

Hegel et Levinas : autre altérité, autre danger

Autor(en): **Pagès, Claire**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381822>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HEGEL ET LEVINAS : AUTRE ALTÉRITÉ, AUTRE DANGER

CLAIRE PAGÈS

Résumé

Où situer le danger ? Qui court un risque et qui le fait courir à qui ? Il s'agit de présenter deux analyses inverses de la notion de danger. Leur originalité tient au fait qu'il ne semble pas y avoir pour elles d'équité ou de réciprocité dans le danger : la menace vient exclusivement d'un côté de la relation. Pour Hegel, c'est le moi qui est l'objet de menaces. L'auteur de ces menaces est toujours l'autre, celui que je ne suis pas, et c'est précisément son altérité qui en fait une puissance dont je peux craindre la violence. C'est pourquoi la vérité – et la sécurité – se trouve toujours du côté de la réduction de la transcendance de l'autre. Pour cette raison, Levinas affirme qu'il n'y a pas d'autre dans la philosophie de Hegel, absence qu'il analyse justement comme un danger : c'est l'autre qui court un risque, et la menace vient de moi. La menace n'émane plus de l'étrangeté de l'autre, mais au contraire de la suppression de cette étrangeté. Ce qu'il est à craindre est, pour Hegel, que l'autre mette la main sur moi, et, pour Levinas, que je mette la main sur l'autre.

Les sources du danger

On peut s'interroger sur ce qui constitue pour l'homme le plus grand danger. En 1929, dans *Malaise dans la culture*, Freud répondait à cette question en énumérant comme principales menaces, celle qui vient de notre corps, qui est soumis à la douleur, à l'angoisse et à la déchéance, celle qui émane du monde extérieur qui menace notre vie, et celle qui naît de la relation avec les autres hommes¹. Pourtant, il ne se contentait pas de cette liste et hiérarchisait les dangers, affirmant qu'entre tous le danger issu des relations sociales était le pire.

Si on place cette réponse sur un plan intersubjectif et sur celui plus large de la relation à l'altérité, en ne lui donnant pas la portée culturelle qu'elle possède chez Freud, on en vient à se demander d'où vient, dans le rapport des sujets entre eux, le danger ou ce qui constitue la menace. Qui menace l'autre dans

¹ S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, in : *Œuvres complètes*, t. XVIII, 1926-1930, Paris, P.U.F., 1994, p. 245-333, surtout p. 263.

la relation sociale ? Est-ce le moi qui est menacé par l'existence des autres ou bien est-ce le moi qui représente une menace pour les autres ? Le danger pourrait aussi être également situé des deux côtés du rapport, l'autre faisant peser sur moi la même menace que je présente pour lui.

Il est remarquable que Hegel et Levinas répondent de façon opposée à cette question. En effet, pour Hegel, dans le rapport intersubjectif, l'autre est la source du plus grand danger qui me menace, alors que pour Levinas le moi est la source principale du danger que court autrui. Ils partagent le fait de donner au danger une origine asymétrique, mais ils ne le situent pas du même côté. Pour comprendre, d'une part, les raisons de cette localisation inverse du danger et, d'autre part, la nature précise de cette menace – ce qui précisément est à craindre –, il faut d'abord examiner chez Hegel et chez Freud le type de lien et de distance entre le moi et l'autre qui définit leur relation. Nous verrons que cet autre à propos duquel se pose la question du danger n'est pas qu'autrui, mais aussi toute figure de l'altérité et en particulier Dieu.

1. *Quel autre ?*

La localisation et la définition du danger qui a trait aux relations que les individus ont entre eux dépendent, chez Hegel et chez Levinas, de la façon dont est pensée l'altérité. Pour Hegel, le «bon» autre est *mon* autre, alors que pour Levinas l'autre se définit par la radicalité de son altérité, par sa transcendance à l'égard du moi.

Mon autre

L'idée que la bonne altérité est *mienne* chez Hegel peut d'abord étonner. En effet, on a affirmé très souvent que, dans sa philosophie, l'altérité participe de l'identité, que cette dernière est une réalité pour ainsi dire relationnelle. Hegel aurait alors participé à briser la clôture du cogito cartésien. On ne peut nier, en effet, que Hegel se soit toujours efforcé de montrer que toute identité est déviée vers son autre. Il ne s'agit pas là d'une simple relecture de l'œuvre, car lui-même l'affirme sans détour : «chacun n'est *quelque chose* que dans le rapport à son autre»². Hegel ne manque pas non plus de souligner, dans la *Phénoménologie*, combien il importe de reconnaître qu'«un Autre que moi m'est objet et essence». Toute la dialectique de la conscience illustre cela : la conscience s'approprie son objet en commençant par s'y perdre. En particulier, la conscience de soi devient conscience de soi dans la confrontation avec un autre. La dialectique bien connue du Maître et de l'Esclave, expliquant

² G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, t. I, Premier livre : *L'Être*, édition de 1812, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 74.

comment la conscience de soi devient telle, souligne que la conscience se construit en se distinguant³. L'autre est alors celui par qui je veux être reconnu et qui cherche à se faire reconnaître de moi. La recherche de l'identité renvoie la conscience en permanence au regard de l'autre, autre qui la constitue et dont elle est le reflet. La difficulté tient à ce qu'on en reste souvent là, faisant de Hegel le génial découvreur du fait que l'intersubjectivité constitue le sujet. Or il s'agit d'une représentation unilatérale du rapport qu'il établit entre le sujet et ce qui n'est pas lui.

C'est oublier un peu vite que le rapport du même à l'autre est pris dans une dialectique, qui voit toute négation se redoubler et engendrer une certaine positivité. En effet, Hegel n'en reste pas à l'idée que l'autre participe à la formation du je. Quel est cet autre qui participe à la structuration du sujet ? Cet autre est-il tout à fait autre, radicalement autre ? L'autre qui traverse le même conserve-t-il intacte son altérité ou bien cette rencontre ne modifie-t-elle pas son statut même ? Cet autre qui me constitue dans le système hégélien n'est pas l'autre dont me séparerait un fossé infranchissable, mais *mon* autre. C'est donc une altérité relative qui habite le sujet. L'autre chez Hegel est autre que moi : il est de façon essentielle en relation avec moi, il se rapporte à moi et c'est à partir de moi que j'y accède. Le retournement du même dans l'autre a ainsi pour envers ou pour revers – selon les interprétations – le fait que l'autre devient relatif au même. Cette aliénation constitutive du sujet a comme coût paradoxal la réduction de l'altérité de l'autre. Cette réduction n'est d'ailleurs pas accidentelle, mais se présente comme une exigence : l'autre *doit* être mon autre pour assurer la formation du Soi. On peut ainsi entendre Hegel affirmer, dans la *Philosophie de la nature*, que pour un être «l'opposé est seulement *son* opposé ; ce n'est pas l'Autre en général qui doit être connu, mais, pour chacun, *son* Autre, qui est précisément un moment essentiel de la nature propre de chacun»⁴.

