

Title	L'humanisme est une éthique. Penser la critique lévinassienne de l'antihumanisme
Sub Title	
Author	宮代, 康丈(Miyashiro, Yasutake)
Publisher	慶應義塾大学湘南藤沢学会
Publication year	2014
Jtitle	リサーチモノグラフ
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Technical Report
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=KO92001001-2013-001-0001

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.

L'humanisme est une éthique.
Penser la critique lévinassienne de l'antihumanisme

March 2014

Keio SFC Academic Society

Yasutake Miyashiro

L'humanisme est une éthique. Penser la critique lévinassienne de l'antihumanisme

Yasutake MIYASHIRO

Introduction

§ 1. Humanisme et antihumanisme

1-1. Qu'est-ce que l'antihumanisme ?

1-2. Critique lévinassienne de l'antihumanisme et de l'humanisme

§ 2. Refondation lévinassienne de l'humanisme

2-1. L'humain et la culture : savoir, art et éthique

2-2. Vers un humanisme abstrait : humanité comme arrachement

Réflexion critique

Introduction

Tout homme est unique en et par lui-même¹. Cette unicité s'explique par le fait qu'il n'est pas définissable par un assemblage de qualités, fussent-elles innombrables. Certes, l'être humain peut être français, italien, russe, ou persan. Particularisation inéluctable : personne n'a jamais vu l'Homme dans le monde². Or c'est dans cette abstraction, c'est dans cette brisure des formes revêtues, que l'homme est reconnu en tant qu'homme. Une telle reconnaissance

¹ Nous remercions deux rapporteurs anonymes pour leurs remarques et suggestions avisées. Nous tenons aussi à préciser que le présent article est le fruit de discussions continues avec Shojiro Kotegawa. Sans sa collaboration généreuse et régulière, ce travail n'aurait jamais vu le jour. Nos remerciements vont également à Paul-Loup Weil-Dubuc et Coline Klapisch qui ont bien voulu relire attentivement le manuscrit.

² Cf. Joseph de MAISTRE, *Considérations sur la France* [1796] : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu » (*Écrits sur la Révolution*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1989, p. 145, souligné par de Maistre, et orthographe modernisée par nous). À ce sujet, voir le beau livre de Robert LEGROS : *L'idée d'humanité* [1990], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 2006 (voir pp. 104-105 et pp. 141-142). Levinas mentionne de Maistre dans *Noms propres*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1976, p. 129. Cf. aussi *Les imprévus de l'histoire* [désormais *IH*], Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1994, p. 122 (les « historiens de l'appartenance »).

revient à poser qu'il n'appartient à aucun genre ou, plus précisément, qu'il est *sans concept*. Par là même, la dimension proprement humaine s'avère réfractaire à l'emprise exclusive des sciences humaines, et aussi de l'ontologie. Au-delà du savoir ontique et ontologique de l'*être*, s'ouvre l'humanité de l'homme : l'*éthique*.

Nous n'avons sans doute pas tort de présenter ainsi « la philosophie première » — ou « morale »³ — d'Emmanuel Levinas. Défense de la subjectivité⁴ ou de « l'humanité de l'homme »⁵, la philosophie levinassienne donne une place non-négligeable à la critique de l'antihumanisme, lequel amène à la dissolution de ce qui est irréductiblement humain par rapport aux autres étants. Dans la méfiance antihumaniste, il y a en effet « une lutte avec la notion de sujet » : « On veut un principe d'intelligibilité qui n'enveloppe plus l'humain » ou, plutôt, « le souci de la destinée humaine »⁶.

Mais, remarquons-le bien, Levinas évoque simultanément la « grandeur de l'anti-humanisme moderne »⁷. En d'autres termes, ce philosophe est également sensible aux défauts de l'« humanisme classique »⁸. C'est ainsi que sa défense de la subjectivité se transforme en *humanisme de l'autre homme*. Tentative indéniablement salutaire, si l'on veut songer à la destinée de l'homme. Mais, la reformulation levinassienne serait-elle pour autant dépourvue d'ambiguïtés ?

Dans le présent article, nous restituerons d'abord la critique levinassienne de l'antihumanisme pour montrer son enjeu fondamental (§ 1). Ensuite, nous examinerons en quoi consiste la refondation de l'humanisme chez Levinas (§ 2). Dans la Réflexion critique, nous essaierons d'élucider les difficultés auxquelles se heurterait cette refondation.

³ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961, désormais *TI*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1990/2009, p. 340. Voir aussi *Éthique comme philosophie première* [conférence prononcée en 1982], Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 1998, p. 104 ; *Éthique et infini* [1982, désormais *EI*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1984/2011, p. 71 ; *Altérité et transcendance* [1995, désormais *AT*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 2006, pp. 108-109.

⁴ *TI*, p.11.

⁵ *Humanisme de l'autre homme* [1972, désormais *HAH*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1990, p. 109.

⁶ *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [1991, désormais *EN*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1993/2007, p. 122.

⁷ *Dieu, la mort et le temps* [1993, cours prononcés en 1975-1976, désormais *DMT*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1995/2010, p. 213.

⁸ *HAH*, p. 9.

§ 1. Humanisme et antihumanisme

1-1. Qu'est-ce que l'antihumanisme ?

Qu'est-ce que l'antihumanisme selon Levinas ? Pour le définir, il conviendra d'éclairer d'abord la conception lévinassienne de l'humanisme pour examiner ensuite la critique antihumaniste de l'humanisme telle que notre philosophe l'a analysée.

Au sens large du terme, l'humanisme consiste, selon Levinas, dans la reconnaissance d'une « essence invariable » de l'homme. Cette reconnaissance revient à poser l'homme comme valeur. Plus précisément : l'homme est appréhendé comme la valeur suprême, dans la mesure où c'est lui qui engendre « toutes valeurs »⁹. Rationaliste et laïque¹⁰, l'humanisme comporte aussi un sens juridico-politique. La « limite à la loi » est sa pièce essentielle, car l'humanisme repose sur le « respect de la personne, en soi et en autrui » et, partant, l'État doit reconnaître aux individus « un domaine aussi large que possible du privé » dans la seule limite de la compossibilité des libertés¹¹. Ainsi Levinas parle-t-il d'un « humanisme libéral »¹². Pris dans un sens plus étroit, l'humanisme désigne « le culte rendu à ces principes mêmes »¹³, c'est-à-dire aux éléments constitutifs que nous venons de mentionner.

Un tel humanisme fut ébranlé par « les inhumains événements de l'histoire récente » : les deux guerres mondiales avec l'expérience des totalitarismes, sans oublier, évidemment, l'antisémitisme. Il faut aussi rappeler le contexte intellectuel. Levinas n'évoque pas seulement « la science » consistant à « calculer le réel sans toujours le penser », mais aussi la pensée méditante de l'Être, — comprendre :

⁹ *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [1963, désormais *DL*], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 3^e éd. revue et corrigée, 1984/2010, p. 412

¹⁰ Cf. *DL*, p. 407 : l'humanisme peut désigner « un système de principes et de disciplines qui libèrent la vie humaine du prestige des mythes, du trouble qu'ils introduisent dans les idées et de la cruauté qu'ils perpétuent dans les mœurs ». Cette définition vaut aussi, selon Levinas, pour « l'humanisme hébraïque », tout en demeurant « laïque ».

¹¹ *DL*, p. 412. Sur la justification lévinassienne du libéralisme juridico-politique, voir par exemple : *EN*, p. 201, p. 242, pp. 221-222, p. 224 et p. 242 ; *HS*, p. 167. Une telle justification n'empêche pas de signaler simultanément « le pathétique du libéralisme » (*TI*, p. 125). Au sujet de sa critique nuancée du libéralisme, voir aussi *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* [1934], Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages Poches/Petite Bibliothèque », 1997, Post-scriptum, p. 26 ; *IH*, p. 208.

¹² *DL*, p. 415.

¹³ *DL*, p. 413.

l'« entreprise philosophique » heideggerienne qui subordonne « l'humain aux jeux anonymes de l'Être »¹⁴. Il y va donc, pour ainsi dire, de *l'oubli de l'humain*, vers lequel convergent les sciences et la philosophie heideggerienne¹⁵. À tout cela, Levinas ajoute les inefficacités révélées du libéralisme et du socialisme dans leur lutte contre l'exploitation et la guerre¹⁶.

L'antihumanisme, dans sa genèse, s'explique par ces fragilités de l'humanisme¹⁷. Les événements inhumains ont provoqué « une méfiance à l'égard d'un certain langage sur l'homme ». Sans abandonner « l'idéal humain », l'antihumanisme s'oppose aux « belles lettres »¹⁸. En mettant à nu « les craquelures qui risquent de défigurer l'essence (prétendument éternelle) de l'homme », il vise à « élargir la fissure en brèche »¹⁹.

