

L'« Au-delà de l'essence » d'E. Levinas et le Bien platonicien

Reiko KOBAYASHI

Kyoto Seibo College

1/ La folie et le prophétisme

Si, comme le dit Whitehead, « la philosophie occidentale n'est qu'une série de *Fußnoten* aux dialogues de Platon », nous pouvons dire que la philosophie levinasienne n'est qu'une série de commentaires en marge d'un passage de la *République* de Platon, « le Bien au-delà de l'essence ».

Neuf ans avant la publication de *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*, Levinas écrivait :

La pensée humaine a connu des concepts ou a opéré, comme folle, avec des notions où la distinction entre la présence et l'absence n'était pas aussi tranchée que l'idée de l'être ou l'idée d'un devenir rassemblé et noué autour du présent, l'aurait exigé. Telles les notions platoniciennes de l'Un et du Bien. Telle la notion de Dieu, qu'une pensée, appelée foi, arrive à faire proférer et à introduire dans le discours philosophique¹.

Dans ce passage, nous pouvons remarquer les points suivants : 1/ les notions platoniciennes de l'Un et du Bien sont caractérisées par contraste avec l'ontologie et la dialectique, et pour cette raison, la pensée qui est accueillie est appelée folle ; 2/ dans les notions de l'Un ou le Bien, la présence et l'absence ne sont pas tranchées, en un sens l'Un ou le Bien « n'est pas », ou est « autrement qu'être » ; 3/ cependant, si elles s'introduisent dans la pensée humaine, tout comme la notion de Dieu, c'est par la folie. Pour Levinas, toute « pensée » est traduisible dans le discours philosophique, à condition d'élargir la notion de « discours ».

Cependant, du point de vue de Platon, le Bien n'est sûrement pas la notion qui s'exprime dans la folle pensée. Au contraire, la science du Bien est la connaissance suprême, « *magistonmathéma* » et seule la dialectique arrive à le connaître, au terme

¹ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 1967, p. 203-204.

d'une recherche pénible, qui, certes, exige un amour fou. Et encore, le Bien n'est pas identifié par Platon aux dieux ou au Dieu.

C'est pourquoi nous devons examiner le rapport entre l'Idée platonicienne du Bien et l'au-delà de l'essence de Levinas.

2/ Les quatre espèces de folie d'après Platon

Considérons d'abord le rapport de la raison et de la folie chez Platon. D'après son exposé dans le *Timée*, la folie (*mania*) est une espèce de maladie de l'âme qu'est la déraison (*anoia*). L'autre espèce est appelée ignorance (*amarthia*). Quant à la cause de la folie, il y en a deux ; l'une vient de l'homme, l'autre vient de Dieu.

La folie venue de l'homme peut être expliquée par un déséquilibre corporel qui perturbe l'activité rationnelle de l'âme : elle est toujours jugée négativement¹. Il faut se soigner par l'exercice de la gymnastique, de la musique et de la philosophie. La philosophie en question est ici l'éducation élémentaire et préparatoire.

Lorsque les passions, selon les humeurs qui dépendent de l'excès ou du défaut de pituite ou de bile attaquent les différents niveaux de l'âme, elles provoquent tristesse, chagrin, audace, lâcheté, oubli, et paresse à apprendre. La conséquence se manifeste comme ignorance qui est la deuxième forme de déraison.

En revanche, si la folie vient de Dieu, elle ne peut être que positive et elle pense mieux que la raison. C'est de cela que Levinas s'inspire :

Contre une pensée qui procède de celui qui « a sa tête à lui » (*Phèdre* 244a), il [*i.e.* Platon] affirme la valeur du délire qui vient de Dieu, « pensée ailée » (*Phèdre* 249a), sans que pour autant le délire prenne ici un sens irrationaliste. Il n'est qu'une « rupture, d'essence divine, avec la coutume et la règle » (*Phèdre* 265a). La quatrième espèce du délire, c'est la raison même, s'élevant aux idées, pensée au sens supérieur. La possession par un dieu — enthousiasme — n'est pas irrationnelle, mais la fin de la pensée solitaire [...] ou intérieure, début d'une vraie expérience du nouveau et du noumène — déjà Désir².

Ce désir « rationnel » doit être analysé. Dans le *Phèdre*, Platon distingue quatre espèces de folie dont la cause est divine³.

La première est la folie mantique, la divination, le don d'Apollon. Cette folie rend l'homme capable de deviner l'avenir. Celui qui demeure dans l'état de folie mantique est privé de l'usage normal de sa raison soit par l'enthousiasme, soit par le sommeil, soit par la maladie. Par conséquent, il a besoin de l'interprète doué de bon sens et de la formation solide de coutumes que Platon appelle « prophète » (προφήτης).

¹ Platon, *République*, 517c.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, (coll. « Phaenomenologica »), 1961, p. 20.

³ Platon, *Phèdre*, 244a-245c.

La seconde est la folie téléstique, le don de Dionysos. Il n'y a pas d'explication chez Platon, mais d'après l'étude de Luc Brisson, c'est la folie propre aux rites de purification et aux initiations¹. La troisième forme de folie divine est le don des Muses. Elle inspire les poésies à l'âme pure et délicate. La quatrième forme de folie est le don d'Aphrodite et d'Eros : elle provoque l'amour. L'Eros, le démon d'amour et le serviteur d'Aphrodite, est un métis du mortel et de l'immortel, c'est pourquoi il est capable d'associer l'homme à Dieu. L'amoureux, en voyant le sensible — le beau corps —, contemple l'intelligible — le beau en soi — grâce à la réminiscence.

Les trois premières formes de folie rendent l'homme surdoué ou génial mais la quatrième concerne immédiatement l'intellection. Autrement dit, la quatrième seulement peut être transmise par enseignement, en raison de son caractère intelligible². Toutefois le philosophe ne transmet pas le savoir, mais l'amour. C'est pourquoi cette folie peut être identifiée à l'excès de rationalité.

Or, on ne doit pas oublier que les inspirés sont des fous. Dans le *Timée*, comme nous l'avons vu, Platon a fait intervenir les prophètes, les exégètes formés par exercice de la raison. Par contre dans le *Phèdre*, il estime les mantiques (divins) supérieurs à l'« oionistique » qui prévoit l'avenir en observant le vol des oiseaux, et qui ne dépasse pas la science. Qu'est-ce qui vient le premier, la divination ou la raison ? Tout en reconnaissant l'ambiguïté de ce problème, Brisson remarque le souci constant de Platon de soumettre la raison à la déraison qui se présente comme une folie divine. Dans la *République* X, Platon récupère les mantiques pour le gouvernement de la cité. L'entreprise de Platon pourrait être exprimée comme le dessein de « rationaliser même l'irrationnel d'origine divine et, de ce fait, l'intégrer complètement dans l'homme et dans la cité »³.