C'est pourquoi Gérard Lebrun, dans *L'envers de la dialectique*⁵, peut défendre que la négativité, moteur de la dialectique, est ce qui supprime par principe toute étrangeté – et, nous le verrons, toute hostilité – de l'autre, que la différence chez Hegel ne vient jamais d'ailleurs, ou que le noyau de la négativité réside dans la contestation de l'indépendance du moi et de l'objet. Hegel décrit bien cette opération dans laquelle une aliénation ou une extériorisation s'accompagne nécessairement d'un mouvement de réappropriation ou d'intériorisation. Dans la préface de la *Phénoménologie*, le développement de l'esprit est alors présenté ainsi : «L'esprit cependant devient objet parce qu'il est ce mouvement : devenir *à soi-même un autre*, c'est-à-dire, devenir *objet de*

³ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 155.

⁴ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. II : *Philosophie de la nature*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, Add. § 361, p. 672.

⁵ G. LEBRUN, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004.

son propre soi, et supprimer ensuite cet être-autre.»⁶ Dans la *Philosophie de l'Esprit*, il revient sur ce double mouvement d'aliénation et de réappropriation et déclare que «l'apparence selon laquelle l'esprit serait médiatisé par un Autre est supprimée par l'esprit lui-même, puisque celui-ci – pour ainsi dire – a la souveraine ingratitude de supprimer cela même par quoi il semble médiatisé, de le médiatiser, de le rabaisser en quelque chose qui ne subsiste que par lui, de se faire, de cette façon, parfaitement subsistant-par-soi»⁷.

L'altérité qui façonne la subjectivité n'est donc pas indifférente. Ce ne peut être l'étrangeté, le tout autre, la transcendance. C'est plutôt celle que le sujet parvient à apprivoiser, à rendre familière, et finalement à faire sienne. Cela est clairement indiqué dans la remarque des *Principes de la philosophie du droit* qui développe à la fois un procès des apologistes de l'innocence de l'état de nature et une critique de ceux qui posent les besoins de la vie particulière comme des fins absolues, tous considérant la culture comme une menace ou un simple moyen. Hegel explique que la fin de la raison est bien plutôt que l'esprit s'imprègne de cette vie des besoins, c'est-à-dire s'aliène en elle, qu'il se scinde, pour pouvoir retravailler cette immédiateté, ou singularité, dans laquelle il est plongé : «C'est seulement de cette manière que l'esprit est à demeure et auprès de soi dans cette extériorité en tant que telle. Sa liberté a ainsi un être-là en celle-ci, et il devient *pour soi* dans cet élément *en soi* étranger à sa destination à la liberté, il n'a affaire qu'à ce sur quoi il a apposé son sceau et à ce qui est produit par lui.»⁸

L'altérité est ainsi conçue que le sujet se retrouve partout chez lui. Le rapport du même à l'autre serait alors un rapport du même à lui-même. Pour n'en donner qu'un exemple, on évoquera, dans la *Raison dans l'histoire*, ce que Hegel dit de l'amour : il s'agit d'une aliénation réciproque qui débouche sur une prise de possession de l'autre et de soi-même, en faisant un l'un avec l'autre⁹. Et un peu plus loin, il poursuit qu'en aimant je suis conscience de moi dans l'autre, et conclut avec un mot de Goethe : «J'ai un cœur vaste. C'est un élargissement de moi-même.»¹⁰ Est ici clairement perceptible le mouvement d'appropriation et d'intériorisation de la différence. Le but est de faire l'autre sien, ce que l'analyse de l'habitude dans l'*Encyclopédie* vient encore rappeler, puisque Hegel montre que, grâce à elle, le sujet ne «se rapporte qu'à lui-même» dans sa corporéité¹¹.

L'analyse conduit ainsi toujours à établir que ce qui était pris pour une détermination extérieure est en réalité une façon qu'a l'esprit de produire ses

⁶ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., p. 32.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t. I : *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, Add. § 381, p. 391.

⁸ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., 2003, § 187 R, p. 283-284.

⁹ G. W. F. HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1996, p. 261.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit*, op. cit., § 411, p. 218.

propres déterminations. Celui-ci se fait, dit Hegel dans la *Philosophie de l'Esprit*, surgir lui-même des présuppositions qu'il se donne, raison pour laquelle il peut comprendre par exemple le passage de la nature à l'esprit comme «une venue-à-soi-même de l'esprit»¹². Dans l'additif au § 377, il souligne alors que l'injonction delphique «connais-toi toi-même» ne peut avoir le sens d'un appel lancé de l'extérieur à l'esprit humain par une puissance qui lui serait étrangère, autrement dit par un étranger, mais que «le dieu qui pousse à la connaissance de soi n'est, bien plutôt, rien d'autre que la propre loi absolue de l'esprit. C'est pourquoi tout agir de l'esprit est seulement la saisie intuitive de lui-même [...]»¹³.

La transcendance de l'autre

Cette neutralisation de l'altérité de l'autre, dont on va montrer qu'elle se présente dans la philosophie hégélienne comme une menace, a fait dire à Levinas qu'il n'y avait pas d'autre chez Hegel¹⁴. On peut ainsi lire dans *Altérité et transcendance* que «ces structures marquent en effet le retour à soi de la pensée transcendante, l'identité de l'identique et du non-identique dans la conscience de soi se reconnaissant pensée infinie “sans autre” chez Hegel»¹⁵. S'il n'est qu'un des représentants de la tradition philosophique qui a ramené l'autre au même, qui a gommé le visage éthique de l'autre, il en est le représentant privilégié, et Levinas est souvent très sévère à l'égard de Hegel. Que ce dernier ait été un des défenseurs du privilège de l'unité, de la totalité embrassant tout, apparaît clairement à la lecture de ce passage de *Totalité et infini*:

La transcendance n'est pas la négativité. Le mouvement de transcendance se distingue de la négativité par laquelle l'homme mécontent refuse la condition où il est installé. La négativité suppose un être installé, placé dans un lieu où il est chez soi; elle est un fait économique, au sens étymologique de cet adjectif. [...] Cette façon de nier, tout en se réfugiant dans ce qu'on nie, dessine les linéaments du Même ou du Moi. L'altérité d'un monde refusé, n'est pas celle de l'Étranger, mais de la patrie qui accueille et protège. [...] La négativité est incapable de transcendance. Celle-ci désigne une relation avec une réalité infiniment distante de la mienne, sans que cette distance détruise pour autant cette relation et sans que cette relation détruise cette distance, comme cela se produit pour les relations intérieures au Même: sans que cette relation devienne une implantation dans l'Autre et confusion avec lui, sans que la relation porte atteinte à l'identité même du Même, à son ipsité [...].¹⁶

La dialectique hégélienne est ici visée à travers ce procès du travail d'un négatif qui annule l'absoluité de l'altérité de l'autre. Levinas ne se trompe

¹² *Ibid.*, Add. § 381, p. 391.