Mais la tendance antihumaniste ne se limite pas au domaine de l'éloquence. L'antihumanisme poursuit, à sa manière, la problématique de la liberté, et cela pour faire « éclater l'antagonisme de la Loi et de la Liberté ». Levinas retrace trois étapes de la liberté : il s'agit de lutter, d'abord, pour le respect de l'homme et l'« autonomie » (« la loi qu'il se donne à lui-même »), ensuite pour « la libération économique » à l'égard de l'exploitation et, enfin, pour « la "libération du désir" secouant la loi et l'obligation ». À ce dernier stade, on en arrive à croire que « rien n'est plus absolument interdit », et même que rien « n'est peut-être plus interdit à l'égard de l'autre homme »²⁰. Ainsi entendu, l'antihumanisme apparaîtrait comme

¹⁴ *DL*, p. 418.

¹⁵ Levinas affirme que la philosophie heideggerienne porte « compréhension à l'hitlérisme lui-même » (*DL*, p. 418). Voir aussi *IH*, p. 209 : « Il y a chez Heidegger le rêve de noblesse du sang et de l'épée. [...] L'absence de souci d'autrui chez Heidegger et son aventure politique personnelle sont liées. »

¹⁶ *DL*, p. 418. Pour ce qui est du marxisme en général, le jugement de Levinas est plutôt nuancé : « dans le marxisme, il n'y a pas que la conquête ; il y a reconnaissance de l'autre » (*EN*, p. 130). Voir aussi, sur « l'humanisme socialiste », *Le temps et l'autre* [1979 : conférences faites en 1946-1947, désormais *TA*], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007, pp. 42-43.

¹⁷ Sur la « crise de l'humanisme à notre époque », voir aussi *HAA*, p. 73.

¹⁸ Dans le « *Voyage au bout de la nuit* de Céline d'où Sartre n'hésitait pas à tirer l'épigraphe de *La Nausée* », Levinas trouve « le signal de cette anti-littérature qui est l'une des formes de ce qu'on appelle aujourd'hui l'antihumanisme et l'une de ses raisons. » (*HS*, p. 190). Sur « l'humanisme de l'éloquence », voir également *IH*, p. 149.

¹⁹ Les citations de ce paragraphe se trouvent dans *DL*, pp. 420-422. Voir aussi *HAA*, p. 96.

²⁰ *DL*, pp. 423-424. Levinas suggère néanmoins que ce dernier stade soit purement théorique ou verbal. En effet : « [e]n 1968 — année de la contestation

l'aboutissement de la liberté moderne, — : la libération complète²¹. Là réside une conception toute particulière du rapport entre la loi et la liberté : il faudrait, et il suffirait de, supprimer la loi pour rendre à l'homme son bonheur et sa liberté, car « toute la loi [serait] en tant que loi répressive », et « la liberté [serait] conçue au sens naturel de l'arbitraire volonté »²².

Comment cet antihumanisme lutte-t-il contre la notion de sujet ? Il vise à effacer la ligne de démarcation entre la subjectivité humaine et les autres étants (choses et animaux), en réduisant l'homme à « un milieu »²³. En ce qui concerne ce procédé de réduction, Levinas discute les deux tendances intellectuelles déjà évoquées, à savoir les sciences humaines²⁴ et l'ontologie phénoménologique. Son argument principal est que le « monde intérieur est contesté par Heidegger comme par les sciences humaines »²⁵.

Du point de vue des sciences humaines, estime Levinas, rien n'est plus douteux que la subjectivité, c'est-à-dire la conscience de soi dans sa dimension réflexive. Cette conscience, prétendument

dans les universités et autour des universités — toutes les valeurs étaient “en l'air”, sauf la valeur de l’“autre homme” auquel il fallait se vouer. » (47, p. 180). Parmi « les “sentiments” les plus impératifs de mai 1968 », il y avait « le refus d'une humanité qui se définirait [...] par sa satisfaction, ses acquis et ses acquêts ». Il s'agissait de contester les « conditions » du capitalisme et de l'exploitation (HAH, p. 122, note 9 pour « Sans identité »).

²¹ Il est facile de signaler ici le risque d'une homogénéisation excessive des philosophies modernes. La question se pose en effet de savoir si et dans quelle mesure l'« autonomie » aboutit à la « libération » à l'égard de « la loi » et de « l'obligation » : un tel aboutissement serait-il nécessaire ? À ce sujet, nous renvoyons à Alain RENAULT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1989. Levinas commet lui-même la même homogénéisation : « L'homme moderne persiste dans son être en souverain préoccupé uniquement d'assurer les pouvoirs de sa souveraineté. Tout ce qui est possible est permis. » (*Éthique comme philosophie première*, p. 74, souligné par Levinas)

²² DL, pp. 424-425.

²³ HAH, p. 80.

²⁴ Levinas songe particulièrement aux disciplines comme la psychologie, la sociologie, l'histoire et la linguistique (Cf. HAH, p. 95 et p. 113 : « le mathématisme formel des structures, la nouvelle lecture de Marx et la technique psychanalytique »). Il mentionne aussi les « soupçons engendrés par la psychanalyse, la sociologie et la politique » en renvoyant à l'ouvrage de Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)* [1978, désormais AQE], Paris, LGF (Le Livre de Poche), coll. « Biblio/Essais », 1990/2011, p. 98).

²⁵ HAH, p. 100, souligné par Levinas.

transparente, s'avérerait traversée par l'inconscient social et psychique. Le Moi ne serait pas en lui-même, mais « en dehors de lui »²⁶. Ainsi, « la conscience de soi, elle-même, se désintègre »²⁷. Contre les illusions subjectives, il faudrait adopter un « formalisme » méthodologique pour accéder à l'objectivité théorique du savoir²⁸. La subjectivité apparaîtrait alors comme « conjonction de structures » et comme « réseau du réflexes »²⁹. Plus généralement, Levinas remarque aussi que dans les sciences humaines, l'être humain se laisse traiter « en objet »³⁰. L'homme est réduit à un objet de savoir parmi d'autres. Chacun est ainsi dépossédé de son individualité singulière. La science ne saisit les hommes que dans leur généralité³¹.

Si les sciences humaines opèrent une telle dissolution de la subjectivité humaine³², le même procédé est repérable dans l'ontologie phénoménologique. Levinas s'en prend plus particulièrement à Merleau-Ponty et à Heidegger. Chez Merleau-Ponty, il signale « cette tendance anti-humaniste ou non-humaniste de référer l'humain à une ontologie de l'être anonyme ». Il rappelle notamment ce fameux *chiasme*³³ : le sujet et l'objet s'articulent l'un

²⁶ HAH, p. 74. Voir aussi HAH, p. 97 : « L'intériorité du moi identique à lui-même, se dissout dans la totalité sans replis, ni secrets. Tout l'humain est dehors. »

²⁷ HAH, p. 74. Levinas pense plus particulièrement à la psychanalyse dans laquelle sont attestés « l'instabilité et le caractère fallacieux de la coïncidence de soi dans le *cogito* » (*ibid.*).

²⁸ HAH, pp. 95-96.

²⁹ HAH, p. 122, note 8 pour la page 105. Voir aussi DL, p. 376 : si la subjectivité (« la façon du sujet ») est « pouvoir de parler, liberté de parole », les sciences humaines, telles la sociologie ou la psychanalyse, recherchent « la place de cette parole dans un système de références et qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu » (souligné par Levinas). Voir également l'indication sur « certaines pensées de la recherche structuraliste » dans EN, p. 121. Sur le « structuralisme » ou la « science structuraliste », voir aussi AQE, p. 97, p. 153 (plus généralement : pp. 208-211). Dans HAH, Levinas mentionne plus particulièrement « l'ethnographie structuraliste » (p. 77). Dans DL, il s'attaque à « l'indifférentisme absolu des *Tristes Tropiques* » (p. 301). Sur Lévi-Strauss, voir aussi François POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens* [1987], Arles, Actes Sud, coll. « Babel », 1996, pp. 161-162.

³⁰ HS, p. 10.

³¹ « La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science. » (EDE, p. 233 ; voir aussi HS, p. 10). Une telle idée remonte au moins jusqu'à Aristote.

³² Signalons toutefois que Levinas reconnaît l'importance du progrès scientifique et technologique pour le développement des droits de l'homme. Voir, par exemple, EN, p. 216 ; HS, pp. 162-165.

³³ Levinas se réfère plus particulièrement à l'article de Merleau-Ponty : « Le philosophe et son ombre » (repris dans *Signes* [1960], Paris, Gallimard, coll.

sur l'autre, de sorte que « l'humain n'est qu'un moment ou qu'une articulation d'un événement d'intelligibilité dont l'homme n'enveloppe plus ou ne loge plus le cœur »³⁴.