3/ Prophétisme et inspiration

Cependant, le problème n'est pas résolu : les vrais philosophes sont inspirés au niveau de la raison. Sont-ils fous, oui ou non ? Que répondra Levinas, lui, qui dénonce l'hypocrisie de l'Occident qui s'exprime dans son attachement aux philosophes et aux prophètes à la fois ?

D'une part, dans la pensée de Levinas la socialité est la conséquence du rapport éthique. La philosophie ne commence pas sans relation avec autrui et en ce sens, elle ne peut pas être qualifiée de folie, si celle-ci implique la marginalisation de la société.

¹ Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement », dans *Divination et rationalité*, J.-P. Vernant, L. Vaudermeersch, J. Gernet *et al.* (éd.), Paris, Seuil (coll. « Recherches anthropologiques »), 1974, p. 220-248.

² *Ibid.*, p. 226-229.

³ *Ibid.*, p. 247. Nous soulignons.

1/ Levinas est d'accord avec Rav Aschi qui met expressément en garde contre les asociaux : « Attention aux égarements d'isolés qui ne contrôlent pas leurs "idées géniales" par l'appel à autrui ! »¹. L'homme de génie doit être contrôlé par le spirituel², l'homme éthique.

2/ Sans l'intervention de Dieu, la société ne peut se maintenir. Grâce à Dieu, en tant que membre de la société, je ne suis pas toujours soumis à l'autre, mais traité comme l'autre de l'autre. Autrement dit, l'inspiration divine doit aller dans le sens de la fondation de la société et non vers la marginalisation de celle-ci.

3/ Le délire, l'excès du sens par delà la conscience, doit être réduit par la philosophie, ramené à la signification de l'un-pour-l'autre³. En d'autres termes, la philosophie elle-même ne doit pas se confondre avec le délire.

D'autre part, Levinas aime attribuer à la folie la diachronie qui affole le sujet, mais qui canalise la transcendance⁴. Il tente d'associer cette folie avec la foi qui se décrit par l'entrevision d'un temps dont les moments ne s'apparentent plus au présent comme à leur terme ou à leur source. « Me voici » : le premier dire d'une subjectivité responsable est le cri d'une subjectivité malade⁵. Ma responsabilité pour l'autre a répondu avant l'ordre de l'autre, diachroniquement. Cette folie vient de l'autre, « grain » qui est jeté dans le Moi universel⁶.

Comment peut-on concilier la socialité nécessaire à la philosophie et la folie ? Pour résoudre ce problème, nous sommes tentés d'entendre cette folie comme l'hétéronomie. Autrement dit, ce genre de folie, la « possession » par l'autre n'est pas la génialité qui isole des autres, mais l'inspiration ou la « provocation » par l'autre qui fait oublier la réflexion sur soi. Le caractère distinctif entre le génie et l'homme éthique, spirituel, semble être résumé par deux termes, qui ne sont pas opposés mais nécessitent la distinction : singularité et unicité. Dans la singularité, un homme n'est pas comme le reste : il est extraordinaire. Mais dans l'unicité, un homme s'occupe de sa propre tâche, qui n'est pas forcément extraordinaire. Ce qui est fou, c'est que cette tâche n'est pas autre que la responsabilité dépourvue de toute complaisance mais devient évidente devant autrui.

Notre attention mérite encore d'être portée sur le caractère de folie lié à la temporalité : Levinas dit que la diachronie provoque la folie. Chez Platon, comme Brisson l'a montré, les quatre espèces de folie qui viennent de Dieu ont une relation profonde avec la temporalité. La folie mantique concerne le futur, la folie téléstique

¹ Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit (coll. « Critique »), 1982, p. 67.

² *Ibid.*, p. 141.

³ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff (coll. « Phaenomenologica »), 1974, p. 194.

⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 204.

⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 194.

⁶ *Ibid.*, p. 116.

concerne le passé par son caractère salvifique, la folie poétique concerne le passé et le futur, mais la quatrième folie est hors temps¹. Chez Platon, les prophètes et les exégètes exercés dans l'explication ont leur rôle dans l'application concrète au présent des messages divins concernant passé et futur.

Or, chez Levinas, le prophète est compris dans un autre sens, avec une connotation centrée sur l'avenir, presque équivalent au mantique : « Nous voudrions suggérer la diachronie du futur à partir de l'inspiration prophétique que n'égale pas l'impatience de l'anticipation dans l'idée husserlienne de visée, d'intentionnalité et de protention »².

C'est dire que la prophétie est elle-même inspiration, et elle concerne le futur, sans en être l'esquisse présomptueuse, car elle est pure passivité. Pourtant, Levinas n'abandonne pas l'analogie avec l'intentionnalité qui vise le futur. L'idée de l'Infini pensant plus qu'elle ne peut contenir se manifeste comme la sagesse pratique — le souci d'autrui — qui construit l'avenir. L'idée de l'infini, dépassant la protention, constitue une véritable « phénoménologie »³. Autrement dit, le prophétisme complète l'analyse husserlienne concernant le temps.

Ce prophétisme crée la temporalité même de l'éthique :

Dés-inter-essement d'une responsabilité pour autrui et pour son passé — *passé* pour moi immémorial — à partir du *futur* de la prophétie — sans lesquels le Dieu inconnu resterait inaudible en sa gloire, rompant sa négative théologie sans parole — voilà la temporalité en laquelle se dénoue dans l'éthique l'intrigue de l'être et de l'ontologie⁴.

Je suis déjà responsable de la mort à venir du prochain. En me mettant au service de sa vie, je m'ouvre à l'écoute du commandement : « Tu ne tueras pas ». Le visage d'autrui s'exprime et commande la responsabilité avant que je me rende compte de sa portée. Le visage vient du futur, sans que je puisse le rejoindre. Ce qu'il exprime est attribué à l'inspiration du Dieu inconnu, par conséquent la prophétie, à condition que j'y reconnaisse l'intervention de Dieu après coup. Dieu est inconnu, car il est au-delà de l'être et l'« irrévélé »⁵.

