

Théophile B. AKOHA

Altérité et éthique de responsabilité chez Emmanuel Levinas



Altérité et éthique de responsabilité
chez Emmanuel Levinas

Théophile B. AKOHA

Altérité et éthique de responsabilité
chez Emmanuel Levinas

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2018
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

www.editions-harmattan.fr

ISBN : 978-2-343-16417-5
EAN : 9782343164175

Sommaire

Sommaire	7
Dédicace.....	9
Introduction générale	11
1- Modernité et crise des valeurs	11
2- Amour comme fondement d'un nouvel ordre moral	13
3- Méthode et finalité de notre étude	16
4- État de la question et originalité de notre recherche.....	17
5- Orientation et plan d'étude	22
Chapitre 1	
Emmanuel Levinas, penseur de l'altérité éthique par excellence..	25
Introduction.....	25
1. L'homme et le contexte de maturation de sa pensée	26
2. Sources d'inspiration et parcours méthodologique.....	34
Conclusion.....	93
Chapitre 2	
Œuvres de Levinas et thème organique de sa pensée	97
Introduction.....	97
1. Lecture chronologique des œuvres principales.....	99
2. Thème unique et organique : l'éthique	122
Conclusion.....	130
Chapitre 3	
Thématique du visage et éthique de la responsabilité dans l'amour.....	133
Introduction.....	133
I. Considérations générales sur le concept « visage ».....	133
2. Visage, altérité et transcendance.....	144

3. Ambivalence du visage et discours éthique	156
4- réponse au visage et responsabilité pour le prochain.....	172
5. Responsabilité comme constitution du moi et perfection de l'humain	193
Conclusion.....	195
 Chapitre 4	
Valeur et ambiguïté de l'approche levinassienne du visage	199
Introduction.....	199
1. Acquis anthropologiques et éthiques	200
2. Ambiguïté liée à l'approche levinassienne du visage	235
Conclusion.....	245
 Chapitre 5	
Renouveau de la pensée éthique de Levinas et jalons pour une morale de l'interpersonnalité ?.....	249
Introduction.....	249
I. Pensée de Levinas et ligne de renouveau pour l'éthique moderne et contemporaine.....	249
2. Pensée éthique de Levinas et jalons pour une morale théologique ?.....	264
3. Fondation d'une morale de l'interpersonnalité ? Limites, réserves et intégrations.....	271
4. Au-delà du moralisme	289
Conclusion.....	294
 Conclusion générale.....	
	299
 Bibliographie.....	
	307
1. Ouvrages d'Emmanuel Levinas	307
2. Ouvrages sur Emmanuel Levinas	311
3. Ouvrages généraux.....	318
5. Dictionnaires	326
 Table des matières.....	
	327

Dédicace

Avec affection, je dédie cette étude :

- À Monseigneur Isidore de Souza,

- À ma mère Angéline TETEGAN

- A mon feu père Antoine AKOHA

- Et à tous ceux qui luttent pour l'instauration d'une véritable civilisation de l'amour pour le bien de l'altérité.

Introduction générale

1- Modernité et crise des valeurs

Le projet d'humanité conçu par la modernité et érigé sur les bases mouvantes du libéralisme, de l'individualisme et de la domination a conduit dans la période post-moderne à une impasse anthropologique et éthique accompagnée de graves conséquences sur la vie humaine, l'expérience morale et les relations interpersonnelles. C'est une évidence reconnue de tous que notre monde actuel est en état de choc et de crises : crise humaine et personnelle engendrée par une crise de raison ; crise de raison suscitée par une crise de foi et d'amour. En dressant la personne humaine contre Dieu et contre l'altérité, les philosophes du soupçon lui ont promis la liberté et la toute-puissance à travers la réalisation du vœu du « super-homme ». Le bilan de cette auto-construction personnelle sans foi ni loi nous convainc aujourd'hui de ce que Henri de Lubac a appelé le drame de l'humanisme athée¹. En fait de drame, c'en fut un, quand on sait qu'après la crise moderne de foi avec la mort proclamée de Dieu, la post-modernité a coïncidé avec la crise de la raison et la mort effective de la personne humaine². Les conséquences de la crise se font encore

¹ cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1959. Dans ce livre, De Lubac met en relief le mal de l'athéisme moderne et affirme le lien indispensable entre l'amour de Dieu et la vie de l'homme. Tout homme coupé de Dieu ne peut que tomber dans le nihilisme ontologique.

² Cf. C. ANDERSON, *Veritatis Splendor and the new evangelisation*, in "Anthropotes", Anno X, n°1, Giugno 1994. Il disait exactement : " If modernity abolished the man of faith, then Post-modernity became caught in the pursuit of the abolition of the man of reason and of the notion that the

sentir aujourd'hui au niveau moral où la remise en question des valeurs religieuses du passé a ouvert la voie à une liberté d'indifférence³ où le rythme de la vie morale s'orchestre sur un fond d'opportunisme avec une multiplication de choix éthiques⁴ où la confusion des idées et des convictions équivaut à celle des langues. Les catégories d'autonomie, de diversité et de tolérance deviennent alors le fondement d'un nouvel ordre moral qui ne reconnaît plus les lois basiques qui garantissent, comme dans le passé, une unité de pensée et d'action. Selon Pedro Morandé, il faut affirmer que le mot *tolérance* est même devenu le terme caractéristique de la post-modernité. Il constitue une parole ouverte à n'importe quelle interprétation et finit même par introduire dans la neutralité, l'indétermination et l'ambiguïté⁵. Dans cette perspective, le bien moral est conçu comme ce qui est subjectif et appartient à l'horizon de la liberté de choix des individus privés. Le résultat en est la décadence morale basée sur le nihilisme⁶, ou sur ce que Gianni Vattimo appelle « *il pensiero debole* »⁷.

human person's reason is a reliable guide to harmony, order, and meaning. Having stripped the individual of both spirituality and rationality the post-modern condition has, as it were, evacuated the inner core of the human person. Thus, in proclaiming the death of God, Nietzsche also, as a necessary consequence, proclaimed the death of the human person" (cf. *Ibidem*, pp. 62-63).