¹³ *Ibid.*, Add. § 377, p. 379.

¹⁴ Cf. aussi T. ADORNO, *Dialectique négative*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003, p. 211-212.

¹⁵ E. LEVINAS, *Altérité et transcendance*, Paris, Le Livre de poche, 1995, p. 34.

¹⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, 1971, p. 30-31.

pas : Hegel opère bien une réduction de verticalité, il cherche à ramener dans l'immanence une transcendance perçue comme dangereuse. La négativité ou le travail du négatif, moteur de la dialectique, est, comme il l'affirme, «un fait économique» au sens étymologique du terme. En effet, l'*oikonomia* est l'art de bien administrer une maison. L'*oikos* désigne la maison, le chez soi. Or, qu'a fait Hegel sinon montrer que l'esprit est partout chez lui, qu'il se développe en apprivoisant et en faisant sien tout ce qui n'est pas lui ?¹⁷

On est alors face à deux conceptions contradictoires du rapport entre le sujet et l'autre. Chez Hegel, l'autre est toujours mon autre : la transcendance de l'autre est réduite et rapportée à la mesure du moi. Toute l'entreprise de Levinas consiste au contraire à assurer la transcendance de l'autre, à aller vers l'autre là où il est véritablement autre. L'autre existe sur le mode de la transcendance : son altérité est toujours absolue, jamais relative. Le rapport entre le sujet et l'autre est encore asymétrique et non réciproque, mais la dénivellation a changé de sens, puisque la préséance est à l'autre. Parce que l'autre est infini, il ne peut être totalisé, circonscrit, englobé, figé par moi dans une représentation. L'infinité de l'autre, chez Levinas, empêche donc toute coïncidence entre le sujet et lui. Être infini signifie être absolument autre ; alors qu'être infini chez Hegel signifie précisément la différence *intérieure* ou différence *en soi-même*¹⁸. Autrui et Dieu, le «Très-Haut», ont alors en commun d'être absolument autres, d'être à mon égard extérieurs et transcendants. Ainsi, contrairement à Hegel, pour Levinas, autrui n'est jamais mon autre :

La catégorie de la quantité, ni même celle de la qualité ne décrit l'altérité de l'autre qui n'est pas simplement d'une autre qualité que moi, mais qui porte, si l'on peut dire l'altérité comme qualité. [...] Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas [...]. L'essentiel, c'est qu'il a ces qualités de par son altérité même. L'espace intersubjectif est initialement asymétrique [...].¹⁹

Dans la relation à autrui, le sujet ne retourne donc pas à lui-même, comme c'était le cas chez Hegel²⁰. De même, Levinas s'efforce de penser un Dieu irréductible aux catégories de la connaissance, autrement que selon l'Être et donc au-delà de l'Être. Mais Levinas ne se borne pas au constat que, dans la tradition philosophique et chez Hegel en particulier, l'altérité de l'autre est pensée et ramenée à l'identité du moi. Il dit précisément que la dialectique est «incapable» de transcendance. Cela signifie que la transcendance a une vérité, qui doit être honorée. Il tente alors à Hegel un procès pour ne pas avoir fait droit, dans son système, à cette transcendance de l'autre. Hegel aurait manqué

¹⁷ Cf. B. BOURGEOIS, «Anthropologie kantienne et anthropologie hégélienne», in : J. FERRARI (éd.), *L'année 1798. Kant. Sur l'anthropologie*, Paris, Vrin, 1997, p. 145-158.

¹⁸ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., p. 135.

¹⁹ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963, p. 161-162.

²⁰ *Ibid.*, p. 165 : «L'intersubjectivité asymétrique est le lieu d'une transcendance où le sujet, tout en conservant sa structure de sujet, a la possibilité de ne pas retourner fatalement à lui-même, d'être fécond et, disons le mot en anticipant – d'avoir un fils.»

l'altérité absolue de l'autre qui serait bien réelle, en en faisant un phénomène de l'ego, en déniait toute rupture entre l'ontologie et l'éthique, et donc en manquant la relation éthique comme transcendance et préséance à l'autre.

Pourquoi cette position serait-elle combattue par Hegel? Pourquoi, à l'opposé, la réappropriation de l'élément dans lequel l'esprit doit s'aliéner est-elle impérative? Pourquoi l'autre doit-il devenir mon autre et son altérité être conquise pour qu'il ne soit pas fait obstacle au développement de l'esprit? Pour comprendre ce qui motive le refus hégélien de la transcendance de l'autre, il faut expliquer ce que celle-ci signifie pour lui concrètement: une menace insupportable.

2. Les «lieux» du danger

Si la transcendance de l'autre doit être réduite et l'altérité devenir relative, c'est pour Hegel qu'elle fait courir au sujet un grand danger. Nous verrons, à l'inverse, que si celle-ci doit impérativement être maintenue pour Levinas, c'est que son annulation menace gravement le sujet.

L'inquiétante étrangeté

La réduction de l'étrangeté de l'autre se déduit d'abord logiquement de la nature de l'esprit, pour qui, écrit Hegel dans l'Additif au § 377 de l'*Encyclopédie*, «quelque chose d'absolument autre n'existe pas du tout»²¹. En rapportant l'autre à soi et en neutralisant sa transcendance, l'esprit ne ferait que connaître ce qui est son concept. Cette réduction de l'altérité renverrait à la solitude du concept qui est tout, comme l'explique la *Doctrine du concept*: «Ce qui donc est à considérer ici comme méthode est seulement le mouvement du *concept* lui-même, dont on connaît déjà la nature, mais *en premier lieu* désormais avec la *signification* que le *concept* [est] *tout*, et [que] son mouvement est l'*activité universelle absolue*, le mouvement se déterminant et se réalisant lui-même.»²² C'est pourquoi l'esprit est chez lui dans le monde, chez lui, chez l'autre et dans l'autre. Cette familiarité correspondrait simplement aux justes et claires compréhension et réalisation de ce qu'est l'esprit: «Il possède donc l'assurance qu'il se trouvera lui-même dans le monde, – que celui-ci doit lui être lié comme un ami, – que – de même qu'Adam dit d'Ève qu'elle est la chair de sa chair – de même il a à chercher dans le monde la raison de sa propre raison.»²³ Parler du même et d'un autre, du sujet et de ce qu'il n'est pas, est alors en vérité une façon de parler, comme le rappelle ce passage de la *Phénoménologie*: «Ce

²¹ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, Add. § 377, p. 379.