On peut reconnaître dans la subjectivité levinassienne la coexistence d'une double fonction, à savoir celle d'un *inspiré* du visage d'autrui et celle d'un *exégète* de cette inspiration : « On peut appeler inspiration cette intrigue de l'infini où je me fais l'auteur de ce que j'entends. Elle constitue, en deçà de l'unité de l'aperception, le psychisme même de l'âme. Inspiration ou prophétisme où je suis truchement de ce

¹ Luc Brisson, « Du bon usage », *op. cit.*, p. 226.

² Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 175.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* Nous soulignons.

⁵ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 190.

que j'énonce »¹. Inversement, dans un rapport éthique, tout langage est inspiré. L'homme y exprime plus qu'il ne veut dire. Cependant, d'après Levinas, comme le rapport éthique n'est pas un rapport langagier parmi d'autres mais que tout rapport langagier est éthique, toute expression humaine peut être appelée prophétique².

On doit poser ici une question : peut-on rattacher cette notion levinassienne de prophétisme à celle de la Bible ? Lévinas lui-même se réfère souvent aux prophètes bibliques : Amos, Ezéchiel, Samuel et Isaïe. Si nous examinons le prophétisme proprement biblique, le terme de *nâbi*, habituellement traduit par « prophète », ne correspond pas au mot provenant du grec qui renvoie plutôt aux interprètes formés, comme nous l'avons vu chez Platon. Le *nâbi* désigne « appelé », « possédé ». Il est parfois jugé fou, mais dans la plupart des cas admiré et appelé « père ». André Neher estime que l'emploi du mot français prophétie connote surtout l'anticipation, caractère accessoire de la prophétie biblique. Quant au prophète dans la Bible, il le décrit comme suit :

Sa voyance n'est pas nécessairement liée à l'avenir ; elle a sa valeur propre, instantanée. Son dire n'est pas un prédire ; il est immédiatement donné dans l'instant de la parole. Vision et parole sont, dans cette prophétie, en quête de découverte. Mais ce qu'elles dévoilent, ce n'est pas l'avenir, c'est l'absolu. La prophétie répond à la nostalgie d'une connaissance ; mais non de la connaissance du lendemain : de celle de Dieu³.

Donc, nous pouvons dire que l'emploi du terme « prophétie » par Levinas a une signification selon l'esprit français plutôt que biblique. Indissociable de la temporalité, la prophétie structure le futur. C'est un témoignage rendu à l'Infini dans l'appel à la responsabilité : « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit »⁴. « Me voici » est une parole prophétique prononcée avant « je suis ». L'homme social commence la conversation, en saluant l'interlocuteur. En d'autres termes, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon identité, pour me découvrir comme l'un-pour-l'autre. « Cette hétéronomie, écrit Levinas, est une altération qui n'est pas aliénation, pas esclavage, pas perte d'unicité — puisque justement personne ne peut me remplacer, puisque je suis élu »⁵.

« Me voici » n'est pas la réponse directe à Dieu comme dans le cas du prophète biblique, mais à autrui, au premier venu. La gloire de l'Infini est l'autre face de la charge inconditionnelle inscrite dans la responsabilité envers autrui. Dans l'ordre

¹ Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (coll. « Problème et Controverses »), 1982, p. 124.

² C'est ainsi qu'on comprend l'attitude de Levinas par rapport aux littératures nationales. Il pense qu'elles sont également inspirées.

³ André Neher, *L'essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, [1955] 1972, p. 9.

⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, p. 190.

⁵ Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort, et le temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 221.

logique, l'inspiration est la première pour répondre à cette vocation, mais dans l'ordre chronologique, celui de la reconnaissance, le nom de Dieu ne vient qu'à la fin. La diachronie signifie, du point de vue de la reconnaissance, la rupture inévitable de l'immanence pour penser l'impensable. Car l'immanence ne supporte pas l'altérité. Or, chez Levinas, la structure initiale de la subjectivité est l'un-pour-l'autre. Le philosophe est-il aussi prophétique que fou ? Pour y répondre, il faut analyser en quoi consiste la folie philosophique.

4/ L'être et la folie

Pour Platon, le seul vrai *sophos* est Dieu¹. Le philosophe n'est pas un *sophos*, mais celui qui aime et désire la sagesse, parce qu'il sait qu'il ne sait pas. Le portrait du démon Eros dans le discours de Diotime ou celui de Socrate dans le discours d'Alcibiade, c'est un pauvre, dur et vaillant, chercheur insatiable du bien et du beau, en même temps qu'un rusé, un chasseur habile.

Les cinq premiers discours du *Banquet* présentent les différentes figures de l'éros. Socrate y voit les interprétations courantes (*doxa*) de l'époque, mais aucune contribution à la philosophie en tant qu'épistémè. Quant à Socrate, contrairement aux coutumes de la société, il fait parler Diotime, femme et étrangère, sur la nature de l'éros. Celle-ci raconte l'origine d'éros, le démon, intermédiaire entre Dieu et l'homme, entre savoir et ignorance. L'éros ne se réduit pas à l'appétit sexuel. Car l'appétit alterne avec la satisfaction, et cesse d'être désir. La caractéristique de l'éros réside surtout dans la constance du désir qui ne sera jamais satisfait. L'éros est compris comme la dynamique même de la philosophie. Ce désir meut « un Phèdre, un Agathon [...], sans parler de Socrate et des autres, tous atteint comme moi (Alcibiade) de folie et de la fureur philosophique »². Philosophier, ce n'est pas remplir le vide par le savoir, mais enfanter dans le beau, chercher l'immortalité par la fécondité spirituelle. L'enfantement est l'excès ontologique, puisque ce n'est pas d'un manque qu'il émane.

En quoi consiste ce délire ? Dans le *Sophiste*, Platon décrit l'image du sophiste en le distinguant des philosophes. L'image du philosophe qui ressort en contraste est celle d'un fou (« l'amoureux désintéressé » : 222d), d'un bavard (225d), ou au mieux, d'un éducateur. Pour défendre l'identité du philosophe, Platon met en question le contenu du savoir des sophistes : ceci concerne en définitive, l'être et le non-être. L'ontologie est l'invention des sophistes. Pour le sophiste, le non-être « n'est

¹ D'après Pierre Hadot, à l'époque, on identifiait la figure du sage à celle de Dieu et la figure de Dieu était avant tout un paradigme éthique. Le philosophe qui s'exerce à la sagesse est un non sage. Pierre Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Etudes de Philosophie ancienne*, Paris, Belles lettres (coll. « L'âne d'or »), p. 238-243.