³ cf. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Cerf, Paris 1985, 250. Nous conseillons de lire surtout tout le chapitre X de ce livre où l'auteur parle du déclin de la théologie morale à partir de la révolution nominaliste (pp. 248-259).

⁴ On parle aujourd'hui du relativisme moral ou d'une morale de situation.

⁵ Cf. P. MORANDE, *Vita e persona nella postmodernità*, in "AA.VV, *Quale Vita? La Bioetica in questione*" (a cura di Angelo Scola), Mondadori, Milano 1998, p. 119.

⁶ cf. T. GATACZ, *La provocazione del nihilismo*, in "Il nuovo Areopagio" 3 (1995), 7.

⁷ La pensée faible et non porteuse d'avenir pour l'homme (Cf. G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974).

Cependant, si la crise des valeurs conduit à un nihilisme ontologique et fait éclater l'héritage moral du passé en une multitude de choix moraux basés sur l'hédonisme et l'utilitarisme subjectifs, elle ne scelle pas la fin de l'agir moral. Elle montre plutôt que nous sommes à une période délicate de l'histoire où s'impose la nécessité d'un retour à une nouvelle sagesse qui construise l'humain dans l'homme : la sagesse de l'amour et de la communion. Les philosophes de l'altérité et de l'interpersonnalité se proposent de répondre à ce vœu par l'ouverture de plusieurs pistes de réflexion dans lesquelles ils en appellent à l'expérience de l'amour et de la responsabilité comme le fondement nécessaire et indispensable d'un nouvel ordre éthique : la morale de l'interpersonnalité.

2- Amour comme fondement d'un nouvel ordre moral

Née de l'illusion et de la déception d'une morale moderne libertaire⁸, sans foi ni loi, sans référence ni lieu⁹, sans amour ni humanité, et prenant le contre-pied d'une culture de la mort et de l'individualisme, la philosophie de l'amour interpersonnel fait aujourd'hui l'objet d'une sérieuse investigation de la part des philosophes personnalistes qui tentent d'ouvrir la voie à une culture de la vie et à une anthropologie de communion dans la

⁸ Sur la déception de la modernité, Romani Guardini a écrit un livre intéressant où il déclarait : « The modern world deceived itself » (R. GUARDINI, *The end of the Modern World*, Ed. Henry Regnery Company, Chicago 1968, p.95). Dans la même ligne, on peut lire aussi l'oeuvre de C. TAYLOR, *Sources of the self: the tacking of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1932.

⁹ cf. P. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un monde sin hogar*, Santander, 1979.

quête constante de ce que le pape Paul VI a convenu d'appeler « la civilisation de l'amour ». De leur commune réflexion sur l'anthropologie et la morale émergent deux convictions de fond : la prise en compte de la dimension relationnelle de la personne humaine, et le lien inséparable entre la personne et l'amour. Ils ont en effet la certitude que la personne humaine vient de l'amour et est orientée vers l'amour dans le réseau de ses relations existentielles. C'est dans la mesure où l'homme accueille l'amour et en vit qu'il s'éveille à sa propre singularité et aboutit à la pleine humanisation de son être. À ce propos, Emmanuel Mounier affirme : « Être, c'est en définitive aimer »¹⁰. Jean-Paul II ajoute : « *l'homme ne peut vivre sans amour. (...). Sans amour et sans relation, il reste pour lui-même un être incompréhensible. Sa vie demeurera privée de sens si l'amour ne lui est pas révélé, s'il ne rencontre pas l'amour, ne l'expérimente pas et ne le fait pas sien* »¹¹. Autrement dit, la possibilité pour l'homme de percer le mystère de sa propre identité et d'atteindre la plénitude de son être se trouve dans la réalisation des actes d'amour, ou, comme l'affirme Tadeusz Styczen, dans une « anthropo-praxis amoureuse »¹². L'épanouissement total de l'homme ne s'obtient ni dans un libertinage triomphant, ni dans un moralisme aveugle, mais essentiellement dans l'amour, c'est-à-dire dans une volonté de promotion de l'altérité à travers un agir qui veut le bien de l'autre¹³ et incline les consciences dans une même communion spirituelle¹⁴.

¹⁰ E. MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Paris 1935, p.193.

¹¹ JEAN-PAUL II, *Encyclique Redemptor Hominis*, n°10.

¹² T. STYCZEN, *Il problema dell'uomo è problema di amore ; sulla struttura personale del soggetto morale*, in "AA.VV., *Persona e Sviluppo*", Edizioni Dehoniane, Roma 1996, p.137.

¹³ « Aimer, c'est vouloir le bien pour autrui » (ARISTOTE, *La Rhétorique* II, 4, 2). En commentant cette affirmation, saint Thomas d'Aquin spécifie la qualité

Ici, il est plaisant de constater que cette manière d’aborder la question de la personne et de l’amour de la part des philosophes contemporains de l’altérité semble suggérer pour le monde de notre temps une nouvelle compréhension de la vie morale avec une nouvelle perspective éthique : la morale de l’interpersonnalité. En effet, par rapport à la morale thomiste (morale du bonheur et de la première personne), à la morale postmédiévale (morale de la loi et de la troisième personne), ou encore à la morale moderne (morale de l’autonomie ou de la liberté individualiste), l’éthique personnaliste apparaît comme une morale de la deuxième personne, tant elle met la priorité sur l’amour de l’autre. Parmi les philosophes qui s’investissent dans cette recherche, la contribution d’Emmanuel Levinas, sortant des sentiers battus, apparaît avec une vue originale et marque un tournant décisif dans l’histoire de l’éthique philosophique¹⁵. J. Halperin parle de sa philosophie en termes d’une pensée exigeante¹⁶, et R. Toscano en termes d’une altérité par excellence¹⁷. J. Catesson considère Levinas comme un penseur enraciné¹⁸, et G. Mura, comme « un des plus grands moralistes du siècle »¹⁹. Quant à François Poirié, il trouve l’originalité de la

de ce bien : « amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit : scilicet in bonum quod vult alicui, vel sibi vel alii ; et in illud cui vult bonum » (SAINT THOMAS D’AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, 26, 4c).