Heidegger³⁵, pour sa part, pense le sujet « à partir de l'Être et de la vérité de l'Être »³⁶. L'homme (*Dasein*) n'est qu'« une structure de l'être », — plus précisément : « l'être qui comprend ce que signifie l'être »³⁷. Certes, la considération de la relation éthique n'est pas totalement absente chez Heidegger. Mais l'« être-avec-autrui » (*Miteinandersein*) n'est qu'« un moment de notre présence au monde »³⁸. Bref : « le sujet n'a rien d'intérieur à exprimer »³⁹. La critique lévinassienne ne change pas de teneur selon qu'elle se rapporte à *l'Être et temps* ou à la *Lettre sur l'humanisme*⁴⁰.

1-2. Critique lévinassienne de l'antihumanisme et de l'humanisme

« Folio/Essais », 2001, pp. 259-295). Il faut néanmoins souligner le fait que l'antihumanisme merleau-pontien ne se réfère qu'au domaine théorique sans aucune implication éthique, ainsi que le suggère Levinas dans *EN*, p. 122.

³⁴ Les citations de ce paragraphe se trouvent dans *HS*, p. 136. Voir aussi *EN*, pp. 121-122.

³⁵ Par rapport à Husserl, le jugement de Levinas est plus nuancé. Certes, la phénoménologie husserlienne relève, tout comme l'hégélianisme, de la « pensée de l'égal » (*EN*, p. 187 : « dans l'intentionnalité, la conscience humaine sort d'elle-même, mais reste à la mesure du *cogitatum* qu'elle égale et qui la satisfait »). Mais elle demeure, selon Levinas, « essentiellement humaniste » (*HAH*, p. 118, note 4 pour la page 77). Voir aussi, *infra.*, la note 84.

³⁶ *HAH*, p. 122 (note 4).

³⁷ Voir *EN*, p. 121 et *AT*, p. 181.

³⁸ *EN*, p. 126. Il en va de même dans les sciences humaines : elles réduisent la relation interpersonnelle à « l'être » (*DMT*, p. 226). La critique du « *Miteinandersein* » est déjà formulée dans *TA*, pp. 18-19 et pp. 88-89. Voir aussi *EN*, p. 17.

³⁹ *HAH*, p. 122 (note 4).

⁴⁰ Levinas se réfère ou fait allusion à la *Lettre sur l'humanisme* dans *DMT* en particulier (sans prétendre à l'exhaustivité : p. 33-34, p. 68, p. 139, p. 175 et p. 217 ; voir aussi *DL*, p. 418). Dans *Sur Maurice Blanchot* (Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1975/2004), il est question notamment du « dernier Heidegger » (pp. 11-12 ; voir aussi p. 21 *sqq.* et p. 59). En évoquant « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (voir Martin HEIDEGGER, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990/2008, pp. 279-306), Levinas remarque aussi que le philosophe allemand « remonte en-deçà de la présence, mais trouve dans la "clairière", la "réconciliation", le "cœur en paix" et le "Même" » (*De Dieu qui vient à l'idée* [1982, désormais *DQI*], Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2^e éd. augmentée, 1992/2004, p. 178).

En lisant une telle critique, on serait tenté de croire que Levinas rejette en bloc l'antihumanisme⁴¹, car la critique antihumaniste dépossède le sujet de son intériorité en le dissolvant dans le « milieu ». Toutefois, on ne saurait trop souligner le fait que *ce n'est pas en raison d'une telle dépossession que Levinas conteste l'antihumanisme*. La critique antihumaniste a une part de vérité : elle n'a pas tort de faire valoir l'idée d'une subjectivité « incapable de s'enfermer »⁴². L'antihumanisme a « sans doute » raison de penser que « l'homme compris comme individu d'un genre ou d'une région ontologique, — individu persévérant dans l'être comme toutes les substances — » ne mérite pas « un privilège qui en fasse le but de la réalité »⁴³. Levinas n'hésite même pas à approuver la négation antihumaniste de la « personne humaine », dans la mesure où cette dernière est considérée comme « libre but d'elle-même », ou encore comme « but et origine d'elle-même ». C'est, selon lui, dans l'abandon de cette notion que réside l'« intuition géniale » de l'antihumanisme moderne⁴⁴.

La critique antihumaniste met ainsi en lumière des défauts inhérents à la tradition humaniste, laquelle plaçait la « dignité » humaine dans le statut du « sujet libre ». Levinas met en cause le « *je* d'emblée libre de l'humanisme classique ». Il estime qu'une telle subjectivité libre n'est pas seulement assumée dans « la philosophie transcendantale » de Kant et de Fichte, mais aussi dans la phénoménologie husserlienne⁴⁵. Si l'on suit Levinas, il ne paraît pas

⁴¹ Dans la liste des antihumanistes, il est facile d'intégrer la position foucaultodeleuzienne. Voir entre autres Gilles DELEUZE, *Foucault* [1986], Paris, Minuit, 2004. L'homme se dissout en *rapports de forces* : « lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude venues du dehors, alors et alors seulement l'ensemble des forces compose la forme-Homme (et non plus la forme-Dieu). » (p. 134) Levinas fait allusion à la thèse de Foucault exprimée dans *Les Mots et les Choses* : « mort de l'homme, mort de Dieu (ou mort à Dieu !) » (HAH, p. 95). Signalons toutefois qu'il parlait déjà d'un « inhumanisme » dans les années 50 (*Sur Maurice Blanchot*, pp. 9-10). La substitution d'un mot à un autre ne change en rien l'argument de fond : l'« anti-humanisme » et l'« inhumanisme » ont pour commun de nier la spécificité intrinsèque de l'homme par rapport à son « milieu ». Ainsi le philosophe « postmoderne » tombe-t-il sous le coup du même reproche en affirmant que l'« ultime consigne laissée par l'humanisme est : l'Homme n'est Homme que par ce qui l'excède » (Jean-François LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, coll. « Débats », 1993, pp. 33-34).

⁴² HAH, p. 112.

⁴³ HAH, pp. 89-90.

⁴⁴ AQE, p. 203. Voir aussi EN, pp. 70-71.

⁴⁵ HAH, pp. 8-9.

impossible de mettre aussi l'« humanisme existentialiste »⁴⁶ de Sartre au banc des accusés, car l'auteur de *L'Être et le Néant* soutient qu'« il faut partir du cogito », ou encore « de la subjectivité »⁴⁷.

Laissons de côté la question de savoir si et dans quelle mesure la lecture lévinassienne de ces philosophes est correcte, et tournons plutôt le regard vers l'argument principal de sa critique : l'humanisme eut tort de poser le sujet comme origine et but de lui-même. L'homme n'est pas un sujet auto-produisant son identité avec lui-même. Si l'homme ne correspond pas à la conception qu'en avait l'humanisme classique, il n'est pas faux de dire que l'« anti-humanisme a raison dans la mesure où l'humanisme n'est pas assez humain »⁴⁸, — entendre : l'humanité de l'homme ne réside pas dans une subjectivité identitaire (s'identifier par l'assimilation de l'Autre au Même), mais bien plutôt dans l'*absence* d'une telle identité. Dans cette mesure, les sciences humaines et Heidegger ne se seraient pas attaqués au « monde intérieur » en vain.

Sous cet angle, il est facile d'éclairer la tâche que s'assigne la refondation lévinassienne de l'humanisme. Levinas accuse l'antihumanisme de son indifférence à l'humain. Mais cette indifférence tiendrait au fait que *la critique antihumaniste n'est pas allé jusqu'au bout de son geste*. L'antihumanisme aurait pu et aurait dû (re)trouver un certain signe de l'humain au terme de sa démarche. Inversement dit : l'« humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain »⁴⁹. L'humanisme classique avait tort de concevoir la liberté comme identité de soi à soi. Levinas suggère néanmoins que l'humanisme puisse prendre quelque sens « si on pense jusqu'au bout le démenti que l'être inflige à la liberté ». Ne peut-on pas, en effet, trouver le signe de l'humain dans sa *transcendance* (incapacité de s'enfermer), sans pour autant le rejeter « vers l'« être de l'étant », vers le système, vers la matière »⁵⁰? Tel est l'enjeu fondamental que pose un nouvel humanisme de Levinas après de multiples critiques antihumanistes.

⁴⁶ L'expression est empruntée à *IH*, p. 122.

⁴⁷ Respectivement : Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943], Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009, p. 110, et *L'existentialisme est un humanisme* [1946], Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 1996/2010, p. 26. Levinas trouve, dans la philosophie sartrienne, « je ne sais quel présent angélique » : « Tout le poids de l'existence étant rejeté sur le passé, la liberté du présent se situe déjà au-dessus de la matière. » (*TA*, p. 44) Voir aussi *DMT*, p. 184.

⁴⁸ *DMT*, p. 213. Voir aussi *AQE*, p. 203.