² Platon, *Le Banquet*, 218a-b.

pas », et l'être « est ». Mais la folie du philosophe reconnaît que, dans la réalité, il n'y a pas que l'être, il y a aussi des opinions fausses et la tromperie¹. Le *Sophiste* de Platon permet, positivement, en sortant de l'identité du non-être et du néant, de penser le non-être comme l'autre, tandis que la dernière série de discussions du *Parménide* montrait qu'il fallait penser l'autre comme non-être de l'être. Donc, le philosophe, qui se différencie du sophiste par sa folie, est celui qui soutient la réalité de l'« autre ». On peut conclure que le symptôme de la folie philosophique consiste à reconnaître que l'Autre est autre qu'être. L'autre qu'être se situe dans la diachronie², dans l'intervalle du Même et de l'Autre. La « pensée » platonicienne, en tant que dialogue intérieur le présuppose. Cet « autrement qu'être » a été, d'après l'interprétation levinassienne, reconnu comme Bien par Platon.

5/ L'« *épekeina tès ousias* » et l'« *épistémè* »

Le Bien au-delà de toute essence, voici la formule matricielle déclarée de l'éthique levinassienne :

C'est Platon qui, à côté des besoins dont la satisfaction revient à combler un vide, entrevoit aussi des aspirations qui ne sont pas précédées de souffrances et de manque et où nous connaissons le dessin du Désir, besoin de celui qui ne manque de rien, aspiration de celui qui possède entièrement son être, qui va au-delà de sa plénitude, qui a l'idée de l'Infini³.

Cette aspiration n'est pas un effort, pour atteindre plus que l'être, mais se retourne en bonté et en fécondité. Le Bien est caractérisé par l'excès de l'être, le mouvement vers lui est l'« ex-cendance ».

Dans la *République*, le « Bien » est l'Un qui n'est pas, impossible à poser, par conséquent l'anhypothétique, tandis que l'identité de l'Un et du Bien a été attestée dans le *Parménide*.

Mais comment peut-il devenir l'objet de science du dialecticien ? La question renvoie au statut de l'épistémè. D'après H. Maldiney, l'épistémè, habituellement traduite par la « science », dérive de l'épi-istamai : se tenir auprès de...⁴. Pour se tenir auprès du Bien, il faut un saut pour surmonter la rupture de la différence. L'anhypothétique ne se laisse pas déduire d'une autre chose. D'où la nécessité de l'« hyperbole ». *Epékéina tès ousias* explicité par Socrate provoque l'exclamation de Glaucon : « Par le Dieu du soleil, *daimonias hyperbolês* ! ». *Hyperbolè* signifie l'action de lancer, se lancer, passer par-dessus, d'où transgresser la limite. Le démon qui effec-

¹ Platon, *Le Sophiste*, 260 c.

² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être*, op.cit., p. 23.

³ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 76.

⁴ Henri Maldiney, *Âîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 307.

tue cette transcendance est, comme nous le savons, l'éros. L'amoureux, le fou, peut seul se tenir à proximité du Bien, tout en gardant son unicité et sans « comprendre » le Bien. Levinas semble avoir trouvé dans la notion platonicienne du Bien, compris comme l'« autrement qu'être », la structure du l'un-pour-l'autre.

Or, contrairement à ce qu'on pense, l'éthique de Platon ne s'appuie pas sur la dialectique¹. La naissance de l'éthique chez Platon peut être repérée dans le *Sophiste*, le dialogue le plus ontologique des œuvres de Platon². C'est dans le dialogue intérieur que le philosophe arrive à voir l'unité de la pluralité. La capacité de la dialectique n'est donnée qu'au vrai philosophe³. Le sophiste n'y arrive pas, et même en ce qui concerne le philosophe, sa dialectique n'aboutit pas à la contemplation à cause de l'éclat éblouissant :

Quant au philosophe, c'est à la force de l'être que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements, et c'est grâce à l'éclat dont respandit cette région qu'il n'est, lui non plus, nullement facile à voir. C'est que les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin⁴.

Heidegger a interprété ce passage pour opposer la compréhension de l'être chez les philosophes à l'incapacité des scientifiques, esclaves de nouveautés. Pour Heidegger, exister, c'est philosopher, et philosopher, c'est transcender : « Le *Dasein* philosophe, parce qu'il transcende. Dans le transcender est contenue la compréhension de l'être »⁵. C'est ainsi qu'il justifie le primat de la compréhension ontologique.

Mais on voit que d'après Platon, même la science dialectique a défailli ou qu'elle est annulée. A l'apogée de la dialectique, il y a une rupture ou un saut. En fin de compte, c'est ce qui est divin, la folie divine, qui peut donner le principe éthique.

6/ Le Bien et la création

Si on reconnaît le Bien comme l'au-delà, la pluralité de l'être ne s'évanouirait pas dans l'unité du nombre, ni dans une totalité⁶.

L'idée platonicienne du Bien affirme l'idée de la création par le moyen d'une approche philosophique¹ : « Un Bien par-delà l'Être et par-delà la béatitude de l'Un —

¹ Dans l'introduction de son essai de 1931, Gadamer écrit que le titre *Platos dialektische Ethik* ne signifie pas que l'éthique platonicienne soit celui lui issue de la dialectique.

² Dès le début de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas remarque discrètement la différence de la notion du Bien dans la *République* et dans le *Sophiste* : « Parmi les cinq genres du *Sophiste* manque le genre opposé à l'être ; bien que dès la *République* il soit question de l'au-delà de l'essence ».

³ Platon, *Le Sophiste*, 253e-254a.

⁴ *Ibid.*, 254a-b.

⁵ Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. 27, O. Saame et I. Saame-Speidel (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1996, p. 214. Nous traduisons.

⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op.cit., p. 53.

voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l'Un »².

Levinas parle souvent de la création dans ses écrits philosophiques. La création n'est ni un mythe, ni un thème théologique, mais une notion philosophique.