¹⁴ cf. M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de la personne et de l’amour*, Aubier, Paris 1957, p.43.

¹⁵ cf. M. NEUSCH, *Emmanuel Lévinas. Responsabilité d’otage*, in « *Nouvelle Revue Théologique* » 116 (1994) III, 374.

¹⁶ cf. J. HALPERIN, *Une pensée exigeante*, in « *L’Arche* » 459 (1996), 66.

¹⁷ cf. R. TOSCANO, *Guerre, violence civile et éthique. La diplomatie à la lumière de Lévinas*, in « *Esprit* » 7 (1997) 234, 152-172.

¹⁸ cf. J. CATESSON, *Un penseur enraciné*, in « *Critique* » 1953.

¹⁹ G. MURA, *Prefazio a E. Lévinas, Etica e Infinito*, Città Nuova, Roma 1984. Par ailleurs Mura affirme : “Il pensiero e l’opera di Emmanuel Lévinas vanno assumendo una debita crescente importanza come uno dei momenti ormai fondamentali della filosofia contemporanea” (G. MURA, *Emmanuel Lévinas. Ermeneutica e separazione*, Città nuova editrice, Roma 1982, p.5). Avant

pensée éthique de Levinas dans le fait qu'il a forgé une philosophie résolument nouvelle qui se veut « comme une sagesse de l'amour au service de l'amour »²⁰. Partant en effet de la thématique du visage comme lieu de rencontre de l'altérité et d'appel à l'amour, il conçoit l'agir moral comme une éthique de responsabilité obligée pour autrui.

3- Méthode et finalité de notre étude

Dans notre présente étude, nous nous proposons d'exposer de manière synthético-analytique cette pensée éthique de Levinas, tout en vérifiant si elle offre tous les éléments pour la fondation d'une vraie morale de l'interpersonnalité (morale de la deuxième personne). Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi la formulation de notre thème d'étude apparaît comme une demande :

Altérité et éthique. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité chez Emmanuel Levinas ?

La pertinence de cette demande découle de l'orientation morale que Levinas lui-même donne à sa pensée : proposer au monde de notre temps une éthique qui prenne à rebours la recherche de la

Gaspare Mura, Jean Lacroix affirmait déjà que « Lévinas est le plus grand métaphysicien actuel d'inspiration personnaliste » (J. LACROIX, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, PUF, Paris 1972, p.115). Burggraeve ajoute qu'il est « un penseur qui se situe dans l'angle de la phénoménologie dialogale » (R. BURGGRAEVE, *Il contributo di E. levinas al Personalismo sociale*, in « *Salesianum* » 45 (1973), 572. Jean-Luc Marion va dans la même ligne en soutenant que Lévinas est « le plus grand des philosophes français depuis Bergson et aussi le premier phénoménologue qui ait sérieusement tenté de se libérer de sa provenance, à savoir Heidegger » (J-L. MARION, *D'autrui à l'individu*, in « AA.VV., *Emmanuel Lévinas. Positivité et Transcendance* » (sous la direction de Jean-Luc Marion) PUF, Paris 2000, p.287.

²⁰ S. LABATE, *La Sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000.

primauté du Moi pour baser l'agir moral sur la sagesse d'un amour essentiellement consacré au bien et à la promotion de l'autre. Dans la préface à l'édition allemande de son livre *Totalité et Infini*, il s'est donné comme priorité de remplacer l'amour de la sagesse par la sagesse de l'amour : l'amour de l'autre²¹. Dans ce sens, tout le livre développe l'idée d'une subjectivité accueillant l'autre ou d'un Moi ouvert à autrui pour répondre à son désir de paix et d'amour. Dans la même ligne, le livre *Autrement qu'être*, qui apparaît comme le chef-d'œuvre de sa pensée morale, interprète le sujet éthique comme otage et responsable de l'autre²². Cela montre que sa proposition éthique est essentiellement consacrée à l'autre. Ce qui rend, du coup, pertinente notre interrogation.

En plus de cette pertinence, ajoutons que la question que se pose notre étude apparaît aussi dans son originalité, eu égard à la particularité de l'orientation qu'elle se donne. Elle ne sera donc pas une étude de plus sur Levinas.

4- État de la question et originalité de notre recherche

On peut en effet faire remarquer qu'il existe plusieurs études sur la philosophie de Levinas. Celles-ci présentent même un répertoire assez varié où la pensée de notre auteur a été examinée sous divers angles²³.

²¹ cf. *Préface allemande à Totalité et Infini*, 234.

²² cf. *Autrement qu'être*, 37-38.

²³ cf. R. BURGGRAEVE, *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire*, Peeters, Leuven 1990.

Dans le monde francophone où il est à la fois connu comme l'introducteur de la phénoménologie husserlienne²⁴ et comme l'initiateur d'une nouvelle manière de faire la philosophie²⁵, sa pensée a été soigneusement étudiée, monnayée et brassée de façon quasi exhaustive. À côté des volumes qui présentent son identité, sa biographie et la synthèse de ses convictions philosophiques²⁶, d'autres études sont directement consacrées aux thèmes précis que sont l'idée de Dieu²⁷ ou de l'Infini²⁸, la création, l'élection, la vérité²⁹, la responsabilité³⁰, la justice³¹, le personnalisme³², l'humanisme³³, la notion du temps³⁴, la paternité, la filiation et

²⁴ cf. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930.

²⁵ cf. J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Milano 1998, p.59.

²⁶ cf. AA.VV., *Emmanuel Lévinas*, in « *Les Cahiers de la Nuit Surveillée* » (sous la direction de Jacques Rolland), Verdier, Lagrasse 1984 ; AA.VV., *Emmanuel Lévinas*, in « *Cahiers de l'Herne* » (sous la direction de Catherine Chalié et de M. Abensour), L'Herne, Paris 1993 ; AA.VV. *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (sous la direction de J. Greisch et de Jacques Rolland), Cerf, Paris 1993 ; S. MALKA, *Lire Lévinas*, Cerf, Paris 1984 ; C. CHALIER, *Lévinas. Utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993.