²² G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, t. II: *La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 371.

²³ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, Add. § 440, p. 537.

qui n'est pas rationnel n'a aucune *vérité*, ou ce qui n'est pas conceptuellement conçu *n'est pas*. Donc quand la raison parle d'un *autre* qu'elle, en fait elle parle seulement de soi-même; ainsi faisant, elle ne sort pas de soi. – Cette lutte avec l'opposé assume donc en soi la signification d'être l'actualisation de la raison même.»²⁴

L'altérité radicale ou la persistance de l'étrangeté de l'autre semblent exclues d'emblée par la nature du concept. Pourtant, la définition du «bon» autre comme *mon* autre, ou autre devenu familier ne possède pas simplement une raison logique. Elle répond également à une exigence éthique. Hegel analyse en effet ce qui arrive au sujet quand l'autre persévère dans son altérité, quand il se tient en réserve hors de sa portée. Or, cette altérité radicale se présente comme une menace et comme la menace la plus grande pour le sujet. L'autre dans son absoluité apparaît comme lieu et source du danger et le sujet comme son objet. On peut donner en exemple le passage de la *Phénoménologie* qui clôt la section consacrée à la religion esthétique, où Hegel parle de la comédie, qu'il présente comme la résolution, dans l'acteur, de l'opposition des mondes humain et divin. Avec la comédie, la puissance absolue qui se représente à la conscience en général n'est plus simplement une représentation, séparée et étrangère à cette conscience. La comédie achève ainsi le processus d'intériorisation qu'opère l'œuvre d'art spirituelle. Quand elle se représentait dans une statue, dans le contenu de l'épopée ou dans les personnages de la tragédie, elle conservait une extériorité à l'égard de la conscience. Parce que la conscience singulière dans la comédie est certitude de soi-même, qui est partout chez soi, et qui est l'essentialité, ce qui était projeté à l'extérieur dans des dieux, un chœur ou des héros, *etc.* peut retourner dans l'unité du Soi. Or Hegel associe explicitement à la suppression d'une certaine étrangeté, dans ce passage, l'absence de crainte, laissant supposer que la séparation, l'extériorité et l'étrangeté sont synonymes de crainte pour la conscience :

Plus encore l'unité n'est pas l'unité *inconsciente* du culte et des mystères; mais le Soi propre de l'acteur coïncide avec son personnage et il en est de même du spectateur qui est parfaitement chez lui dans ce qui lui est représenté et se voit jouer lui-même. Ce que cette conscience de soi contemple intuitivement, c'est qu'en elle ce qui assume vis-à-vis d'elle la forme de l'essentialité se résout plutôt dans sa pensée, dans son être-là et dans son opération, – et est livré à sa merci; c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète de terreur, l'absence complète d'essence de tout ce qui est étranger, un bien être et une détente de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie.²⁵

Quittant ainsi l'élément de la représentation en s'étant défait de toute étrangeté, intérieure et extérieure, la religion va pouvoir devenir religion manifeste.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. II, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 100.

²⁵ *Ibid.*, p. 257.

Si l'étrangeté de l'autre représente pour le moi hégélien une menace, reste à se demander pourquoi. Pourquoi la transcendance de l'autre me fait-elle trembler ? Il est clair que, pour Hegel, il n'est pas possible d'être libre tant qu'il y a à l'extérieur de soi quelqu'un chez qui on n'est pas chez soi. Autrement dit, l'altérité radicale de l'autre est pour l'esprit une dépendance ; la transcendance de l'autre qui n'est pas son autre est synonyme d'esclavage. Alors, cette transcendance est tout à la fois privation de liberté et insécurité. Hegel insiste beaucoup sur ce lien entre la liberté et l'appropriation de l'altérité ou le caractère familier. Dans la partie de l'*Encyclopédie* consacrée à la logique, il déclare par exemple ceci :

Ainsi les pensées sont de *pures* pensées. Ainsi, l'esprit est purement chez soi et par là libre, car la liberté consiste justement à être chez soi dans son Autre, à dépendre de soi, à être l'activité déterminante de soi-même. Dans toutes les pulsions, je pars d'un Autre, de quelque chose qui est pour moi quelque chose d'extérieur. Ici, nous parlons alors de dépendance. La liberté est seulement là où il n'y a pour moi aucun autre que je ne sois pas moi-même.²⁶

Ou encore, dans l'Additif au § 38 : «en tant que ce sensible est et reste pour l'empirisme un donné, il y a là une doctrine de la non-liberté, car la liberté consiste justement en ceci, que je n'ai en face de moi aucun être absolument autre, mais que je dépends d'un contenu qui est moi-même.»²⁷

Certes, l'esprit est liberté et cette liberté consiste pour lui à n'être pas dépendant d'un autre, à se rapporter uniquement à lui-même, à être «l'être-auprès-de-soi», *das Beisichselbstsein*, ou «l'être-en-soi-même»²⁸. Néanmoins, cette exigence n'est pas à interpréter comme une fuite devant l'autre. Cette liberté ou non-dépendance est bien à conquérir à l'intérieur de l'autre, à son contact et non en l'évitant. Si l'esprit se contentait de fuir l'étrangeté, de l'exclure, il serait au contraire menacé sans cesse par le possible retour de cet autre, par la hantise.

Cette dépendance issue de l'étrangeté de l'autre installe le sujet dans une double précarité. Dépendant, il ne peut pas exister sans ce dont il dépend, il ne peut s'en passer ; et dépendant, il est exposé à toutes les violences. On donnera plusieurs exemples de cette altérité dangereuse, en les choisissant principalement dans les analyses que Hegel donne de la religion. Ainsi, dans les *Principes*, il note qu'«il ne faut pas oublier que la religion peut recevoir une forme qui a pour conséquence la plus dure des servitudes dans les chaînes de la superstition et la dégradation de l'homme [à un niveau] plus bas que l'animal [...]»²⁹ Or, en quoi consiste cette forme religieuse qui signifie pour moi le plus sévère des esclavages ? Hegel en donne deux exemples : la religion

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie, Science de la logique, op. cit.*, Add. § 24, p. 477.

²⁷ HEGEL, *Encyclopédie, Science de la logique, op. cit.*, p. 496.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, 3^e éd. remaniée par E. Gilson, Paris, Vrin, 1998, p. 27.