Comment peut-on comprendre l'Infini transcendant qui admet un être en dehors de soi ? La théologie scolastique explique la création à partir de l'unité analogique de l'être chez Aristote en termes ontologiques : « Dieu sortant de son éternité pour créer »³. Dieu, en tant que cause première, ne peut être ni totalement équivoque à la créature, ni lui être univoque à cause de sa perfection par excellence. Le langage analogique semble résoudre ce paradoxe tout en sauvegardant la totalité hiérarchique des causes, Dieu et les créatures. Mais pour expliquer l'articulation du fini et de l'infini, cela ne suffit pas. C'est une illusion que de combler ainsi le décalage absolu de la séparation que la transcendance présuppose. Levinas se demande si la relation à Dieu qu'implique l'idée de la création est épuisée par l'idée de cause, ou bien encore par l'idée d'origine incompréhensible, privant l'homme de sa maîtrise sur le monde et sur lui-même, comme le pensaient des philosophes post-kantiens, surtout Husserl et Heidegger⁴. Dans le premier cas, la séparation et la transcendance sont annulées. Dans le second cas, la finitude n'a plus de référence à l'infini. Mais personne ne peut prétendre qu'il est *causa sui*. Ainsi, la pensée philosophique sur l'origine est condamnée à retomber tôt ou tard dans l'onto-théologie ou le mysticisme.

L'originalité de Levinas, nous allons le voir, est de penser la création non en termes d'ontologie, mais en partant de l'éthique ; pour cette investigation, le Bien platonicien, transcendant par rapport à l'être, constitue la clé de la démonstration de Levinas.

L'idée du Bien met en échec la supériorité de l'unité sur la pluralité. Le Bien est fécond ; comme « le soleil non seulement confère aux choses visibles la capacité d'être vues mais encore qu'il leur procure devenir, croissance et nourriture »⁵, le Bien accorde non seulement l'intelligibilité du transcendant mais aussi des biens, qui sont « autres » que le Bien en soi.

¹ Pourquoi « philosophique » et non « extra-philosophique » ? C'est une question que Levinas ne pose pas. Pour Ricœur, il est important de reconnaître la source non-philosophique pour que la philosophie ait l'autonomie. Pour Levinas cependant, « ne pas philosopher » est encore philosopher : toutes les pensées sont susceptibles d'être traitées par la philosophie. La foi est aussi une pensée.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 268-269.

³ *Ibid.*, p. 269.

⁴ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op.cit., p. 103, 107, 114, 170 q.

⁵ Platon, *La République*, VI, 509 a.

Pour Levinas, le rapport du père au fils reflète concrètement le rapport du créateur et de la créature. Le fils est un « autre »¹. Le fils, tout en héritant de son père l'unicité, est extérieur à lui. « La création comme relation de transcendance — d'union et de fécondité — conditionne [...] la position d'un être unique et son ipséité d'élue »². Ici, il n'y a pas l'opposition du Même et de l'Autre, mais seulement la séparation. La biologie fournit les prototypes de toutes les relations de créateur — créature, père — fils, frère — frères. Cette idée de l'être au-dessus de l'être éternellement satisfait de soi (l'Acte pur) garantit la dignité philosophique de l'idée de création³. Elle est parfaitement en accord avec la notion de création *ex nihilo* qu'apporte le monothéisme. Aussi, Levinas refuse-t-il l'éternité de la matière et la création du monde par le demiurge qu'on trouve dans le *Timée*. Pour Platon, c'est la matière qui est infinie (Descartes la précisera par le terme « indéfini » pour distinguer de l'infini divin), et les idées la forment. Dans son article « Infini » de l'*Encyclopaedia Universalis*, Levinas le reconnaît :

Sans parler de l'infini à propos de l'idée du Bien et sans interdire au regard [...] de fixer cette idée, Platon la situe au-delà de l'être et ouvre ainsi, dans un sens différent du quantitatif, la dimension de l'infini où se placera l'Un infini des néo-platoniciens⁴.

Et pourtant, il écrit ailleurs, « Plotin retourne à Parménide, quand il figure par l'émanation et par la descente l'apparition de l'essence à partir de l'Un. Platon ne déduit en aucune façon l'être du Bien : il pose la transcendance comme dépassant la totalité »⁵.

Cela montre qu'on ne peut pas, en fin de compte considérer le Bien comme l'Infini. Dans le *Philèbe*, le Bien n'est pas l'Un, mais devient le principe du « bon » mélange, de tout réel⁶. « La mesure et la portion sont partout constitutives de ce que sont la beauté et l'*arètè* »⁷. Si les biens qui se trouvent dans le monde n'ont pas l'image du Bien, ce qui est beau sauvegarde l'ancien éclat de l'idée après la « chute » en ce monde terrestre⁸. Cet aspect « limitant » du Bien est complètement oublié par Levinas.

« Un infini qui ne se ferme pas circulairement sur lui-même, mais qui se retire de l'étendue ontologique pour laisser une place à un être séparé, existe divinement »⁹.

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 35.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 193-194.

⁴ Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995, p. 76.

⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 76.

⁶ Platon, *Philèbe*, 64 d.

⁷ *Ibid.*, 64 e.

⁸ Cf. Hans-Georg Gadamer, *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Suivi de Le savoir pratique*, tr. fr. par P. David et D. Saadatian, Paris, Vrin, 1994, p. 102.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 77.

Cette contraction originaire¹ permet à l'homme de penser ensemble l'Infini et la Loi. Si Dieu s'est retiré de la sphère ontologique pour créer les hommes et inaugurer la société par l'éthique en donnant la Loi, c'est parce que la relation éthique était meilleure que les biens que Dieu pouvait accorder pour combler l'homme². Désormais, l'homme doit s'occuper de combler les autres par des biens : « la façon divine de réparer la misère consiste à ne pas y faire intervenir Dieu »³. Mais pourquoi Dieu doit-il se retirer ? Si la création est le rapport éthique, pour Dieu aussi, n'est-il pas mieux de maintenir le rapport avec des créatures ? En fait, c'est la séparation qui importe.

La séparation à l'égard de l'Infini, compatible avec l'Infini, n'est pas une simple « chute » de l'Infini. Des relations meilleures que les relations rattachant formellement dans l'abstrait, le fini à l'infini, les relations du Bien, s'annoncent à travers une apparente diminution. La diminution ne compte que si on retient de la séparation (et de la créature) par une pensée abstraite, sa finitude, au lieu de situer la finitude dans la transcendance où elle accède au Désir et à la bonté⁴.