²⁷ cf. M. FAESSLER, *L'intrigue du Tout Autre. Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in « *Les Cahiers de la Nuit Surveillée* » n°3, Verdier, Lagrasse 1984, 121-145.

²⁸ cf. J.F. LAVIGNE, *L'idée de l'infini. Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in « *Revue de Métaphysique et de Morale* » 92 (1987) I, 54-66.

²⁹ cf. S. PETROSINO, *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, La découverte, Paris 1984.

³⁰ cf. S. PLOURDE, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*, Cerf, Paris 1996. E. FERON, *La réponse à l'autre et la question de l'un*, in « *Études phénoménologiques* » 3 (1987) V-VI, 193-213.

³¹ cf. S. MOSES, *L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, in « *Archivio di Filosofia* » 61 (1993) I-III, 447-461.

³² cf. E. KOVAC, *Le personnalisme de Lévinas ou le personnalisme de l'autre homme*, in « *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* » 87 (1986) I, 57-71.

³³ cf. L. ROSMARIN, *Lévinas, humaniste de l'autre homme*, Gref, Toronto 1993.

³⁴ cf. W. KREWANI, *Le temps comme transcendance vers l'autre. La notion du temps dans la philosophie d'E. Lévinas*, in « *Archives de Philosophie* » 44 (1981) IV, 529-560.

l'affectivité³⁵. Nous n'oublierons pas de noter qu'il existe aussi plusieurs études comparatives de la pensée de Levinas avec d'autres auteurs. Entre autres, signalons celles de Maurice Nédoncelle³⁶, de Colléony³⁷, de J-F. Lavigne³⁸, de F. De Kucy et de S. Weils³⁹. Dans le vaste public de ses admirateurs, il serait juste de citer nommément Jacques Rolland, Jacques Derrida, Catherine Chalier, Simonne Plourde, Stanislas Mosès, Kovac, Maurice Nédoncelle et Jean-Luc Marion.

Dans la littérature philosophique italienne, la pensée de notre auteur a aussi suscité attention et intérêt. Sans vouloir nous étendre ici sur la variété des écrits y afférents, nous nous limiterons aux dernières publications : celles de Ferretti, de Petrosino, de Borsato, de Beata Furgalska et de Sergio Labate. Si le premier a mis en relief les variations du concept de personne dans la pensée de Levinas⁴⁰, si le second s'est intéressé à sa conception de la vérité⁴¹, si le troisième

³⁵ cf. J. DE GREEF, *Affectivité chez Lévinas*, in « AA.VV., *Figures de la finitude. Etudes d'anthropologie philosophique* » (sous la direction de G. Florival), Vrin-Peeters, Paris 1988.

³⁶ cf. M. NEDONCELLE, *Remarques sur l'intersubjectivité d'après Buber et Emmanuel Lévinas*, in « AA.VV., *Mélanges André Néher* », Adrien-Maisonneuve, Paris 1975.

³⁷ cf. J. COLLEONY, *Heidegger et Lévinas. La question du Dasein*, in « *Etudes philosophiques* » 44 (1990) III, 313-331.

³⁸ cf. J-F. LAVIGNE, *L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, in « *Revue philosophique de Louvain* » 88 (1990) I, 55-66.

³⁹ cf. F. DE KUCY – S. WEILS, *Confrontation avec deux grandes figures juives contemporaines : Martin Buber et Emmanuel Lévinas*, in « *Revue de la Bibliothèque Nationale* » 20 (1986) VI, 17-42.

⁴⁰ cf. G. FERRETTI, *Variazioni del concetto di persona in Emmanuel Levinas*, in « AA.VV., *L'idea di persona* » (a cura di V. Melchiorre), Vita e pensiero, Milano, 1996. Voir aussi *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza* (Rosenberg e Sellier, Torino 1996) où l'auteur est entré plus profondément dans la pensée de Lévinas en faisant une étude plus exhaustive de sa philosophie éthique.

⁴¹ cf. S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Levinas*, Jaca Book, Milano 1980.

a parlé du rapport entre l'altérité et l'éthique⁴², et si le quatrième est revenu sur l'idée de responsabilité comme expression de la fidélité de l'homme à sa propre identité⁴³, Sergio Labate, lui, entre dans le noyau central de la philosophie de Levinas en mettant l'accent sur la sagesse de l'amour et sur la primauté du bien. De la synthèse de son étude, nous pouvons retenir une affirmation décisive : l'amour vise prioritairement le bien de l'autre. La vraie sagesse de l'amour passe par la logique du don de soi, la logique de la gratuité et du désintéressement. Lui-même affirme :

« La pensée de Levinas nous semble être une tentative radicale de convertir la pensée à l'écoute de l'altérité. Mais pas seulement cela. Ce qui est essentiel dans la philosophie de Levinas est que la relation avec autrui trouve son origine dans la primauté du bien. C'est l'antériorité du bien qui permet la relation avec l'altérité. C'est cela la vraie expression de l'expérience philosophique de la gratuité : nous rencontrons seulement l'autre quand, au lieu de l'utiliser comme moyen d'assouvissement de notre propre intérêt, nous entrons en relation avec lui pour son bien. Ainsi chaque expérience d'amour oblatif ne fait que confirmer le lien entre la relation et le bien. C'est le bien de l'autre que je désire dans la relation oblatif. La motivation essentielle de chaque don est le bien de l'autre »⁴⁴.

⁴² cf. B. BORSATO, *L'alterità come etica. Una lettura di Emmanuel Levinas*, Ed. Dehoniane, Bologna 1995.

⁴³ Cf. B. FURGALSKA, *Fedeltà all'umano. Responsabilità-per-l'Altro nella filosofia di Emmanuel Levinas*, Ed. Verso L'umano, Roma 2000. Une autre étude antérieure va un peu dans le même sens. Il s'agit de l'œuvre de G. COURTOIS, *Fedeltà religiosa*, Ancora, Milano 1960.