⁴⁹ *AQE*, p. 203.

⁵⁰ *HAH*, p. 80.

§ 2. Refondation lévinassienne de l'humanisme

Passons donc à l'examen de la manière dont Levinas tente de refonder l'humanisme à partir de la transcendance. Pour déterminer plus exactement le sens de cette transcendance, il sera intéressant d'étudier plus particulièrement la discussion de Levinas sur la culture. Car la culture, chacun en conviendra, devrait constituer la spécificité de l'homme par rapport à la nature et, donc, aux autres étants. Dans cette mesure, elle permettra de révéler ce en quoi consiste le sens de l'humain.

2-1. *L'humain et la culture : savoir, art et éthique*

Levinas distingue trois sens de culture : savoir, art et éthique⁵¹.

1/ D'abord, la culture désigne le *savoir*. Ce dernier consiste à « lever l'*altérité* de la Nature ». La nature est extérieure à nous-mêmes. L'activité théorique entreprend d'apprivoiser cette extériorité ou étrangeté. Autrement dit, la culture consiste à réduire la différence entre le moi et la nature. L'« humain » est alors appréhendé « comme le *je* du je pense », et la culture « comme *savoir* allant jusqu'à la *conscience de soi* et jusqu'à l'identité, *en soi-même* "de l'identique et du non-identique" ». En ce sens, le savoir est « la culture de l'immanence ». L'esprit est libre, car il n'y a rien de transcendant par rapport à lui : l'identique (Même) domine le différent (Autre). À ce sujet, Levinas évoque les noms de Descartes, de Kant et Husserl, auxquels il faut évidemment ajouter Hegel⁵². Mais un tel savoir n'épuise pas le sens de la culture.

2/ La culture peut aussi désigner la « création de formes expressives dans l'*être* » : « l'art ou la poésie ». Elle renvoie ainsi à la dimension de l'expression. Dans cette appréhension, le rapport entre l'homme et la nature change de sens. Loin d'être une simple matière brute, la nature *s'exprime* elle-même. L'être humain, quant à lui, est compris comme « le *lieu* même de cette expression ». C'est à travers l'homme que se manifeste le Beau sous forme d'art et de poésie. Levinas remarque cependant que dans ce type de culture, l'altérité de l'être n'est pas « assez appréciée comme l'*autre* de l'humain » ; elle

⁵¹ EN, pp. 185-194.

⁵² Les citations de ce paragraphe se trouvent dans EN, pp. 185-187. Sur la question du savoir comme culture, voir aussi HS, pp. 150-151. Sur le savoir comme « immanence », voir par exemple EI, pp. 49-50 ; *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 12-14.

est « encore trop naturelle »⁵³. Bref : l'altérité *humaine* doit avoir une spécificité intrinsèque par rapport à celle des entités non-humaines.

Concernant la culture comme expression, il est important de relever que Levinas revient aux deux philosophes déjà mentionnés au sujet de l'antihumanisme : Merleau-Ponty et Heidegger. Pour le premier, la signification de « la Nature » se révèle « dans la Culture ». Cette révélation s'opère à travers l'homme, c'est-à-dire « cette incarnation originelle de l'esprit ». Cela ne revient pourtant pas à dire que l'expression culturelle pose l'homme comme sujet. Que ce soit le geste, le langage, l'art, la poésie ou la science, c'est « la Nature » elle-même qui signifie dans les mouvements, « expressifs » ou « culturels », du corps humain⁵⁴.

Heidegger, comme on le sait, pose que les comportements ont « la structure du se-diriger-sur, de l'être-centré et orienté-sur », c'est-à-dire l'intentionnalité. Il n'en estime pas moins que la caractérisation phénoménologique — husserlienne — de l'intentionnalité n'est pas menée « de manière philosophiquement satisfaisante »⁵⁵. Il importe de penser que l'être humain — *Dasein* — « doit nécessairement être *auprès* des choses ». Il s'agit de la « transcendance », non pas des choses par rapport au *Dasein*, mais du *Dasein* lui-même⁵⁶. La *Lettre sur l'humanisme* rend plus explicite le sens de cette transcendance : « la manière d'« être » humaine » consiste dans l'« ek-sistence », c'est-à-dire l'« ek-stase en vue de la vérité de l'Être »⁵⁷.

⁵³ Les citations de ce paragraphe se trouvent dans *EN*, pp. 189-190, souligné par Levinas.

⁵⁴ *HS*, pp. 135-136. En ce qui concerne la conception merleau-pontienne de l'« humanisme », voir en particulier *Signes*, *op.cit.*, pp. 392-393. Sur le plan politique, la question se pose tout autrement. Voir entre autres textes *Humanisme et terreur* (1947) et *Aventures de la dialectique* (1955). À ce sujet, nous renvoyons aux analyses critiques par Raymond ARON dans *L'opium des intellectuels* (1955) et *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre* (1970).

⁵⁵ Martin HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [1975, cours professé en 1927], traduit de l'allemand par Jean-François COURTINE, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985, §9, b), p. 82.

⁵⁶ *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 15, c), pp. 199-200, souligné par Heidegger.

⁵⁷ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* [désormais *LH*], traduit de l'allemand par Roger MUNIER, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1964/1983, p. 57 et p. 65. Sans doute est-il inutile de rappeler que Heidegger prend ici pour cible le malentendu commis par Sartre sur la phrase de l'Être et temps (§ 9) : « L'« essence » de l'être-là réside dans son existence » [Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz] (*LH*, p. 61 *sqq.* Cf. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, *op.cit.*, p. 26 et p. 29).

Pour Levinas, la caractérisation heideggerienne de l'être humain comme transcendance (ou « ouverture ») n'est pas encore philosophiquement satisfaisante. Chez Heidegger, la conscience est, certes, « appelée, par l'ouverture originelle de l'essence de l'être (du *Sein*), à un rôle dans ce drame de l'ouverture ». Mais une telle « extase de la conscience » paraît fondée « dans la vérité de l'être, dans la parousie⁵⁸ ». Un tel « mode de fondement » fait penser, selon Levinas, au « naturalisme », la transcendance de l'intentionnalité apparaissant comme « avatar », ou plutôt « épiphénomène », de la Nature⁵⁹. Ici encore, on n'arrive pas à saisir la spécificité de l'humain par rapport aux autres étants.

3/ Reste le troisième sens de la culture : « la transcendance ». Cette forme de culture prend en compte « l'altérité de l'autre homme, l'altérité d'autrui ». Dans la culture « du savoir, de la technique et des arts », l'être humain se confirme « dans son identité en absorbant l'autre de la Nature ou en s'y exprimant ». En revanche, la culture de la transcendance consiste à « mettre en question cette identité même, sa liberté illimitée et sa puissance, sans lui faire perdre sa signification d'*unique* ». Brièvement dit : elle est de caractère *éthique*. La culture, en ce sens, se détermine comme « rapport à la transcendance en tant que transcendance » « dans la responsabilité éthique et l'obligation envers autrui »⁶⁰.

C'est précisément dans cette éthique — *transcendance* du sujet en dehors de lui-même *en vue de l'altérité d'autrui* — que nous pouvons saisir la manière levinassienne de refonder l'humanisme : l'humanisme de l'autre homme. Pour examiner cette refondation, il faut maintenant voir comment Levinas définit la spécificité de l'homme par rapport aux autres étants et, aussi et surtout, « l'altérité de l'autre homme ».

2-2. Vers un humanisme abstrait : humanité comme arrachement

⁵⁸ Par « parousie », il faut entendre : la « présence de l'être auprès de nous » (*AQE*, p. 36). Voir aussi, à ce sujet, Martin HEIDEGGER, « Hegel et son concept de l'expérience », *Chemins qui ne mènent nulle part* [*Holzweg*, 1949], traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986/2004, p. 247 *sqq.*

⁵⁹ *HAH*, p. 103. Levinas estime même que « la dernière philosophie de Heidegger devient ce matérialisme honteux », au sens où le « matérialisme n'est pas dans la découverte de la fonction primordiale de la sensibilité, mais dans la primauté du Neutre » (*TI*, p. 333).

⁶⁰ Les citations de ce paragraphe se trouvent dans *EN*, pp. 192-194, souligné par Levinas.

En ce qui concerne la spécificité humaine par rapport aux autres étants, prenons d'abord la distinction entre l'humanité et l'animalité. Levinas souligne que l'intériorité humaine est à la fois fermée et ouverte. Le sujet est incapable de s'enfermer, c'est-à-dire de se satisfaire dans « le bonheur de la jouissance ». L'inquiétude peut troubler son bonheur, ce qui témoigne du « décalage entre l'animal et l'humain ». Le suicide, en effet, atteste que l'homme peut fuir « la vie vers la vie », — entendre : l'« amour de la vie » consistant à fuir sa vie présente vers une meilleure. Certes, une telle fuite — illusoire et désespérée — reste toujours dans le cadre, et en vue, de la vie. Toutefois, elle montre aussi que le sujet humain peut *sacrifier* sa vie. Il s'agit de briser son intériorité pour se dépasser vers l'extérieur. Il faut donc, selon Levinas, définir l'homme comme « capable de vivre pour autrui et d'être à partir d'autrui, extérieur à soi »⁶¹.

