-on l'intégrer complètement dans le cadre de l'altérité ? Quand on tient compte de la thématique elle-même dans la pensée de Levinas,

⁵⁵ Cf. QLT, p. 93.

⁵⁶ QLT, p. 107.

le « faire » inspiré peut-il être mis en relation avec la notion d'inspiration qui est manifestée dans sa plénitude dans *Autrement qu'être*⁵⁷ ? Nous réservons pour une autre étude la tentative de répondre à ces questions.

⁵⁷ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, *op.cit.*, par exemple, p. 179.