⁴⁴ «Il pensiero di Levinas ci sembra proprio un tentativo radicale de convertire il pensiero all'ascolto dell'alterità. Ma non solo. Ciò che in Levinas è essenziale è che la relazione con l'altro trova la sua origine nel primato del bene. E' l'antériorità del Bene a permettere la relazione con l'alterità. E' questa, ci sembra, una traduzione filosofica di quanto significato nelle stesse esperienze

Dans l'inventaire des littératures sur notre auteur, nous pouvons aussi signaler des études anglaises⁴⁵ et espagnoles⁴⁶ qui reprennent et approfondissent les thèmes que nous avons cités plus haut. Cependant, nous n'avons pas encore connaissance d'une étude précise qui pose directement à Levinas la question que nous lui adressons dans notre étude : celle de savoir si sa pensée éthique contient vraiment tous les éléments capables de fonder une morale de l'interpersonnalité ou une éthique de la deuxième personne.

di gratuità: l'altro, lo incontriamo solo se, piuttosto che utilizzarlo come mezzo per il nostro interesse, siamo in relazione con lui *per il suo bene*. Così ogni esperienza di amore oblativo non fa che attestare questo legame tra relazione e Bene. E' il bene dell'altro che io desidero nella relazione oblativa. Il movente di ogni dono è il Bene dell'altro" (S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000, p.12).

⁴⁵ Cf. A. PEPERRZAK, *From Intentionality to Responsibility. On Levinas' Philosophy of Language*, in "AA.VV., *The Question of the Other*" (sous la direction de A.B. Dallery et C.E. Scott), State University of New York Press, Albany 1989, pp.3-21 ; J. WATSON, *Levinas, the Ethics of Deconstruction, and the Remainder of the Sublime*, in "Man and World" 21 (1988) I, 35-64; E. WYSCHOGROD, *From the Disaster to the Other. Tracing the Name of God in Levinas*, in "AA.VV., *Phenomenology and the Numinous*" (sous la direction de A. Schuwer), Duquesne University, Pittsburgh 1988, pp.67-86; D.E. KLEMM, *Levinas' Phenomenology of the Other and Language as the Other in Phenomenology*, in "Man and World" 22 (1989) IV, 403-426; D. JOPPLING, *Levinas on Desire, Dialogue and the Other*, in "American Catholic Philosophical Quarterly" 65 (1991) IV, 405-427; J. DE GREEF, *The Irreducible Alienation of the Self*, in "AA.VV., *The Self and the Other. The Irreducible Element in Man*" (sous la direction de A.T. Tymieniencka), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1977, vol VI, pp.27-30.

⁴⁶ cf. J. A. TUDELA, *El exceso del Bien. Subjectividad y significación ética en E. Levinas*, in « *Escritos del Vedat* » 12 (1982) 57-96 ; C. A. MORENO MARQUEZ, *Proximidad, trascendencia y subjectividad en la metafisica de E. Levinas*, in « *Anales de Seminario de Historia de la Filosofia* » 6 (1986-1989), 37-45 ; R. GONSALEZ - G. ARNAIZ, *Intuición o responsabilidad ? La constitución ética de la subjectividad en E. Levinas*, in « *Anales del Seminario de Metafisica* » 19 (1984), 215-228.

5- Orientation et plan d'étude

Pour ce qui nous concerne, nous essayerons de répondre à cette question à travers une étude qui s'étendra sur cinq chapitres.

- Le premier intitulé « *Emmanuel Levinas, penseur de l'altérité éthique par excellence* » sera une remontée aux sources méthodologiques de la pensée de Levinas.
- Le second, qui s'intitule « *Œuvres de Levinas et thème organique de sa pensée* », fera une étude sélective et chronologique des œuvres de Levinas en prenant soin de dégager ce qui en constitue l'inspiration interne.
- Le troisième, titré « *Thématique du visage et éthique de responsabilité dans l'amour* », cernera de près le concept du visage pour montrer comment Levinas aborde de manière originale sa pensée sur la morale de l'interpersonnalité.
- Le quatrième, qui se veut analytique, synthétisera les acquis positifs de la pensée de Levinas et exposera les problèmes qu'elle soulève. Il sera intitulé comme suit : « *Valeur et ambiguïté de l'approche Levinassienne du visage* ».
- Le dernier chapitre mettra en relief l'originalité de cette pensée par rapport aux philosophies de la relation et évaluera sa contribution à l'éthique philosophique et théologique. Il vérifiera surtout si la nouvelle perspective morale, qui s'en dégage, contient des éléments suffisants pour la fondation d'une vraie morale de la seconde personne. Le titre de ce chapitre sera formulé comme suit :

Renouveau de la pensée éthique de Levinas et jalons pour une morale de l'interpersonnalité ?

Commençons par faire la connaissance de Levinas dans son identité et dans le parcours méthodologique de sa pensée.

Chapitre 1

Emmanuel Levinas, penseur de l'altérité éthique par excellence

Introduction

Dans le livre⁴⁷ de R. Burggraeve dédié à la bibliographie primaire et secondaire d'Emmanuel Levinas, on peut aisément noter un immense et riche répertoire d'écrits, d'articles et de livres confondus. Cette abondante littérature sur le même auteur trahit l'admiration que suscite sa pensée dont l'actualité ne cesse de grandir et de se préciser. Si l'intérêt porté sur Levinas n'étonne pas, il fait au moins poser des questions : pourquoi un tel réveil sur un auteur dont la pensée, quelques années plus tôt, demeurerait encore cachée dans les arcanes de la philosophie éthique ? La réponse est claire. Iver B. Neumann nous la donne : Levinas constitue dans le monde de notre temps « le penseur de l'altérité par excellence »⁴⁸. Même s'il n'est pas l'inventeur de la philosophie de l'altérité éthique, il a eu le mérite de la penser *autrement* et de manière originale. La profondeur de sa pensée est d'autant plus assurée qu'elle se trouve justifiée par son expérience de vie. Avec lui, nous

⁴⁷ cf. R. BURGGRAEVE, *Bibliographie primaire et secondaire d'Emmanuel Lévinas*, Peeters, Louvain, 1990.