Une telle possibilité montre « une existence déjà métaphysique »⁶², c'est-à-dire une transcendance au-delà de la vie en tant que *conatus*. Ontologiquement parlant, un tel *conatus* n'est que l'essence même de l'Être⁶³. L'« essence » se confirme en effet comme « *conatus* des étants »⁶⁴. Levinas ne pense pas seulement aux philosophes vitalistes comme Spinoza⁶⁵, mais aussi et surtout à Heidegger. Critique curieuse : qui a, semble-t-il, le plus radicalement revendiqué la différence entre le *Dasein* et les autres étants, sinon ce philosophe allemand ? Or Levinas souligne combien l'Être se caractérise comme *conatus* dans l'ontologie heideggerienne. Le *conatus* ne définit pas simplement la caractéristique d'un Moi égoïste ou, plus généralement, des étants en tant que tels⁶⁶. Il est plutôt « l'essence en tant que persistance dans l'essence »⁶⁷, — :

⁶¹ Voir *TI*, pp. 159-160, souligné par Levinas. Sur le suicide, voir aussi *TA*, p. 61.

⁶² *TI*, p. 160.

⁶³ Dans la terminologie lévinassienne, l'« essence » envoie à la différence ontologique : ce terme « exprime l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique. » (*AQE*, p. 9).

⁶⁴ *AQE*, p. 15.

⁶⁵ Cf. SPINOZA, *Éthique*, Troisième partie, propositions VI et VII.

⁶⁶ Cf. *IH*, p. 201 : « le trait fondamental de l'être est la préoccupation que tout être particulier a de son être même. Les plantes, les animaux, l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. Et la matière dans son essentielle dureté n'est-elle pas fermeture et choc ? »

⁶⁷ *AQE*, p. 17.

« essence »⁶⁸. Levinas estime ainsi que chez Heidegger, « l'être est animé par l'effort d'être »⁶⁹.

À cet égard, nous pourrions avancer que *Levinas pousse à l'extrême la critique heideggerienne pour la retourner contre elle-même*. Levinas affirme en effet : « Quel que soit le radicalisme de la destruction de la métaphysique, qui s'accomplit dans la pensée heideggerienne de l'être, c'est encore la métaphysique occidentale qui reste le sol que cette pensée retourne ou laboure ». Il faut entendre par là que « l'être, l'esse, dans son essence, dans sa persévérance, dans son événement » demeurent toujours « l'ultime référent du sens et de la pensée »⁷⁰. En clair : si Heidegger considère que la métaphysique moderne — ou « métaphysique de la subjectivité »⁷¹ — a commencé à partir de Descartes ou de Leibniz pour s'achever avec Nietzsche⁷² en laissant ainsi place à « cette pensée autre qui abandonne la subjectivité »⁷³, Levinas estime qu'une telle « pensée » n'en s'inscrit pas moins dans la métaphysique occidentale déterminée par l'« essence » de l'être. Ainsi entendue, la métaphysique ne se serait pas achevée avec Nietzsche, mais aurait poursuivi sa trajectoire aussi bien chez Heidegger que dans les sciences humaines⁷⁴.

La critique lévinassienne peut être formulée autrement : la subjectivité aurait toujours fait l'objet d'une « totalisation »⁷⁵. Prenons la compréhension herméneutique chez Heidegger. Le

⁶⁸ Sur cette notion, voir entre autres : *DQI*, p. 78 et p. 160 *sqq.* ; *DMT*, p. 16 et *passim*.

⁶⁹ *IH*, p. 209. Voir aussi, à ce sujet, *AQE*, pp. 34-35 : l'effort de Heidegger consiste à « penser la subjectivité en fonction de l'être », alors que « [t]out dépassement, comme tout revalorisation de l'être dans le sujet, reviendrait encore à l'essence de l'être ».

⁷⁰ *HS*, p. 126. Levinas va jusqu'à dire que « les thèses connues de la philosophie heideggerienne : la précellence de l'Être par rapport à l'étant, de l'ontologie par rapport à la métaphysique, achèvent d'affirmer une tradition où le Même domine l'Autre, où la liberté — fût-elle identique à la raison — précède la justice. » (*EDE*, p. 237)

⁷¹ Sur la « métaphysique de la subjectivité » qu'est l'« humanisme », voir entre autres *LH*, et surtout *Nietzsche II* [1961], traduit de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1971/2006.

⁷² HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 115 (Descartes), pp. 188-189 (Leibniz), p. 81 et p. 154 (Nietzsche).

⁷³ HEIDEGGER, *LH*, p. 69. Cf. aussi, du même, « Dépassement de la métaphysique » dans *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André PRÉAU, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1980/2004, pp. 95-96.

⁷⁴ Voir *HAH*, pp. 100-101, et *DMT*, p. 151.

⁷⁵ Sur cette notion, voir *AT*, p. 57.

« cercle herméneutique » consiste à ce que « le tout et les parties se déterminent »⁷⁶. Dans une telle compréhension, « le moi se réduirait à la fraction d'un Tout, lequel se reconstitue dans sa solidarité à l'image d'un organisme — ou d'un concept — dont l'unité est cohérence de membres ou structure d'une compréhension »⁷⁷. Comprendre l'être particulier, c'est toujours aller au-delà du particulier. La compréhension consiste en effet à « se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours connaissance de l'universel »⁷⁸. Chaque terme ou élément ne peut pas prendre sens en et par lui-même.

Il en est de même dans la dialectique hégélienne. Levinas considère que la « subordination du sujet aux structures ou à l'être anonymes » se trouve déjà chez Hegel. Il renvoie plus particulièrement à la fameuse « proposition spéculative » dans *Phénoménologie de l'esprit*⁷⁹. Il n'est sans doute pas nécessaire de rappeler ici le présupposé fondamental de la philosophie hégélienne : « Le vrai est le tout », c'est-à-dire « l'essence s'achevant par son développement ». Le vrai est ainsi « effectif seulement comme système »⁸⁰. Levinas souligne donc que le tout « ne laisserait rien d'autre hors de lui »⁸¹.

La même manière d'expliquer vaut aussi pour la science et, plus particulièrement, pour les « sciences humaines ». En effet, les termes ou éléments n'ont pas de signification par eux-mêmes. Ils ne sont intelligibles que s'ils sont arrangés ou ordonnés en système. L'intelligibilité est donc l'autre nom de la « structure systématique de la totalité », ou de la « rationalité ». Quel est alors le rôle du sujet humain ? Essentiellement « pouvoir de représentation », il consiste à « rassembler le divers en structure intelligible ». Comme « l'intelligibilité est immanente à l'être », « la subjectivité est sujétion à l'être devant lequel elle s'efface » : elle n'est que « *Seinlassen* ». Le « sujet pensant » est destiné à disparaître dans la structure de l'Être⁸².

⁷⁶ AT, p. 66 (Cf. aussi TI, p. 220 : « ce "cercle de la compréhension" »). Sur l'herméneutique heideggerienne, voir également HAH, pp. 22-23.

⁷⁷ AT, p. 141.

⁷⁸ EN, p. 16. Voir aussi EDE, p. 310.

⁷⁹ HAH, p. 118, note 3 pour la page 76.

⁸⁰ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Bernard BOURGEOIS, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 2006, Préface, p. 70 et p. 73.

⁸¹ AT, p. 59.

⁸² Concernant le développement et les citations dans ce paragraphe, voir AQE, pp. 206-212 et DMT, pp. 166-174, où il s'agit de la « corrélation sujet-objet » et du « sujet pensant » (opposé au « sujet éthique »). Voir aussi HAH, pp. 76-77.

Par rapport à la question de l'humanisme, l'effort de Levinas est précisément de mettre en question une telle intelligibilité — herméneutique, dialectique ou logico-formel — de l'être humain : il faut « trouver la place d'où l'homme cesse de nous concerner à partir de l'horizon de l'être [...] »⁸³. Aussi Levinas s'interroge-t-il sur « la possibilité d'une signification sans contexte » ou, ce qui revient au même, sur « la possibilité d'un arrachement à l'essence »⁸⁴. Nous pouvons signaler là un contraste saisissant avec la thématique heideggerienne selon laquelle l'« enracinement de l'homme dans l'être dont il serait le messager et le poète »⁸⁵. À suivre Levinas, c'est plutôt dans l'arrachement qu'il faut chercher la subjectivité irréductible de l'homme.