Pour Lévinas, l'idée de création *ex nihilo* est la garantie d'une relation exempte d'esclavage de l'homme. La trace de la création chez les créatures est l'indépendance vis-à-vis du créateur. Elles sont capables de se révolter contre le Créateur ou au contraire, d'adhérer par la foi. L'essentiel de l'existence créée consiste dans la séparation avec l'infini et non dans sa finitude.

C'est parce que le créateur investit de liberté de chacun que la créature devient « autre » que lui. L'« hétéronomie sans esclavage » signifie cela.

Toute la métaphysique levinassienne se maintient dans une tension entre deux pôles paradoxaux : d'une part la séparation absolue, et d'autre part la possibilité du « rapport sans rapport » entre ce qui est séparé et ce dont il est séparé. La séparation ne signifie pas une simple rupture, mais la condition du rapport. La difficulté consiste dans la nature de la séparation absolue. Si elle est vraiment absolue, comment l'autre peut-il venir à l'idée ? Est-elle une simple idée opératoire pour penser à la relation sans que l'un soit absorbé dans l'autre ou qu'ils formassent l'unité de fusion ? Non. Pour Levinas, la notion de séparation est liée à la sainteté, qui est une idée centrale de toute sa philosophie.

¹ La notion qui correspond au terme cabaliste, *Tsimtsoum*. D'après Rabbi Hayyim de Volozhyn, lui-même dépendant de Rabbi Isaac Louria, « Dieu s'est contracté préalablement à la Création pour faire place, à côté de soi, à l'autre que soi » (Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minituit (coll. « Critique »), 1982, p. 200). Toutefois, Charles Mopsik a montré que l'interprétation levinassienne du *Tsimtsoum* n'est pas tout à fait fidèle à la tradition cabaliste, puisque Rabbi Issac Louria voulait formuler par cette notion, non la séparation, mais le lien qui existe entre l'Infini et l'homme. Cf. Charles Mopsik, « La pensée d'Emmanuel Levinas et la cabale », dans *Cahier de l'Herne*, numéro 60, 1991, p. 378-386.

² Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 114.

³ Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 183.

⁴ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 76-77.

Au lieu de recourir au respect, Levinas résout le problème du rapport à l'altérité sans violence et sans participation, par la séparation. Comme on peut le constater dans la table des matières de *Totalité et infini*, la notion de séparation apparaît dans les titres principaux. C'est en introduisant la séparation que Levinas se démarque d'autres philosophes. Elle est appelée par l'auteur à être une des catégories constitutives de la métaphysique avec celle d'intériorité, de vérité et de langage¹. La métaphysique implique la séparation ou elle ne sera pas.

Entre autrui et moi, il n'y a pas de dialectique possible, ni de logique de non-contradiction : la négation d'autrui n'est pas moi. Autrui n'est pas non plus un « alter ego ». En effet, le rapport sans réciprocité et asymétrique est là, dans le rapport interpersonnel du quotidien. Le moi n'est pas limité par l'autre, au contraire, « c'est pour que l'altérité se produise dans l'être qu'il faut une "pensée" et qu'il faut un Moi »². Donc, « le rapport sans rapport » à autrui, c'est-à-dire l'inquiétude envers lui ou un discours adressé à lui, est le lieu même où s'atteste la séparation du Moi.

La modalité de la séparation ne peut pas être reconnue de l'extérieur. La séparation du moi se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme de la jouissance, en d'autres termes, comme l'autonomie du sensible dans le monde. « La sensibilité constitue l'égoïsme même du moi »³.

Dans son état naturel, l'homme baigne au sein des éléments qui l'entourent, l'air, la mer, la terre, etc., sans se mettre en question, sans référence à l'infini. La satisfaction du besoin implique la dépendance au non-moi dont on ne sait pas d'où il est. L'existence pour soi dépend de la jouissance de l'élément, mais la nourriture du lendemain n'est pas assurée. « Dieu sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquent le néant qui borde l'égoïsme de la jouissance, au sein de familiarité avec l'élément »⁴. Mais c'est aussi dans la jouissance que le sujet se polarise. Le moi, tout en dépendant de l'élément, se pose en le maîtrisant, en s'y tenant chez soi. Même si l'homme est autonome et séparé, et même s'il ne sait pas nommer le créateur, il ne peut pas nier pour autant qu'il ait été créé par l'autre.

Mais comment l'homme peut-il se rendre compte de cette séparation ?

Il n'y a aucune illusion dans le fait que l'homme en tant que créature se croit antérieur et croit avoir conditionné la cause de la création. Logiquement, le créateur, en tant que cause, est avant la créature. L'homme en tant que créature ne parvient qu'avec le temps et l'éducation à se faire une idée de son créateur, car il se préoccupe avant tout de sa subsistance quotidienne. Du fait qu'il y a un ordre logique possible distinct de l'ordre chronologique, la séparation devient possible. Levinas attribue cet argument de la diachronie à la troisième *Méditation métaphysique* de

¹ *Ibid.*, p. 33.

² *Ibid.*, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

Descartes. La reconnaissance de l'altérité ne peut se faire que par étapes, même si la vie dépend d'elle dès le départ. Mais ce n'est pas tout. La temporalité elle-même est structurée par l'altérité. Chacun a son temps qui ne se laisse réduire à un cours homogène et commun. « Il n'y aurait pas d'être séparé si le temps de l'Un pouvait tomber dans le temps de l'Autre »¹.

La spontanéité naïve ignore l'autre qui la soutient, jusqu'à ce qu'elle rencontre le « non » du visage d'autrui. Car le visage d'autrui interdit le meurtre, et par cela même il limite le pouvoir du Même. Autrui échappe à ma maîtrise. Je suis obligé de reculer devant lui. Cette expérience est en même temps celle de la responsabilité : « je me vois obligé à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard d'autrui »². La reconnaissance ou l'accueil de l'altérité est en même temps la mise en question de ma liberté et la reconnaissance de la responsabilité, car « le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi »³.

Ce décalage chronologique du « fait » et de la « reconnaissance » après coup, appelé diachronie, articule l'ontologie et la métaphysique. La séparation même est opérée par l'autre, car c'est par le Désir que celle-ci s'accomplit. Contrairement au besoin qui implique un manque — le mouvement téléologique qui présuppose la totalité —, le Désir est suscité par l'autre ; le sujet va vers l'autre comme excédant soi-même. La séparation est plus radicale que la coïncidence avec le soi du sujet. Elle n'est pas située dans la dialectique de la séparation et l'unité. Le moi est distingué du soi. Or, Paul Ricœur a remarqué chez Lévinas l'absence de distinction entre deux sortes d'identité, à savoir l'*ipse* et l'*idem*, que lui-même a distingué.