⁴⁸ I.B. NEUMANN, *Collective Identity Formation: Self and Other in International Relations*, Florence, European University Institute, document de travail RSC n°95 /36. Cité par Roberto Toscano, *Guerre, violence civile et éthique. La diplomatie à la lumière de Lévinas*, in « *Esprit* », 324 (juillet 1997)154.

pouvons dire que les concepts sont descendus dans la rue, les arguments devenus événements, et la philosophie, un engagement. Tout est parti ici d'une singulière conviction de base : quitter la logique d'une civilisation qui exalte le Moi au détriment des autres, et concevoir une relation éthique qui donne sur soi priorité à autrui dont la rencontre du visage inaugure la seule philosophie digne de ce nom, la philosophie de l'amour et de la responsabilité. Comme nous le verrons plus tard, la centralité de ce visage d'autrui tient une place importante dans la philosophie de Levinas et est inséparable de l'éthique. Avant de cerner pleinement l'incidence morale qu'il propose, commençons d'abord par nous familiariser avec l'identité de notre auteur, le contexte d'élaboration de sa pensée et le parcours méthodologique de sa réflexion.

1. L'homme et le contexte de maturation de sa pensée

1.1. Quelques éléments biographiques

Pour parler de Levinas, il n'est point besoin d'aller chercher loin. Lui-même évoque son itinéraire biographique et philosophique dans un article intitulé « Signature »⁴⁹. Nous nous contentons d'en rappeler ici les grandes lignes⁵⁰. Si le destin a

⁴⁹ cf. « *Signature* » in *Difficile Liberté*, p. 405. On trouve d'autres éléments biographiques plus détaillés dans *les Cahiers de L'Herne* n° 60 (1991), p.513 s.

⁵⁰ Voici ce que Lévinas dit de lui-même : J'ai été initié à « la bible hébraïque dès le jeune âge en Lituanie [...]. (J'ai connu) la révolution russe de 1917 à onze ans en Ukraine. Depuis 1923, (j'ai fréquenté) l'université de Strasbourg où enseignaient alors Charles Blondel, Halbwachs, Pradine, Carteronet et Guérout. [...]. Séjour en 1928-1929 à Fribourg et apprentissage de la phénoménologie commencée un an plus tôt avec Jean Hering. [...]. (J'ai participé) à l'avant-garde philosophique aux soirées de Samedi chez Gabriel

voulu qu'il naisse en 1905 à Kausas en Lituanie et qu'il se naturalise français quelques années plus tard en 1930, on n'oubliera pas de signaler qu'il est d'origine juive. Il se souvient en effet qu'il fut éduqué dans la culture hébraïque et initié très tôt à la Bible et au Talmud d'où il tira la source de sa pensée éthique. Mais il ne s'enferme pas dans les limites de sa culture. Se situant au carrefour de domaines d'esprit très divers, il lut plusieurs auteurs russes et français. Il connut plusieurs maîtres prestigieux dont les plus importants sont les phénoménologues Husserl et Heidegger. Il les rencontra à Fribourg, après ses années d'études philosophiques à Strasbourg, de 1923 à 1928. Cette rencontre fut déterminante pour l'itinéraire de sa pensée philosophique. Il est connu comme l'introducteur de la phénoménologie⁵¹ en France où il obtint successivement des postes de professorat à Poitiers, à Paris-Nanterre et à la Sorbonne. Partout il fit preuve d'une grande capacité de réflexion qui suscita intérêt et admiration. Cependant, si cette réflexion paraît brillante, le vrai génie de notre auteur ne se trouve point dans son effort de faire découvrir à la France la nouvelle philosophie de ses maîtres. Son originalité réside plutôt

Marcel. (J'ai connu) le raffinement intellectuel-- et anti-intellectualiste -- de Jean Wahl et sa généreuse amitié retrouvée après une longue captivité en Allemagne ; (J'ai fait des) conférences régulières depuis 1947 au collège philosophique que Wahl avait fondé et qu'il animait. (J'ai été) directeur de la centenaire Ecole Normale Israélite Orientale, formant des maîtres de français pour les écoles de l'Alliance Israélite universelle du bassin Méditerranéen. (J'ai été) en communion quotidienne avec le docteur Henri Nerson, et fréquenté M. Chouchani, maître prestigieux -- et impitoyable -- d'exégèse et de Talmud. Conférences annuelles, depuis 1957, sur les textes talmudiques, aux colloques des Intellectuels juifs de France. (J'ai fait ma) thèse de doctorat ès Lettres en 1961. (J'ai été) professeur à l'université de Paris-Nanterre et, depuis 1973, à Paris Sorbonne. Cet inventaire disparate est une biographie. Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie. (*Signature in « Difficile Liberté », p. 405).*

⁵¹ Dès 1930, Lévinas publia une thèse sur *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Et en 1949, il fit paraître une autre œuvre intitulée : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

dans la nouvelle orientation éthique qu'il donne à la phénoménologie, à partir de l'approfondissement de l'expérience fondamentale d'autrui. Il ira jusqu'à radicaliser cette éthique en la considérant désormais comme une philosophie première. De lui, Jean-Luc Marion témoigne en ses termes : « *Il a remplacé la question de l'être par l'éthique et en a fait la philosophie première (...). Ce fut sa manière de comprendre ce que l'on nomme « la fin de la métaphysique » (...). Il a substitué à la question de l'être la question de l'homme* »⁵². Cette pensée éthique se comprend sans grande peine quand on se souvient du contexte historique dans lequel elle a mûri.

1.2. Une pensée aux prises avec l'histoire

Selon Marcel Neusch, deux éléments principaux convergent pour donner à la pensée de Levinas sa force propre : la faillite de la philosophie moderne dont le trait commun est d'être une pensée du « soi », du même, de l'identité et de la totalité ; et ensuite la tragédie historique du nazisme considérée comme une illustration symptomatique de la pensée totalitaire⁵³.