Pour élucider davantage ce en quoi consiste la subjectivité humaine, signalons que l'« arrachement » se concrétise par les droits de l'homme. Les droits, en effet, expriment « la suspension de toute référence » : il s'agit de l'« arrachement à l'ordre déterminant de la nature et du corps social où [...] chacun est impliqué ». C'est « l'appartenance de chacun au genre humain » qui laisse « chaque homme *unique dans son genre* », — bref : « l'identité absolue de la personne, c'est-à-dire du non-interchangeable, incomparable et unique »⁸⁶. L'humanité consiste donc dans son possible arrachement à l'ordre naturel et social.

Ce qui est digne de remarque, c'est que l'humanisme lévinassien remonte ensuite à la condition qui rend possibles les droits de l'homme ou, dit autrement, à la situation originaire où l'arrachement fait sens au-delà des particularités empiriques

⁸³ EN, p. 20.

⁸⁴ TI, p. 8, souligné par Levinas, et AQE, p. 21. À ce sujet, il faut marquer l'exceptionnalité de Husserl : « Le moi phénoménologique n'apparaît pas, en fin de compte, dans l'histoire qu'il constitue, mais dans la conscience. Et ainsi il est arraché à la totalité. Et ainsi il peut rompre avec le passé et n'est pas, dans la rupture avec le passé, malgré lui, continuateur de ce passé qu'une sociologie ou une psychanalyse retrouvera. Il peut rompre et peut par conséquent parler. » (EDE, p. 169)

⁸⁵ HAH, p. 101. À ce sujet, voir aussi *Sur Maurice Blanchot*, p. 24 et EDE, pp. 236-237 : l'« enracinement païen » ou « paysan ». On ne saurait manquer de signaler aussi le texte polémique : « Heidegger, Gagarine et nous » [1961] (DL, pp. 347-351) : « La technique nous arrache au monde heideggerien et aux superstitions du Lieu. Dès lors, une chance apparaît : apercevoir les hommes en dehors de la situation où ils sont campés, laisser luire le visage humain dans sa nudité » (p. 350, souligné par Levinas).

⁸⁶ HS, p. 160, souligné par Levinas.

(naturelles et sociales)⁸⁷. Déterminer ce qu'est l'humanité, ce n'est pas simplement subsumer divers individus sous un même concept (« l'appartenance de chacun au genre humain »). Plus profondément, c'est dans la résistance à une telle subsomption que réside l'humanité comme arrachement. Ainsi Levinas souligne-t-il que le concept d'homme est « le seul qui n'ait pas de compréhension » [Y.M. : « compréhension » au sens logico-sémantique, non herméneutique] et qu'il a seulement « une extension » : « la fraternité humaine »⁸⁸.

Pour ne pas se méprendre sur le sens de cette impossibilité de subsomption conceptuelle, il est important de ne pas confondre deux formes d'altérité⁸⁹ :

1/ L'« altérité formelle » ou « logique » distinguent le moi et autrui en tant qu'ils sont deux termes appartenant à un genre commun ou, dit autrement, deux individus d'un concept commun. La particularité individuelle est ainsi considérée comme « logiquement surmontable »⁹⁰. En outre, en raison même de l'appartenance commune, chacun est « partie d'un tout ». Le rapport entre les individus se caractérise alors par la *réciprocité*⁹¹. Mais une telle réciprocité, appliquée au rapport humain, conduit à une « éventuelle guerre de tous contre tous », car elle implique que la liberté de l'un exclut « les libertés des autres qui limitent la sienne »⁹².

2/ Tout différente est l'altérité de l'autre homme. Elle pose que le moi et autrui ne sont pas des individus appartenant à un même genre. L'altérité humaine se caractérise par cette absence d'unité conceptuelle ou générique. En termes lévinassiens : « moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre »⁹³. Levinas affirme ainsi que « l'humanité n'est pas un genre comme

⁸⁷ Cf. *EN*, p. 197 : « [...] le droit de l'homme est sans doute l'ordre inéluctable dans l'humanisation de l'Individu, de sa justice et de sa paix. Est-ce là, pour autant, le moment originel de cette humanisation de l'Individu ? »

⁸⁸ *LC*, p. 110.

⁸⁹ Voir en particulier *EN*, p. 195 et p. 172 ; *AT*, p. 141-143.

⁹⁰ *AT*, p. 141. Voir aussi *TI*, p. 212. Sur la logique de « la dialectique hégélienne », *TI*, pp. 321.

⁹¹ À titre d'exemple : *EN*, p. 172, p. 195 et pp. 199-200. Précisons que concernant la réciprocité, nous nous limitons ici au problème *éthique*. Le problème *juridique* se pose autrement. Voir, par exemple, *EN*, p. 111 et p. 241.

⁹² *EN*, p. 195.

⁹³ *TI*, p. 28. Voir aussi *EI*, pp. 72-73. À ce sujet, nous ne pouvons que renvoyer au bel article de Robert LEGROS, « Lévinas et les droits de l'autre homme », *Cahiers d'études lévinassiennes*, 2004, n° 3, pp. 313-340 (ici en particulier p. 330).

l'animalité»⁹⁴. Autrement dit, il n'y a pas de « tiers capable d'embrasser moi et l'Autre ». En l'absence d'un terme générique commun, c'est le « face-à-face » qui constitue le rapport humain (ou « multiplicité originelle »)⁹⁵. C'est dans un tel face-à-face — « socialité »⁹⁶ — que l'altérité de l'autre homme révèle son vrai sens : l'« absolument Autre, c'est Autrui »⁹⁷. Le rapport à autrui se caractérise ainsi foncièrement par l'*asymétrie*⁹⁸.

Faut-il préciser sous quel mode apparaît une telle altérité de l'autre homme ? Comme tout lecteur de Levinas le sait bien, c'est à travers « le visage » d'autrui : est visage « le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui »⁹⁹. L'important est pour nous de remarquer plutôt que ce visage est « abstrait », — entendre : le « visage se présente dans sa nudité »¹⁰⁰. Cette « nudité » ne signifie rien d'autre qu'« un arrachement au contexte du monde, au monde signifiant comme un contexte »¹⁰¹. Autant dire que le visage d'autrui consiste à se dévêtir des formes, culturelles ou plastiques¹⁰². Dans cette mesure, la relation éthique résiste à la « compréhension » herméneutique ou exégétique d'autrui¹⁰³. Dans le rapport à autrui, la signification ne se situe pas dans « la Culture et l'Esthétique » (c'est-à-dire le deuxième

⁹⁴ HAH, p. 12. Voir aussi EN, p. 161, note 1 en bas de page : « l'idée de l'humanité et de son unité n'est pas purement générique comme l'*animalité* » (souligné par Levinas).

⁹⁵ TI, p. 281.

⁹⁶ Sur le rapport entre la « socialité » (« *relation avec l'autre homme comme tel et non pas avec l'autre, pure partie du monde* », *Transcendance et intelligibilité*, p. 27, souligné par Levinas) et le visage, voir par exemple HS, p. 139 ; *Transcendance et intelligibilité*, p. 53 ; EN, p. 239.

⁹⁷ TI, p. 28.

⁹⁸ Voir, par exemple, EN, p. 115 (« asymétrie de l'intersubjectivité ») ; LC, p. 71 (« l'originalité irréductible de son altérité à laquelle on n'accède pas dans la réciprocité et la symétrie »).

⁹⁹ HAH, p. 51. Précisons néanmoins que Levinas revient plus tard sur une telle phénoménalité. À ce sujet, voir EDE, p. 276 et surtout AQE, p. 46.

¹⁰⁰ HAH, p. 63. L'« abstraction », ici, ne doit pas être comprise au sens *empiriste* du terme : « la donnée sensible brute » (*ibid.*). Mais, ajoutons-le, elle ne doit pas non plus être confondue avec la notion de *substance* comme support permanent d'attributs accidentels. Levinas s'efforce d'expliquer éthiquement l'*unicité* de chaque sujet humain en dehors du couple sujet-attribut.

¹⁰¹ EN, p. 68. Voir aussi HAH, p. 52 (« un dépouillement sans aucun ornement culturel — une absolution — un détachement de sa forme au sein de la production de la forme ») ; EI, pp. 80-81.

¹⁰² Sur la différence entre le visage et le « façade », voir TI, pp. 210-211.

¹⁰³ La « compréhension d'Autrui » est « une herméneutique, une exégèse » : « Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte » (HAH, p. 50)

sens de la culture que nous avons dégagé plus haut), mais « dans l'Éthique, présupposé de toute Culture et de toute signification »¹⁰⁴. Levinas accorde ainsi à l'humanité son *sens universel* en deçà, ou au-delà, des formes particulières de son expression culturelle¹⁰⁵.