C'est parce que, chez E. Lévinas, l'identité du Même a partie liée avec une ontologie de la totalité [...]. Une prétention l'habite, qui est plus radicale que celle qui anime l'ambition fichtéenne, puis husserlienne, de constitution universelle et d'autofondation radicale ; cette prétention exprime une volonté de fermeture, plus exactement un état de séparation, qui fait que l'altérité devra s'égaliser à l'extériorité radicale⁴.

Bien avant lui, Jacques Derrida avait fait la même remarque sous une autre forme :
Levinas nous avait souvent mis en garde contre la confusion de l'identité et de l'ipséité, du Même et du Moi : *idem* et *ipse*. [...] malgré les avertissements anté-

¹ *Ibid.*, p. 28.

² Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté. Essai sur le Judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963, p. 39.

³ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, op. cit.*, p. 59.

⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990, p. 387.

rieurs, [...] dans *Totalité et Infini* [...] il n'y aurait pas, selon Levinas, de différence intérieure, d'altérité fondamentale et autochtone dans le moi¹.

Mais les deux auteurs ont oublié ce que Levinas appelle le moi : la modalité de l'être qui n'arrête pas de s'identifier². Donc, il y a une « unicité » du soi et un moi qui intègre sans cesse l'autre au même. Si ce mouvement s'arrête, il n'y a plus de moi. La séparation ne consiste pas à couper la relation une fois pour toutes car « le moi » tend de plus en plus à s'enrichir de l'autre, à s'identifier. En effet, la distinction du moi et du soi va plus loin. Car le criticisme radical de Levinas ne permet pas que l'homme s'installe dans la connaissance narcissique du soi.

La critique remonte au-delà de l'identité, en deçà de « je suis », jusqu'au point où je pose la question : « ai-je le droit d'exister ? » Cette capacité de critique³, mise en nous par le créateur est la condition de l'éthique : « La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral »⁴.

Le double mouvement, vers l'égoïsme et vers la critique, qui traverse toute vie humaine glorifie le créateur : « L'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder — s'appelle créature »⁵.

Il nous semble que ce double mouvement peut être associé aux notions apparemment contradictoires de *cogito* et de substitution.

En fin de compte, l'hétéronomie et l'autonomie ne s'opposent pas, mais au contraire l'hétéronomie est la condition de possibilité de l'autonomie, et l'autonomie est la condition de possibilité de « penser » cet Autre antérieur à la subjectivité⁶. Il n'y a pas le moi en tant que substance qui pense spontanément l'autre après sa propre constitution, mais le moi séparé qui se pose quelque part dans le monde et qui a déjà accueilli l'autre. L'autre ne limite pas le même, mais investit l'unicité, par l'inspiration, en l'interpellant ou en le commandant⁷. Cela signifie que seule la parole peut mettre en rapport l'Autre et le Même sans qu'ils forment une totalité, permet l'hospitalité du Même qui se laisse altérer sans perdre son unicité.

¹ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 162.

² Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 6 : « Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier ».

³ La critique est définie par Levinas comme reprise en main de sa propre condition. Cf. *ibid.*, p. 275.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*

⁶ « La création est le fait que l'intelligibilité m'est antérieure » (E. Levinas, *Liberté et commandement*, *op. cit.*, p. 45).

⁷ E. Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 33.

Ainsi, la « séparation » selon Levinas est apparue comme structure inhérente à l'homme en tant que créature.

Conclusion. Le Bien et l'hétéronomie

Depuis *De l'évasion* (1935) jusqu'à la fin, Levinas est hanté par le souci de dépasser l'ontologie. La formule platonicienne sur la folie citée en introduction lui procure à la fois l'argument pour affirmer le pluralisme et le moyen de valoriser la transcendance de l'autre. La transcendance effective par le désir de l'autre est l'excendance, c'est-à-dire la sortie de l'être par excès ; Levinas l'identifie à l'élan vers le Créateur¹. Ce désir ouvre la dimension de « la hauteur et sa noblesse »² à la métaphysique. Car pour lui, le Bien est identique au Dieu créateur et invisible de la Bible, qui crée un autre que soi et se retire à l'extérieur de la sphère ontologique pour lui laisser la place. Pour Levinas, l'idée de l'infini, le Bien, ne sont pas de nouveaux dieux, mais un autre nom du Dieu de la Bible³. Traduire la Bible en grec, comme Levinas formule souvent ainsi sa mission⁴, signifie l'interpréter intelligemment, à la manière socratique. Le Dieu de la Bible est éthique.

Dieu qui accorde l'être aux créatures est autre qu'être. D'où vient ce désir de transcendance en l'homme qui ne peut jamais être satisfait ? Levinas répond : de l'extérieur, de l'absolument autre. C'est pourquoi la philosophie de Platon est l'hétéronomie. Il associe ce désir à l'éros philosophique, la folie divine que décrit Platon. Elle est la raison même qui vient d'ailleurs. Depuis l'aube de l'histoire de la philosophie, il n'y a que Platon qui ait osé faire prévaloir la folie sur la raison. Il n'y a aucune raison de sous-estimer la folie, surtout quand elle incite l'homme à la responsabilité. Cette folie raisonnable fait un homme inspiré, un vrai philosophe. Le philosophe est amoureux de l'autre en tant qu'autre.

Comme Pierre Hadot l'a montré, ce sont des contresens et des incompréhensions qui ont provoqué une évolution importante dans l'histoire de la philosophie, et qui ont fait apparaître des notions nouvelles. L'exemple typique est la notion d'essence :

« Si l'on considère la série que forment l'*ousia* de Platon, l'*ousia* d'Aristote, l'*ousia* des stoïciens, l'*ousia* des néoplatoniciens, la *substantia* ou l'*essentia* des Pères ou des scolastiques, avec les contaminations et les confusions qui se sont opérées, on s'aperçoit que la notion d'essence est des plus confuses »⁵.

¹ Cf. Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, p. 73.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 5.

³ Cf. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 86.

⁴ Cf. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 137 ; mais aussi, *Entretien* avec Paul Ricœur du 21 février 1985, dans *Emmanuel Lévinas. Philosophe et pédagogue*, Paris, Éditions du Nadir (coll. « Voix »), 1998, p. 28.

⁵ Pierre Hadot, « Philosophie, exégèse et contresens », dans *Études de philosophie ancienne*, op. cit., p. 9.