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 270 R, p. 353.

des Égyptiens et celle des Indiens qui vénèrent des animaux comme des êtres qui leur sont supérieurs. Dans ces pratiques, le sujet butte donc sur une altérité radicale qui lui demeure tout à fait extérieure et étrangère, puisque l'objet de sa vénération est placé loin au-dessus de lui. Cela est encore plus clair dans ce passage de l'Introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* :

Si l'on considère la religion, il importe de savoir si elle ne connaît le vrai, l'Idée, qu'à l'état séparé ou bien dans son unité véritable – à l'état séparé : si Dieu en tant qu'être abstrait, maître du ciel et de la terre, est au-delà et hors des réalités humaines, – dans l'unité ; Dieu en tant qu'unité du général et du particulier, le particulier étant vu en lui de façon positive, dans l'idée de l'incarnation.³⁰

On évoquera alors ce qu'a pu dire le jeune Hegel, celui de Tübingen et de Berne, de la religion chrétienne. Il développait l'idée que le christianisme n'offre aux hommes, leur promettant un bonheur illusoire, que l'asservissement à une positivité. En particulier, le dogme de la nature déchue aurait fait de la dépendance de la créature pécheresse une véritable humiliation. Pour mettre un terme à cette précarité, pour faire cesser cette détresse, l'homme aurait à se réapproprier Dieu, à redécouvrir qu'il est son œuvre, à recouvrer l'indépendance et la liberté chrétienne qui s'étaient effacées au profit de la domination par une puissance étrangère. La désaliénation consistant à se réapproprier l'altérité est bien susceptible de placer le sujet en sécurité, de le sortir de la crainte. C'est pourquoi il ne faut pas se tromper sur le sens de ces textes anti-chrétiens du jeune Hegel. On évite ainsi de croire que Hegel, réévaluant ensuite la religion chrétienne comme religion de l'Esprit, aurait simplement changé d'avis pour adopter la position inverse. Gérard Lebrun dégage ce que Hegel n'a jamais cessé de viser dans la religion : « Si la "religion positive" est présentée comme haïssable, c'est parce que l'homme, en elle, se heurte à un "opposé" insurmontable ; si le Dieu chrétien est à rejeter, c'est qu'il apparaît comme un maître, un étranger dont nous dépendons. [...] Ce qui, dans le "positif", est récusé comme insupportable, c'est l'Autre absolu, posé de telle sorte que ma relation à lui ne puisse être qu'interminablement conflictuelle [...] »³¹ Si, avec le temps, Hegel va montrer comment cette servitude du chrétien s'intègre dans le mouvement de réconciliation de l'esprit, il conserve tout au long de son œuvre la volonté « de déterminer un rapport au divin qui ne passe plus par la servitude »³². Ainsi se manifeste le fait que l'altérité radicale de l'autre – Dieu ici – est source de menace et que le seul moyen de faire baisser la tension est de parvenir à se réapproprier, à faire sienne, l'étrangeté.

On retrouve cela dans le procès hégélien de l'entendement qui prend la forme de la critique bien connue du judaïsme et du kantisme. Hegel oppose ainsi une religion de la beauté, dans l'*Esprit du Christianisme* (1798-1799), au judaïsme. D'une part, une religion où le principe divin est immanent et où

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 48.

³¹ G. LEBRUN, *L'envers de la dialectique*, op. cit., p. 179.

³² *Ibid.*, p. 180.

les données sensibles sont empreintes de spiritualité, de l'autre une religion d'entendement, de la division littéralement entre principe divin (dominant, vrai, absolu, infini, forme, esprit, pur sujet) et nature humaine (dominée, apparente, relative, finie, matière, sensible, objet mort). Cette critique du formalisme et de la dualité des mondes dans le judaïsme et chez Kant sera reprise dans l'*Encyclopédie* et profondément commentée par Derrida dans *Glas*. Celui-ci mettra en relief l'analyse naturalisante du judaïsme chez Hegel pour qui les Juifs feraient de Dieu un maître et souverain³³ et la réception de la philosophie kantienne comme philosophie du devoir formel, de l'homme qui a son maître en lui comme sa propre mort, si bien que le tyran serait devenu un «tyran domestique»³⁴. Le danger est à chaque fois situé dans l'institution d'un rapport transcendant d'où naît une domination.

Le rapport du sujet à son autre est interprété en termes de danger ou de sécurité. L'originalité de la position de Hegel tient d'abord à ceci que la situation semble asymétrique. Il ne dit pas que le sujet et son autre sont l'un pour l'autre potentiellement dangereux. Il ne paraît pas y avoir d'équité ou de réciprocité dans le danger. Il semble que la menace vienne exclusivement de l'autre et que celui qui est menacé soit par nature le je. D'autre part, Hegel lie clairement le danger – non pas à toute forme d'altérité – mais à l'altérité absolue, à l'étrangeté de l'autre. Au contraire, il associe la sécurité – non pas à la suppression ou à la mise à l'écart de toute altérité, à la fuite – mais à une réappropriation de l'autre, à la possibilité de faire de l'autre mon autre. La «bonne» altérité, celle qui ne me menace pas, est alors une forme de familiarité.

Si le risque paraît asymétrique, c'est aussi que Hegel ne décrit pas la réduction de cette altérité de l'autre comme un danger pour ce dernier. Devenir mon autre semble se faire sans violence, ou plutôt l'apparence de violence dissimule le plus souvent qu'en réalité il est dans la nature de l'autre d'être apprivoisé, de devenir familier. Ainsi, Hegel s'emploie-t-il à montrer que les relations de contrainte ou d'affection correspondent à une pente naturelle, c'est-à-dire à dissiper l'idée qu'existerait une causalité accidentelle. D'une façon générale, il apparaît que l'activité de l'esprit ne se manifeste pas comme une intervention violente. Ainsi l'appropriation ne paraît pas forcée. On ne connaît souvent que des cas particuliers de cette idée hégélienne, sans en mesurer la généralité. On sait par exemple que pour Hegel la peine honore le criminel comme être rationnel : la contrainte qui s'exerce contre le criminel n'est qu'apparente, elle est en réalité conforme au droit en tant qu'elle est la suppression, l'abrogation, d'une première contrainte immédiate³⁵. Cette réduction de la contrainte est en réalité tout à fait générale³⁶.

³³ J. DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 45-46.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie, Philosophie de l'Esprit, op. cit.*, § 501, p. 291-292. Cf. *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, § 93 et § 100.

³⁶ Cf. G. W. F. HEGEL, *Science de la logique, Doctrine du concept, op. cit.*, p. 72. Cf. également G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, t. I – Deuxième livre : *La doctrine de l'essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, p. 290.