Nous avons essayé de montrer que Levinas définissait l'humanité de l'homme par son caractère d'*abstraction* ou, ce qui revient au même, par son possible *arrachement*. Cet arrachement constitue le décentrement du moi par le visage d'autrui. Le visage impose en effet une exigence éthique, c'est-à-dire l'obligation dont la conscience « arrache la conscience à son centre en la soumettant à Autrui »¹⁰⁶. L'humanisme ne devrait plus avoir pour fondement la conscience de soi ; l'humanité de l'homme consiste plutôt à « répondre d'autrui »¹⁰⁷ ou, plus particulièrement, à répondre de « la liberté d'autrui »¹⁰⁸. La subjectivité humaine, c'est donc « une responsabilité pour les autres »¹⁰⁹.

L'humanisme lévinassien pose ainsi que c'est la dimension *éthique* qui est constitutive de l'humanité, c'est-à-dire de ce qui est proprement humain dans son irréductibilité aux autres étants : il faut « penser l'homme à partir de la responsabilité plus ancienne que le *conatus* de la substance ou que l'identification intérieure »¹¹⁰. Pour le dire autrement, la subjectivité humaine n'est définissable que dans et par le rapport à autrui, lequel est le principe même de l'éthique.

¹⁰⁴ HAH, p. 58.

¹⁰⁵ Il n'est sans doute pas inutile de rappeler le contexte politique où se situe la discussion de Levinas. Dans HAH, Levinas signale le risque du relativisme culturel dans l'« œuvre politique de décolonisation » (p. 34). Peut-on envisager une signification universelle qui, en se détachant de « ces innombrables cultures », permette de « porter un jugement sur ces cultures » ? À cet égard, Levinas est farouchement universaliste. D'où son insistance sur « l'antériorité du sens par rapport aux signes culturels ». Dit autrement : la « morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger » (*ibid.*, pp. 58-59). Il convient néanmoins de se poser la question de savoir quelle place il faut accorder à la diversité culturelle comme valeur. Levinas n'est pas très disert à ce sujet.

¹⁰⁶ TI, p. 228.

¹⁰⁷ HS, p. 169, souligné par Levinas.

¹⁰⁸ HS, p. 127, souligné par Levinas. Voir aussi DQI, p. 32 (« la paradoxale, la contradictoire responsabilité pour une liberté étrangère ») et p. 116 (« l'obligation de répondre de la liberté de l'autre ») ; TI, p. 73 (« La liberté se présente comme l'Autre ; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger »).

¹⁰⁹ HAH, p. 109 (voir aussi EI, p. 113).

¹¹⁰ HAH, p. 110.

Une conclusion s'impose : s'il doit être possible, l'humanisme ne peut pas ne pas être une éthique. Inversement, si elle doit reposer sur le rapport à autrui, l'éthique ne peut pas ne pas être un humanisme. Tel est le sens de l'*humanisme de l'autre homme*.

Réflexion critique

Humanité en tant qu'ouverture éthique envers autrui. Comment pourrions-nous ne pas saluer la refondation lévinassienne de l'humanisme dans la conjoncture actuelle où les interrogations éthiques pèsent sur de nombreux aspects de la vie humaine ? Du point de vue philosophique, il faut aussi souligner l'enjeu de taille posé par cette tentative de refondation. Il ne s'agit pas simplement d'affirmer que l'ontologie n'arrive pas à penser l'éthique. Un tel constat n'est qu'une banalité tautologique dans la modernité philosophique : il n'est pas justifiable, pour nous autres Modernes, de déduire le *devoir-être* de l'*être*. L'enjeu consiste plutôt à penser que la philosophie devra, désormais, placer son centre d'interrogation, non plus exclusivement dans la rationalité *théorique* (pour parler comme Levinas : le savoir comme immanence), mais bien plutôt dans la rationalité *pratique* (au sens criticiste). C'est ainsi que Levinas nous invite à prendre au sérieux « *une autre rationalité* », c'est-à-dire celle « de la transcendance »¹¹¹.

Nous estimons néanmoins que la question doit être posée de savoir si l'humanisme de l'autre homme est dépourvu de toute difficulté. Comme nous l'avons remarqué, Levinas fait valoir l'asymétrie du rapport du moi à autrui, à tel point qu'il revendique explicitement la valeur d'« hétéronomie » contre celle d'« autonomie »¹¹². Une telle éthique d'hétéronomie amène à dévaloriser la conscience de soi et la dimension réflexive en éthique, car, la conscience réflexive (ou « *conscience* des philosophes »¹¹³) impliquerait un retour à soi au détriment de l'altérité humaine. Dans l'*Humanisme de l'autre homme*, Levinas remarque que la conscience

¹¹¹ DMT, p. 239, souligné par Levinas. Cf. aussi TI, p. 229 ; DQI, p. 86 ; Transcendance et intelligibilité, p. 38 ; EN, p. 240.

¹¹² Voir, à titre d'exemple, EDE, pp. 229-247. À ce sujet, outre l'ouvrage d'A. Renaut cité ci-dessus, voir aussi Catherine CHALIER, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel/Idées », 1998, en particulier ch. IV (pp. 73-101).

¹¹³ HAH, p. 55, souligné par Levinas (cf. EDE, p. 247). Voir aussi DL, pp. 376-377 et EN, sur la « conscience pré-réflexive et non-intentionnelle », en particulier pp. 138-139.

ne se retournerait à elle-même que « si l'Autre, l'Extérieur, ne la mettait pas en question »¹¹⁴. Cela revient à dire que sur le plan de la *genèse*, la mise en accusation par Autrui *précède* la conscience de soi. Emphatiquement dit : « Étranger à soi, obsédé par les autres, inquiet, le Moi est otage, otage dans sa récurrence même d'un moi ne cessant de faillir à soi »¹¹⁵.

Par ailleurs, si l'éthique doit trouver son principe dans le rapport hétéronome à autrui (selon les mots de Levinas : « penser l'homme à partir de la condition ou de l'incondition d'otage »¹¹⁶), il semblerait parfaitement logique et cohérent que le *choix libre* et *volontaire* perde sa première valeur éthique : « Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifierait la Bonté du Bien : la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix. C'est ma susception *pré-originale* »¹¹⁷, — bref : « Nul n'est bon volontairement »¹¹⁸. Il n'est alors guère étonnant de voir que Levinas récuse, à la manière de Hegel, l'éthique du *devoir*, c'est-à-dire « un *Sollen* commandant la poursuite à l'infini d'un idéal »¹¹⁹.

Éthique de la responsabilité pour autrui : le « paradoxe » en est que « je suis obligé sans que cette obligation ait commencé en moi ». S'il en est ainsi, selon Levinas, « nous ne sommes plus dans l'élément de la conscience »¹²⁰. Paradoxe assumable ? Admettons que nous placions le principe éthique dans notre rapport à autrui.

¹¹⁴ HAH, p. 57. Cf. aussi TI : « Si nous appelons conscience morale une situation où ma liberté est mise en question, l'association ou l'accueil d'Autrui, est la conscience morale. » (p. 103. Voir également pp. 103-104, pp. 292-293)

¹¹⁵ HAH, p. 109.

¹¹⁶ HAH, p. 111. Voir aussi, entre autres, AQE, p. 203, DQI, p. 33, HS, p. 127, DMT, p. 205.

¹¹⁷ AQE, p. 195, souligné par Levinas (voir aussi pp. 31-32). Cf. HAH, p. 83.

¹¹⁸ AQE, p. 25 (voir aussi p. 216).

¹¹⁹ AQE, p. 27 (voir aussi p. 93, p. 149, p. 223. Cf. également HAH, p. 80). À ce sujet, Levinas se réfère à la *Science de la logique* (AQE, p. 149, note 1 en bas de page). Mais il est intéressant de rappeler aussi la critique hégélienne de la « vision morale du monde » : l'« *achèvement* » de la moralité « est à repousser à l'infini ; car s'il intervenait effectivement, la conscience morale se supprimerait. Car la moralité est seulement une conscience morale en tant qu'elle est l'essence négative imposant le pur devoir » (*Phénoménologie de l'esprit*, tr. citée, p. 513, souligné par Hegel). Voir également la critique du « devoir-être » fichtéen dans *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (*Premières publications. Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Foi et savoir*, traduit de l'allemand par Marcel MÉRY, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1952, p. 107 et surtout pp. 120-121).

¹²⁰ AQE, p. 28.