A cet égard, l'interprétation levinassienne de l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας n'est pas une exception. Ce que Levinas comprend par « *ousia* » est très ambigu. Dans *De l'existence à l'existant* (1947), il écrit que le Bien au-delà de l'être « signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent »¹. Le sujet qui opère l'ex-cendance, « l'existant » est compris par l'auteur comme *Dasein* heideggerien. L'existant ainsi compris n'est pas l'étant en général (*Seiendes*) mais renvoie à l'*Existenz* heideggerien, le mode d'être. Par ailleurs, dans *Le Temps et l'Autre*, publié la même année, *Sein* et *Seiendes* sont traduits respectivement par exister et existant, en raison d'euphonie². Donc, mis à part l'interprétation de l'*ousia* platonicienne, il reste le problème de la traduction du vocabulaire heideggerien. Peu de temps après la publication de *Totalité et infini*, Derrida a reproché à Lévinas de ne pas transcender l'être mais seulement la totalité de l'étant ou l'étantité de l'étant ou la totalité de l'histoire ontique³. Dans ce sens, Heidegger lui-même cherchait l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας⁴. Levinas a pris au sérieux les remarques de Derrida, et dès le début de la préface de *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*, il avertit, pour préciser son intention, que le mot « essence » correspond à « *Sein* » (être) qui se distingue de « *Seiendes* » (étant). Et lorsqu'il parle de l'essence il emploie le mot « *eidōs* ». Par ailleurs, dans la préface de la deuxième édition de *De l'existence à l'existant* (1981), en répondant à la critique de J. -L. Marion⁵, il écrit qu'entrevoir dans « l'existant », dans l'étant humain, une étape vers le Bien et vers la relation à Dieu n'est pas une simple inversion de la primauté de l'être et de l'étant, mais signifie la signification même de l'Infini, au-delà de différence ontologique⁶. C'est parce qu'il juge que subordonner la relation avec l'étant (autrui) à une relation avec l'être de l'étant, en réduisant l'altérité absolue à la diffé-

¹ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, p. 9.

² Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1991, p. 24. Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 133.

³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 208.

⁴ « Ce que nous cherchons, c'est l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας » (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. XXIV, F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1997³, § 20, p. 404. Nous traduisons). Heidegger l'a interprété comme étant la condition de possibilité de la connaissance. Il l'associe à la temporalité originaire (p. 405 sq.). Cf. aussi Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und "Theätet"*, dans *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. XXIV, H. Mörchen (éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1988, § 14, p. 108. Il juge qu'on a eu tort de l'avoir identifié trop vite à l'« Agathon » : « Pour la pensée grecque, *to agathon* signifie ce qui est apte à quelque chose et qui rend apte à quelque chose. [...] Les idées sont, en chaque étant, ce qui est » (Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940), dans *Questions I-II*, tr. fr. par A. Préau, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1968, p. 455). Ainsi, il élimine de l'idée de vérité — ce qui est dévoilé — toute connotation morale.

⁵ Cf. Jean- Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 278.

⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 12.

rence neutre, signifie le mépris, voire le massacre d'autrui. Pour Levinas, l'éthique signifie un rapport avec autrui qui ne détruit pas son altérité. L'oubli d'autrui est plus grave pour la philosophie que l'oubli de l'être. Cette confusion apparente de l'être et de l'essence n'a rien d'étonnant, puisque Aristote lui-même les confond¹. Seule différence qui compte vraiment pour Levinas est celle du Même et l'Autre. L'Autre est l'autre que l'être, et identifié au Bien. La transcendance vers le Bien, le vrai autre et infini est la vraie philosophie et la folie, puisque l'autre échappe à la raison autonome.

Le Bien chez Platon est le principe de l'intelligibilité. Il est une notion non ontologique, mais axiologique. Le Bien n'est pas la fin de la recherche volontaire, mais il est sous l'effet de quoi on agit. On ne le possède pas, mais on est éclairé par lui. Mais pourquoi est-il l'objet de la science la plus élevée (*megiston mathèma*) ? C'est parce que la méthode de recherche scientifique (dianoétique) et la méthode de recherche des idées (dialectique) sont radicalement différentes. Une hypothèse ne peut remonter qu'à une hypothèse supérieure. La remontée à l'anhypothèse n'utilise aucune image, mais se fait à travers les Formes, en détruisant les hypothèses, comme nous l'avons vu dans la *République* 510 b. C'est le Bien qui donne à voir l'intelligence l'essence de toutes choses². Donc, on peut affirmer une hétéronomie dans la philosophie platonicienne. Mais l'association du Bien à l'idée de l'infini ou l'idée de Dieu ne se trouve pas chez Platon. Le Bien ne crée pas *ex nihilo* les êtres, mais il confère une manière d'être déterminée, l'*ousia*.

L'idée du Bien est cependant lourde de signification pour Levinas, lorsqu'elle est associée à l'idée de la création *ex nihilo*. Le Bien est fécond. Il crée d'autres êtres que lui. Être créature signifie être choisi par le Bien et appelé à l'être et à la responsabilité. Car Levinas pense que la notion du Bien a son origine dans la socialité³. Le créateur ne donne pas satisfaction aux créatures en donnant des biens dès le commencement. Car la socialité est *meilleure* que l'être satisfait. La création est le rapport éthique de la filiation. C'est pourquoi la fécondité humaine signifie aussi le don de la possibilité du don, engendrement du fils qui ouvre l'avenir infini. La filiation en l'occurrence, est plutôt spirituelle que biologique. L'*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* s'effectue dans la temporalité diachronique, dans la continuité discontinue de la génération. On peut comprendre ainsi l'emploi très discuté du terme « transsubstantiation », pour désigner la filiation.

¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 b 4. Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1994, p. 196.

² C'est ce que Levinas a vu exactement. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 46.

³ Cf. *ibid.*, p. 77. Pour Levinas, le Bien et la bonté (générosité) sont indissociables, tandis que Heidegger pense que la bonne paire de skis est « bien ». Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, *op. cit.*, p. 106. Pour les hellénistes enfin, le bien et le bonheur sont synonymes à l'époque de Platon.

Enfin nous avons vu que la création signifie pour Levinas la séparation, qui n'est nullement le repli dans la chair, mais l'inauguration de la société. Ce n'est que dans la société que la subjectivité prend sens en tant que l'un-pour-l'autre.