La philosophie éthique de Levinas constitue en effet un plaidoyer virulent contre ce que lui-même appelle la *pensée occidentale*. Malgré les éléments positifs qu'on peut y déceler, la pensée moderne a l'inconvénient de servir de justification intellectuelle à une vision anthropologique qui fait de l'humain la force qui peut ou un pouvoir-être qui privilégie le seul épanouissement du Moi personnel au détriment de toute altérité, qu'elle soit humaine ou divine. Levinas trouve le filon de cet individualisme conceptuel dans les philosophies de Descartes, de

⁵² J-L. MARION, *De nouveaux continents*, in « *L'Arche* » 459 (1996), 65.

⁵³ cf. M. NEUSCH, *Emmanuel Lévinas. Responsabilité d'otage*, in « *Nouvelle Revue Théologique* » 116 (1994) III, 375.

Nietzsche⁵⁴, de Kant, de Hegel, de Sartre, et même de ses maîtres Husserl et Heidegger auxquels il n'a jamais cessé de se référer avec une admiration teintée de réserves. Malgré certains côtés positifs de ces auteurs, il leur reproche d'avoir voulu faire de la pensée la seule réalité qui mérite d'être prise en compte (Descartes et Husserl), d'avoir fait de l'altérité la limite du Moi (Sartre), d'avoir voulu enfermer l'individu dans un tout unique et homogène (Hegel), d'avoir relativisé les valeurs⁵⁵ et d'avoir considéré le Moi comme une entité singulière et souveraine où « présence à soi » et « possession » convergent pour coloniser le monde (Heidegger). À ce propos, il affirme :

« Pour la tradition philosophique d'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle, dans un ordre universel. La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation.

⁵⁴ « Moi, dit Lévinas, je rattache toujours ce qu'écrivait Nietzsche au pressentiment d'une époque où toutes les valeurs vont se déshonorer, se confondre et se démentir [...]. Et encore aujourd'hui, je me dis qu'Auschwitz a été commis par la civilisation de l'idéalisme transcendantal. Hitler lui-même se retrouvera dans Nietzsche » (E. Lévinas in POIRIE F., *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, La Manufacture, Lyon, 1987, pp.83-84).

⁵⁵ « L'occident professe la relativité historique des valeurs et leur contestation. (...) Il laisse à l'histoire le droit de juger des valeurs et de sombrer dans la relativité. D'où la re-évaluation incessante des valeurs, une incessante généalogie de la morale. Une histoire sans permanence ou une histoire sans sainteté » (*L'Au-delà du Verset. Lectures et discours talmudiques*, p.37). La conséquence en est que la pensée contemporaine se meut dans un paysage spirituel quasi désertique et se confronte à l'évidence éprouvante qu'on peut tout faire de l'homme. Et au cours du vingtième siècle, cette évidence a pris la forme de la violence et des guerres en somme amassées : « les guerres mondiales – et locales – le national-socialisme, le stalinisme, les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage, c'est beaucoup pour une génération, n'en eût-elle été que témoin » (*Noms Propres*, p. 9).

Les étants se ramènent au Neutre de l'idée, de l'être, du concept »⁵⁶.

« La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie ; une réduction de l'Autre au Même »⁵⁷. Levinas s'oppose à une telle philosophie. Il conteste avec force le privilège accordé à une pensée qui se définit essentiellement par ses pouvoirs et qui se fait le centre de gravité d'un monde autour duquel tout tourne. Il n'accepte pas l'idéal de l'homme satisfait à qui tout le possible est permis⁵⁸. À y voir de près, il n'a pas tort. Les événements du monde montrent que les idéologies et philosophies basées sur des velléités de puissance finissent toujours par se transformer en tyrannie totalitaire qui conduit au mythe du Moi, au refus de la différence, à la violence et à la guerre⁵⁹. À ce propos, il n'est pas ici superflu de rappeler que le vingtième siècle a été témoin des guerres les plus meurtrières et les plus déshumanisantes, avec une apothéose du mal dans le génocide juif qui constitue une véritable dépersonnalisation de l'humain dans l'anonymat de la nuit et la confusion des choses⁶⁰. Peut-on être philosophe humaniste et

⁵⁶ *Totalité et Infini*, p.60.

⁵⁷ *Ibidem*, p.13.

⁵⁸ cf. *Philosophie et transcendance*, in « *Encyclopédie Philosophique universelle* », t.1, *L'univers philosophique*, PUF, Paris, p.41.

⁵⁹ Dans l'avant-propos de son livre *Noms Propres*, Lévinas faisait remarquer à ce sujet : « Voilà que les enseignements sur la mort de Dieu, sur la contingence de l'humain dans la pensée et l'usure de l'humanisme -- entendus dès la fin du siècle dernier -- prennent une signification apocalyptique. L'inquiétude nouvelle... n'annonce-t-elle pas la fin du monde ? Le temps ne transmet plus son sens dans la simultanéité des phrases...Les signifiants jouent sans signifiés...Désaffection dans les esprits pour le sensé...Voilà la modernité dans la rupture douloureuse dont témoignent certes ses plus sincères représentants... » (*Noms Propres*, p. 5).

⁶⁰ Dans l'un de ses articles rassemblés dans le livre '*Entre Nous*' et intitulé *la souffrance inutile*, Lévinas affirme : « C'est peut-être le fait le plus révolutionnaire de notre conscience du XX^e siècle -- mais aussi un événement de l'Histoire sainte -- que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée occidentale et les formes que la souffrance et

continuer à philosopher de la manière traditionnelle sans rien dire ? Non ! Tout silence serait expression de complicité dans le mal. La philosophie n'est pas au service de la mort, mais au service de la vie et de la construction de l'humain. Une philosophie qui n'a pas rapport avec la vie nie sa propre finalité. Comme l'affirme bien Levinas, « *chacun doit regarder autour de soi, à partir de son propre point de vue et de son propre point de vie. Mais ce regard n'est pas un but en soi. Le livre n'est pas un but définitif, ni même provisoire, il faut le justifier, au lieu qu'il se porte soi-même ou qu'il soit porté par d'autres livres. Cette justification s'accomplit dans la vie de tous les jours* »⁶¹. Dans un autre livre, il poursuit : « *Je pense que les épreuves traversées par l'humanité au cours du vingtième siècle sont, dans leur horreur, non seulement la mesure de la dépravation humaine, mais un appel renouvelé de notre vocation* »⁶². Selon lui, la réponse à cette vocation passe par une philosophie militante. Conscient de ce fait, et dominé par le souvenir de l'horreur nazie⁶³ dont il fut personnellement victime en

son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. Siècle qui s'achève dans la hantise du retour de tout ce que ces noms barbares signifient. Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique. Que parmi ces événements, l'holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite où le mal apparut dans son horreur diabolique n'est peut-être pas un sentiment subjectif. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux » (*La souffrance inutile*, in *Entre Nous. Essai sur le penser à l'autre*, p.107).