Le moi comme menace

Il y a dans cette exigence logique et éthique de réduction de l'étrangeté de l'autre à la fois une erreur et une faute aux yeux de Levinas. Il est remarquable en effet qu'il interprète également cette relation du même à l'autre en termes de danger. Simplement, l'asymétrie paraît renversée et le lieu du danger déplacé et situé de l'autre côté du rapport. D'abord, ce n'est plus l'étrangeté de l'autre, le tout autre, qui est compris comme une menace, mais au contraire l'incapacité de ménager une place au tout autre, le non-respect de l'altérité absolue. Ensuite, dans le cadre de cette impuissance, ce n'est pas le je qui est menacé et l'autre menaçant, mais l'inverse. Pour Hegel, quand l'autre est tout autre, quand il est transcendant, il y a toujours un risque qu'il mette la main sur moi, qu'il soit pour moi un maître. Pour Levinas, à l'inverse, si je fais de l'autre mon autre, c'est moi qui menace de mettre la main dessus et de devenir son maître.

Une remarque préalable s'impose. Levinas explique en effet que la position de maîtrise, qui voit le sujet rapporter tout ce qu'il n'est pas à lui et le dominer, vient d'un rapport initial à l'effrayant. Le sujet face au monde et à l'étrangeté de cet *il y a* vacille de peur. Il explique, dans *De l'existence à l'existant*, que la première issue pour l'homme est l'hypostase du sujet, c'est-à-dire le fait d'accéder à une position de maîtrise où la peur serait dissipée: «L'identité, en effet, est le propre non point du verbe être, mais de ce qui est ; d'un nom qui s'est détaché du bruissement anonyme de l'*il y a*. L'identification est précisément la position même d'un étant au sein de l'être anonyme et envahissant.»³⁷ L'identification rassurante se présente en fait comme une maîtrise du pouvoir, du savoir, comme le fait de supporter l'étrangeté en la ramenant au même. Le sujet sort ainsi de l'épreuve d'étrangeté par la mise en place d'un régime de solitude, que Levinas nomme *économique*, puisque le moi ne surmonte sa peur qu'en s'abritant dans le même. Ce régime n'est pas sans vérité. C'est le monde du besoin. L'expérience du besoin est bien une expérience du sujet seul, monadique, car personne ne peut à ma place vivre et satisfaire un besoin. C'est une expérience égoïste en un sens qui n'est d'abord pas péjoratif: le sujet part de soi et revient à soi. Ce paradigme de la nourriture me voit réduire et rendre semblable à moi ce qui était différent de moi. On remarquera ici en passant que la célèbre dialectique de la reconnaissance dans la *Phénoménologie* prolonge justement la dialectique de la conscience désirante dominée par le phénomène de l'assimilation du dissemblable puis de l'inscription du dissemblable dans un genre. Pour Levinas, le mouvement de la connaissance ne ferait pas autre chose. Devenant objet de savoir, le monde cesse en grande part d'être menaçant pour devenir un champ de recherche et d'appropriation technique. L'existence d'un tel régime du sujet est indispensable. Il est requis par l'autre régime tout

³⁷ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 149.

en s'en distinguant. Levinas oppose ainsi le besoin et le désir. C'est que le désir n'est pris dans aucune structure de retour sur soi, car on ne peut s'approprier ce qu'on désire, autrui, qui n'est pas un objet, qui ne se réduit à rien de connu. Le désir marquerait une rupture avec la logique du propre et de l'appropriation car l'autre résiste à la maîtrise. Ainsi toute altérité ne disparaît pas dans l'unité ou dans l'identité du moi. La relation éthique n'épouse donc pas la pente des mouvements naturels et de la démarche théorique. «C'est dans l'éros que la transcendance peut être pensée d'une manière radicale, apporter au moi pris dans l'être, retournant fatalement à soi, autre chose que ce retour, le débarrasser de son ombre», écrit-il³⁸.

Que se passe-t-il si le moi ne se débarrasse pas de son ombre ? S'il traite autrui comme un objet de besoin, c'est-à-dire s'il le traite comme un autre relatif et appropriable ?³⁹ Il semble que cela représente pour l'autre une menace. Le danger est alors de faire de l'autre mon autre. C'est l'altérité relative et non l'altérité absolue qui est dangereuse. La relation s'inverse : c'est moi qui suis alors menaçant et l'autre menacé. Plus exactement, serait dangereux le moi qui, voyant dans l'autre un danger, tenterait de réduire son altérité, le traitant ainsi, pour Levinas, comme une nourriture ou une représentation. C'est le sujet *théorique*. Le danger, dans ce cas, c'est moi, croyant que c'est l'autre et mettant en place un dispositif pour lutter contre lui. Il y aurait donc bel et bien un risque pour l'autre à voir sa transcendance annulée. Ne pas faire de l'autre un objet et ne pas le mesurer à l'aune du moi a le sens d'une préoccupation éthique. C'est une exigence éthique qui préside à l'impératif de respect de la transcendance de l'autre. C'est le sens éthique du désir : l'impossibilité de mettre la main sur autrui, d'en avoir terminé avec lui. L'extension de l'économique hors de sa sphère de compétence est présentée comme dangereuse. Il y a donc aussi chez Levinas un emploi péjoratif du terme «égoïste». Il évoque alors Pascal disant que ma place au soleil est le commencement et l'image de l'usurpation de toute terre⁴⁰, et en appelle à la suspension du moi haïssable :

La merveille du moi débarrassé de soi et craignant pour autrui – est aussi comme la suspension, – comme l'*epoché* – de l'éternel et de l'irréversible retour de l'identique à lui-même et de l'intangibilité de son privilège logique et ontologique. Suspension de sa priorité idéale, négatrice de toute altérité par le meurtre ou par la pensée englobante ou totalisante. Suspension de la guerre et de la politique qui se font passer pour les relations du Même à l'Autre. Dans la déposition par le moi de sa souveraineté de moi, sous la modalité de moi haïssable, signifie l'éthique mais aussi probablement la spiritualité même de l'âme, et certainement la question du sens de l'être, c'est-à-dire son appel à la justification. Elle signifie – à travers l'ambiguïté de l'identité qui se dit

³⁸ *Ibid.*, p. 164.

³⁹ Certes, Levinas ne cherche pas à montrer qu'une attitude est préférable à l'autre, ou qu'il faut préférer la relation éthique. La transcendance de l'autre n'est pas à préférer, elle définit plutôt la structure éthique sous-jacente à toute attitude du sujet. Néanmoins, il ne nous semble pas sans intérêt de nous interroger sur les conséquences pour l'Autre du non-respect de son étrangeté.