Admettons aussi que nous nous sentions obligés à répondre d'autrui. Sans doute l'obligation morale aurait-elle « commencé » avant l'exercice de mon choix libre. Mais, *pour nous* ou, si l'on préfère, *pour la conscience commune*, la dimension proprement éthique n'apparaît-elle pas plutôt lorsque nous arrivons à nous poser la question de savoir si et pourquoi nous *devons* assumer le fait de répondre de/à autrui comme obligation morale¹²¹ ? N'est-ce pas au niveau du choix libre — volonté devant le bien *et* le mal¹²² — que nous pouvons comprendre le *sens*, non simplement le *commencement*, de l'éthique ? Un jour, Levinas disait dans un entretien : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens »¹²³. Cette remarque laisse perplexe. Quel « sens » l'éthique pourrait-elle avoir pour l'homme si, au lieu de partir de la conscience réflexive, on posait l'« antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté » ? Pour justifier sa conception, Levinas aurait dû répondre à la question

¹²¹ Dans un ouvrage collectif récemment paru, Gaëlle BERNARD a consacré un article au thème que nous traitons ici : « Levinas et l'antihumanisme » (R. BURGGRAEVE, J. HANSEL, M.-A. LESCOURRET, J.-F. REY, J.-M. SALANSKIS (éd.), *Recherches lévinassiennes*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2012, pp. 111-124). Son analyse recoupe souvent la nôtre, mais la conclusion à laquelle elle aboutit est sensiblement différente. En citant la phrase de Mikel Dufrenne (« l'homme est une tâche pour l'homme », *Pour l'homme*, Paris, Seuil, coll. « Esprit », 1968), Bernard affirme, à juste titre d'ailleurs, que « précisément à cette tâche, il n'y a pas de terme » et que « la relation éthique à autrui est [...] une histoire sans fin » (p. 124). Cela étant dit, il faut se poser la question de savoir si et dans quelle mesure l'humanisme lévinassien fait signe vers l'idée d'une humanité comme *tâche*. La notion de tâche (infinie) peut-elle vraiment être compatible avec la conception de la subjectivité humaine comme « otage » ? Avec quels arguments peut-on justifier l'idée que nous *devons* assumer une telle subjectivité comme notre tâche ? Le renvoi à la dimension dite « pré-originale » ne saurait répondre à ces questions, nous semble-t-il.

¹²² Levinas écrit que la « tentation de se séparer du Bien, est l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être ». Mais, quel statut accorde-t-il au Mal par rapport au Bien, lequel constituerait pré-originellement ma subjectivité ? Le Mal ne se montrerait ni « à côté, ni en face du Bien, mais à la deuxième place, au-dessous, plus bas que le Bien ». La « bipolarité axiologique » reposerait sur cette subordination — pré-originale ? — du Mal au Bien (*HAH*, p. 89. Cf. aussi *AQE*, p. 195, *DMT*, p. 206 et *EN*, pp. 124-125). Contrairement à la métaphysique lévinassienne (qui proclama pourtant la « fin de la théodicée » dans *EN*, pp. 100-112), il nous semble bien que la réflexion de J. B. Erhard garde toute sa vigueur. Voir Johann Benjamin ERHARD, *Apologie du diable* [1795], traduit de l'allemand par Philippe SECRÉTAN, *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique (Université de Caen), coll. « Bibliothèque de philosophie politique et juridique » (Textes et Documents), 1989.

¹²³ *EL*, p. 85.

de savoir pourquoi et comment cette « antériorité » s'impose d'elle-même comme une obligation morale.

Nous avons formulé notre objection à partir de l'*aboutissement* de l'itinéraire lévinassien (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en passant par *l'Humanisme de l'autre homme*). En effet, son deuxième ouvrage fondamental, paru en 1978, a accentué la dimension d'hétéronomie avec emphase¹²⁴. La subjectivité, selon Levinas, « se passe comme une passivité plus passive que toute passivité »¹²⁵. Cette radicalisation est d'ailleurs une manière de critiquer la philosophie kantienne telle que Heidegger l'interprète à propos de la réceptivité¹²⁶. Mais elle ne saurait pourtant fournir une réponse philosophique à notre objection énoncée plus haut. Bien au contraire, elle ne peut qu'aggraver la difficulté déjà repérable dans *l'Humanisme de l'autre homme*¹²⁷.

Faudrait-il penser que cette impasse, du moins ce qui nous apparaît comme tel, est inévitable dans la refondation lévinassienne de l'humanisme ? Loin de nous l'idée de retourner Levinas contre lui-même, mais il faut néanmoins rappeler que dans un de ses premiers écrits, il insistait sur l'importance capitale de la volonté libre. Il s'agit de « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (1934). Dans ce petit article du jeune Levinas, nous croyons pouvoir trouver un argument philosophique capital pour surmonter la difficulté induite par l'éthique d'hétéronomie. Face à l'opposition des deux courants d'idées (l'« universalisme chrétien » et le « particularisme

¹²⁴ Levinas estime que, en dehors de « la méthode transcendante » consistant à « chercher le fondement », « il y a une autre manière de justification d'une idée par l'autre : passer d'une idée à son superlatif, jusqu'à son emphase ». La « nouvelle idée », selon lui toujours, « se trouve justifiée non pas sur la base de la première, mais par sa sublimation » (*DQI*, pp. 141-142, souligné par Levinas).

¹²⁵ *AQE*, p. 30 (voir aussi p. 92, pp. 179-188). En ce qui concerne la passivité radicale, on trouve de nombreuses remarques importantes dans *DQI* (en particulier « Dieu et la philosophie », pp. 93-127). Par rapport à la problématique qui nous intéresse ici, Levinas exprime ses idées comme suit : « Moi pré-réflexif dans la passivité du *soi* : c'est par le soi, par le moi-en-question, que se conçoit seulement cette passivité, plus passive que toute passivité, plus passive que celle qui, dans le monde, reste la contre-partie d'une quelconque action en qui, même en guise de matérialité, offre déjà une résistance, la fameuse résistance passive. » (*DQI*, p. 255, souligné par Levinas)

¹²⁶ *AQE*, p. 140, note 1 en bas de page (cf. aussi *DMT*, p. 161, note 1 par l'éditeur)

¹²⁷ Nous remercions chaleureusement le second rapporteur anonyme dont le commentaire nous a poussé à préciser notre argument dans ce paragraphe.

raciste »), Levinas soulignait en effet la nécessité de remonter « à leur source, à l'intuition, à la *décision originelle* qui les rend possibles »¹²⁸.

Du point de vue chrétien, « le choix de la destinée » est libre, et le « choix accompli ne devient pas une chaîne ». Autrement dit, l'homme a la « liberté infinie à l'égard de tout attachement, par laquelle, en somme, aucun attachement n'est définitif »¹²⁹. Levinas ajoute qu'il en est de même pour le judaïsme¹³⁰. Pour notre approche, c'est-à-dire d'un point de vue philosophique, la différence confessionnelle n'est que d'intérêt secondaire. Il suffit de retenir le fait que l'homme est défini comme capable de s'arracher et de se choisir. À l'opposé, le racisme (ou nazisme) s'inscrit dans la logique de l'enracinement, notamment celle du corps biologique. Dans ce type de philosophie, l'« essence de l'homme » n'est pas « dans la liberté », mais « dans une espèce d'enchaînement ». L'important est de « prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps » et surtout d'« *accepter* cet enchaînement »¹³¹.

Dans l'opposition de ces deux conceptions, Levinas ne trouvait pas de simples conflits culturels, religieux ou politiques. Ce que nie le racisme, c'est « l'humanité même de l'homme » (comme arrachement)¹³². Or, déterminer l'humanité ou comme arrachement ou comme « enchaînement », c'est, pour le jeune Levinas, l'affaire de « *décision originelle* ».

Que voulons-nous être ? Que choisissons-nous ? Contrairement à ce que suggère la philosophie éthique du dernier Levinas, la possibilité du choix ultime est sans doute toujours ouverte pour notre humanité éthique.

¹²⁸ *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, *op.cit.*, p. 8, souligné par nous.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 9. Nous n'oserions pas entrer dans la problématique relevant du judaïsme. Signalons seulement que Levinas caractérise l'« humanisme juif » de la manière suivante : « l'homme dont il convient de défendre les droits, c'est d'abord l'autre homme, ce n'est pas initialement moi. Ce n'est pas le concept "homme" qui est à la base de cet humanisme, c'est autrui. » (*Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1977, p. 17) À ce sujet, la conclusion de Yves Charles ZARKA est tranchante : l'humanisme levinassien est « un humanisme hétéronome » construit autour des notions « directement formées à partir de lectures bibliques ou talmudiques » (« Levinas : humanisme et hétéronomie », dans *Recherches levinassiennes*, *op.cit.*, p. 135).

¹³¹ *Ibid.*, p. 19, souligné par nous.

¹³² *Ibid.*, pp. 23-24.

L'humanisme est une éthique.
Penser la critique lévinassienne de l'antihumanisme

発 行 日 2014年3月20日
著 者 宮代康丈
発 行 所 慶應義塾大学 湘南藤沢学会
印 刷 所 株式会社 ワキプリントピア

ISBN 978-4-87762-272-5
SFC-RMN 2013-001