⁶¹ *Difficile Liberté*, p.240.

⁶² *Altérité et Transcendance*, p.182.

⁶³ cf. *Difficile Liberté*, p.406. Levinas affirme par ailleurs : « Quand on a cette tumeur (du nazisme) dans la mémoire, vingt ans ne peuvent rien y changer » (*Noms propres*, p.142). Naturalisé français en 1930, Levinas n'a pas été inquiété outre mesure comme juif. Mais il passa quand même les années de la guerre dans un camp de concentration en Allemagne. Il se souvient par ailleurs de la quasi-totalité de sa famille détruite par les nazis en Lituanie. Ce génocide

tant que prisonnier de guerre, il prit l'engagement de philosopher avec en arrière-plan ce gouffre béant de l'holocauste comme justification pratique de sa réflexion où il amorce une nouvelle compréhension de l'histoire et du monde avec la perspective de l'altérité éthique comme première certitude⁶⁴. Dans ce sens, toute

du peuple juif a définitivement ébranlé sa confiance dans la philosophie occidentale, en dépit de sa splendeur. Il déplore surtout le fait que les nazis, animés par une rage de puissance, traitaient les hommes comme des choses, des marchandises sans valeur, ou encore des objets à détruire, au mépris de toute morale et de toute loi. En ces « heures décisives où la caducité de tant de valeurs se révèle (dans leur évidence incontestable), toute la dignité humaine consiste à croire en leur retour » (*Noms propres*, p.42).

⁶⁴ Voici le souvenir que Lévinas garde de son séjour dans les camps de concentration : « Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, en Allemagne nazie. Le camp portait - coïncidence singulière - le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne sous Ferdinand V le Catholique. L'uniforme français nous protégeait encore contre la violence hitlérienne. Mais les autres hommes, dits libres, qui nous croisaient ou qui nous donnaient du travail ou des ordres ou même un sourire - et les enfants et les femmes qui passaient et qui, parfois, levaient les yeux sur nous - nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-humanité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Mais nous n'étions plus au monde. Notre va-et-vient, nos peines et nos rires, nos maladies et nos distractions, le travail de nos mains et l'angoisse de nos yeux, les lettres qu'on nous remettait de France et celles qu'on acceptait pour nos familles --, tout cela se passait entre parenthèses. Être enfermés dans leur espèce ; malgré tout leur vocabulaire, être sans langage. Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout internement. L'oppression sociale elle-même ne fait qu'imiter ce modèle. Elle cloître dans une classe, prive d'expression et condamne aux « signifiants sans signifiés » et, dès lors, aux violences et aux combats. Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s'étende comme parler simiesque ?

Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité, (...), un chien errant entre dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la troupe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui -- c'était incontestable -- nous fûmes des humains » (*Difficile Liberté*, pp. 201-202).

son œuvre sera centrée sur la philosophie de l'altérité ou sur ce que lui-même appelle *l'humanisme de l'autre homme*⁶⁵. Son intention première est en effet de remplacer le culte du Moi par le culte de l'Autre, l'ontologie du pouvoir par celle de l'éthique, la sagesse de la connaissance par celle de l'amour, l'autonomie individualiste par l'hétéronomie de l'altérité divine, la guerre par la paix, le calcul égoïste par la gratuité d'une générosité responsable, la réduction totalitaire par le respect de l'autre et de sa vie.

Ce sont là les grands idéaux qui ponctuent l'essentiel d'une pensée éthique qui parcourt les lignes de la plupart de ses œuvres. Avant d'en prendre connaissance à travers une lecture chronologico-synthétique, allons d'abord aux sources philosophiques et culturelles dans lesquelles cette pensée s'enracine. Ceci nous permettra de suivre le parcours méthodologique de sa réflexion.

Dans le sillage du même témoignage, le livre de Vassali Grossman, *Vie et destin*, (trad. Berelovitch, Julliard, Paris 1948) décrit lui aussi, avec des détails fort intéressants, la situation de l'Europe au temps de Staline et d'Hitler. C'était une situation au sein de laquelle la vie semblait s'orchestrer sur le mépris total de la personne humaine au cœur d'une société issue pourtant de la recherche d'une humanité libérée. Il faut lire les huit cent pages de ce livre volumineux pour se rendre compte du spectacle complet de désolation et de déshumanisation dans laquelle l'humanité était plongée. Mais malgré la description de cette nuit du temps, le livre n'a pas sombré dans la fatalité ; il a trouvé le salut du monde dans l'éveil de la bonté des personnes aux cœurs simples : celle d'une vieille qui sur le bord de la route donne un morceau de pain à un bagnard qui passe, celle d'un soldat qui tend sa gourde à un ennemi blessé, celle de la jeunesse qui a pitié de la vieillesse, ou celle d'un paysan qui cache dans sa grange un vieillard juif. Au regard de ces petits gestes d'humanité, Grossman tire la conclusion suivante : ce qui sauve le monde n'est pas la pensée, le savoir, la connaissance, la force qui peut, mais la bonté gratuite et éternelle. Pour sa part Lévinas, qui connaît bien ce livre pour l'avoir lu plusieurs fois, partage les analyses de Grossman, en ce sens qu'il est, lui-aussi, convaincu de la nécessité de la bonté et de l'amour pour le rétablissement de l'humanité dans l'homme.

⁶⁵ Un de ses livres porte ce titre très évocateur.