⁴⁰ E. LEVINAS, *Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 44.

je à l'apogée de son identité inconditionnelle et même logiquement indiscernable, autonomie par-dessus tout critère; mais qui, précisément, à cet apogée d'identité inconditionnelle, peut aussi s'avouer moi haïssable.⁴¹

Levinas envisage donc sous le régime économique de l'être le risque d'usurper la place de l'autre et «concrètement, de l'exiler, de le vouer à la condition misérable dans quelque "tiers" ou "quart" monde, de le tuer»⁴². La transcendance de l'autre est bien une exigence, tout comme la réduction de celle-ci était chez Hegel une exigence; et Levinas dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, présente lui-même «la dé-neutralisation de l'être» comme la seule façon de faire émerger «la signification éthique du mot *bien*»⁴³. Qu'est-ce que l'autre risque si cette exigence n'est pas remplie? Il court un risque, mais de quel ordre? L'autre risque d'être subordonné radicalement au même. Là où Hegel voit une sécurité pour le moi, Levinas lit un danger pour l'autre. Le risque éthique est bien que la radicale altérité de l'autre soit relativisée. La démarche éthique consiste alors à veiller à ce qu'elle ne le soit pas. Ainsi le non-respect de cette exigence nous confronte à la fois aux tentations totalisantes de la religion, ou bien au fait de faire de la relation à Dieu une expérience. C'est pour Levinas réduire l'infini au fini et saisir Dieu sur le mode de la présence. Au contraire, Hegel voyait dans la suppression de la séparation entre le sujet et Dieu et dans une participation du sujet au divin dans la religion une sécurité pour lui et un respect de l'essence divine.

La réduction de l'altérité de Dieu (en en faisant un étant, en lui appliquant les catégories humaines) et de l'altérité d'autrui (en le traitant comme une chose) paraît leur faire courir le même risque éthique. D'un côté, cela semble conduire à s'approprier Dieu au point de se mettre à sa place et d'invoquer son nom pour commettre toutes sortes d'horreurs. De l'autre, cela peut amener à supprimer autrui. À différents degrés, l'autre est perdant à se voir aborder à partir du moi comme un alter ego. Si Levinas est très critique à l'égard des approches de l'altérité à partir du même, qui sous couvert de lui faire une place l'absorbent ou l'englobent – comme c'est le cas dans le sentiment de pitié⁴⁴. Il est aussi très

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁴² *Ibid.*, p. 50.

⁴³ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁴ Le sujet ouvert à l'altérité n'est pas celui qui déborde de compassion, mais celui qui prend sur lui la responsabilité qui lui incombe et qu'il ne peut pas refuser, qu'anime l'esprit du dés-intér-essement (*Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 106-107). Or cette relation éthique, qui constitue la véritable proximité du moi à autrui, n'épouse pas la pente des mouvements naturels, qu'elle prend justement à rebours. Si la nature pousse le vivant à s'accorder la priorité, ce qu'elle fait dans le sentiment de pitié quand celui-ci est compris comme une crainte pour soi, l'éthique représente une mise en question de soi, une ouverture à l'extériorité (*Altérité et transcendance*, *op. cit.*, p. 110). Autrui n'est proche ni par la connaissance que j'en acquiers ni par la compassion que je peux éprouver pour lui mais par une responsabilité sans réciprocité, qui n'est soulagée par aucune possibilité de souffrir en commun (*Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 106). La proximité qui est responsabilité ou la responsabilité qui est proximité s'opposent par

sévère à l'égard d'un rapport moi-autre conçu en termes de réciprocité. Celle-ci règne là où chacun est à la fois moyen et fin, personne et personnel, dit Levinas dans *De l'existence à l'existant*. Penser ainsi la relation intersubjective, c'est la dégrader et aboutir à «un nivellement de l'idée de fraternité»⁴⁵. À l'inverse, être proprement humain consiste à respecter l'intégrité de l'altérité de l'autre, à n'être plus pour lui source de danger : «L'humain, c'est le retour de l'intériorité de la conscience non-intentionnelle, à la mauvaise conscience, à sa possibilité de redouter l'injustice plus que la mort, de préférer l'injustice subie à l'injustice commise et ce qui justifie l'être à ce qui l'assure.»⁴⁶

La relation éthique se présente alors au premier abord comme suppression de l'intrication entre altérité et danger. Je ne suis plus un danger pour l'autre, moi qui suis sorti de la logique de l'appropriation pour entrer dans une relation proprement éthique : je cesse d'être un danger pour l'autre, en cessant d'occuper la place du pouvoir, en rompant avec la sphère du propre. Alors j'accepte l'existence d'un *alter* qui n'est pas un *ego*, sur quoi je ne peux pas mettre la main, un espace où je ne suis pas maître, où je ne suis pas chez moi. Face à un moi qui n'est plus maître, l'autre semble alors en sécurité. Mais cet autre ne demeure-t-il pas effrayant ? N'est-ce pas moi qui cours maintenant un risque en ayant renoncé à ma stratégie défensive ? Non, affirme Levinas : l'autre peut cesser d'être effrayant tout en n'étant pas ramené au même, et ce grâce à l'apparition du visage. Il est possible que l'autre reste tout autre sans me faire peur, car son visage est d'une démesure qui ne menace pas. L'effrayant disparaît ainsi devant l'étrangeté même de l'autre. Le visage de l'autre n'est pas en effet une figure, une forme appréhendable : je ne connais même pas la couleur de ses yeux, dit Levinas. Soustrait au régime de la détermination, il ne me fait pas courir de risque, car je ne suis pas en compétition avec lui. Aucune rivalité ne naît dans la relation éthique où n'existe pas de commune mesure. Que l'autre ait la préséance ne me fait pas peur, car s'il a une hauteur, celle-ci est de dénuement. C'est pourquoi Levinas peut affirmer que dans la relation éthique je ne peux abandonner autrui – le mettre en danger – sans que cette

conséquent à toutes ces relations où le sujet domine, absorbe ou englobe l'autre, comme c'est le cas dans la pitié (*Altérité et transcendance, op. cit.*, p. 113). La proximité n'est jamais de l'ordre de la fusion (*Ibid.*, p. 109.) À la pitié, comme fausse ouverture à l'autre, on pourrait opposer ce que Levinas appelle «la substitution», qui définit la proximité véritable et la responsabilité. Il insiste sur le fait que se substituer à n'est jamais se mettre à la place de. La substitution qui m'est imposée, n'est pas non plus justifiée par une empathie. Il s'agit plutôt d'une pure gratuité, d'un déficit infini, d'une dépense sans mesure, au-delà de nos propres ressources. Se trouver à la place de l'autre signifie que le moi subit la substitution : le moi ne se retrouve pas mais se perd dans l'autre. Cette altérité, dans l'éthique, advient dans le même, comme une incarnation, comme un avoir-l'autre-dans-sa-peau («La substitution», *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 152-153). Ouvrir une brèche dans la fermeture du sujet à l'altérité ne consiste pas alors à vouloir se mettre dans la peau de l'autre, comme c'est le cas dans la pitié, mais à écouter peut-être l'intrusion de l'autre dans sa propre peau.

⁴⁵ E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant, op. cit.*, p. 164.

⁴⁶ E. LEVINAS, *Altérité et transcendance, op. cit.*, p. 49.

exigence pour autant signifie pour moi une menace : «La crainte pour autrui, crainte pour la mort de l'autre homme est ma crainte, mais n'est en rien un s'effrayer.»⁴⁷

3. Conclusions

Résistance du danger

La position lévinassienne présente cette difficulté qu'il n'est pas certain que la présence du danger disparaisse tout à fait de la scène intersubjective. La précarité de l'autre ne semble pas en effet s'évaporer si facilement, quand on quitte le régime de l'appropriation. Levinas ne peint-il pas l'autre plus souvent comme la veuve et l'orphelin que comme le puissant ? Dans *Altérité et transcendance*, l'autre semble se donner comme «le sans-défense, la vulnérabilité même»⁴⁸. Ne dit-il pas que la relation éthique me confronte au dénuement d'autrui ? Si je ne suis plus la cause directe de sa détresse, du moins son altérité reste-t-elle liée à une fragilité.

De plus, le sujet dans la relation éthique est un sujet essentiellement précaire. Lui aussi est fragile. Si ce n'est pas l'autre directement qui le fait maintenant trembler, du moins est-ce la possibilité de manquer à son appel, de n'être pas à la hauteur de son injonction. Le respect de la transcendance de l'autre et de la sécurité de celui-ci semble avoir un coût : le devenir vulnérable du sujet éthique. Levinas montre bien que la subjectivité est «bouleversée», au sens propre, par l'altérité, et que ce mouvement la place dans une «passivité primordiale». Ainsi, il peut écrire dans *Autrement qu'être* qu'autrui peut être littéralement dit «indésirable» «tant son irruption bouleverse la tranquillité du «chez soi»»⁴⁹. Le je est bien destitué. Il semble qu'être sujet c'est maintenant subir, c'est être assujetti, assujetti à autrui et à ce que je lui dois. La vulnérabilité semble paradoxalement trouver son origine dans la relation à autrui, qui m'expose à la crainte permanente de n'être pas à la hauteur dans la réponse que je lui adresse. L'idée que la violence, dont j'épargne autrui en cessant d'être maître, vienne s'exercer en retour sur moi semble accréditée par le vocabulaire qu'utilise Levinas dans *Autrement qu'être* pour décrire la relation éthique. Paul Ricœur parle d'ailleurs de rhétorique de l'hyperbole, de «terrorisme verbal» et se demande : «pourquoi cette montée aux extrêmes : obsession, blessure, traumatisme ? Pourquoi cette surenchère du pathétique et pathologique ?»⁵⁰ Il est vrai que Levinas présente le sujet comme affecté, blessé, traumatisé. Le caractérisent

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁹ E. LEVINAS, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁰ P. RICŒUR, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être*, Paris, P.U.F., 1997, chapitre III, p. 21.

la nudité, la substitution, l'expiation, l'exposition, l'obsession, etc. Il est même, dit Levinas, dans l'appel à la responsabilité, pris en otage par autrui.

On pourrait penser que Levinas revient ici à la structure dégagée par Hegel qui fait de l'altérité radicale de l'autre une menace pour le sujet. Il s'agirait d'une menace constitutive et nécessaire. Ce sujet dans la relation éthique n'est-il pas en effet tout tremblant ? On ne ferait que troquer un danger contre un autre : courir un risque pour que l'autre ne le coure pas. On aurait alors montré que je suis toujours fragile là où l'autre m'est étranger, ce que disait déjà Hegel. Pourtant, le discours que Levinas développe sur la justice empêche déjà de comprendre ainsi la relation éthique. Il faut plutôt voir dans le bouleversement que me fait subir l'altérité d'autrui la condition sans laquelle je ne peux être sensible à sa vulnérabilité. Ainsi l'altérité d'autrui me rend bien en un sens vulnérable. Pourtant, cette menace est appelée pour contrer le risque que je lui fais courir en portant atteinte à son altérité, quand je cherche à faire cesser la peur que me cause la rencontre de ce que je perçois comme effrayant.

Étrangeté et domination

Il faut aussi faire valoir les vertus de la position hégélienne. Celle-ci semble d'abord garantir la suppression de la menace liée à la relation à l'altérité. L'autre rendu mien et familier n'est plus dangereux. Il faut également souligner que cette réduction de la transcendance de l'autre n'est ni violente ni contrainte. À chaque fois, Hegel montre que la familiarité va dans le sens de sa nature et qu'elle favorise la relation sociale. Cela signifie que la sécurité du moi ne se fait pas, dans l'esprit de Hegel, au prix d'une précarisation de l'autre mais que les deux pôles du rapport gagnent à cette appropriation.

Enfin, il convient de restituer le cadre général dans lequel cette pensée du danger prend sens chez Hegel. Celui-ci s'efforce en effet de réduire toutes les transcendances et dualismes qui déchirent indûment le réel et d'en penser l'unité (quoique contradictoire). Cela garantit pour lui l'esprit du risque d'idolâtrer le tout autre. Le tout autre prête en effet chez Hegel à l'idolâtrie, à l'abdication de la raison et de l'effort de connaissance au profit d'un goût et d'une exaltation pour l'immédiateté, l'ineffable et à une position d'attente messianique de l'événement et de rencontre de l'Autre. Le tout autre est aussi celui en faveur duquel je peux abdiquer ma volonté. Ainsi la transcendance de l'autre fait risquer un rapport de domination qu'elle soit intellectuelle, spirituelle ou pratique. La réduction de l'altérité radicale préserve alors de l'asservissement à un maître quel qu'il soit.

Si on résume pour finir ce qui définit dans les deux pensées le danger, on verra que le contenu en est très proche. La structure intentionnelle dans laquelle est prise l'analyse du danger est certes inverse. Pour Hegel, le danger le plus grand est celui que l'altérité radicale fait courir au sujet et la sécurité de celui-ci est tributaire de l'altérité rendue familière ou mienne ; alors que chez Levinas

la menace la plus grande émane du déni par le moi de la transcendance de l'autre, si bien que la sécurité de ce dernier dépend du respect de son étrangeté. L'étrangeté est d'un côté inquiétante, de l'autre éthique. Pourtant, dans les deux cas, ce qui est à redouter consiste dans un geste de domination, le fait de mettre la main sur. Le maître reste la figure de l'inquiétant à partir de laquelle est conçu le danger.