

Georges Elia Sarfati

DE HUSSERL A LÉVINAS: UN AUTRE DISCOURS  
SUR L'EUROPE ET LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

S'il est d'usage de procéder à un rapprochement entre Lévinas et Husserl - moins pour soutenir une comparaison que pour établir une filiation sur certains grands problèmes de la phénoménologie - il est en revanche inusité, s'agissant de la réflexion philosophique sur l'Europe, d'établir entre les deux penseurs un lien quelconque. C'est à la justification de cette relation que nous consacrerons le présent article.

I. Les racines spirituelles de l'Europe

A) *L'Europe en tant que problème philosophique*

1. *Une figure spirituelle: l'Europe*

Une lecture attentive des textes montre que Lévinas s'inspire de l'interrogation fondamentale exprimée par Husserl dans la *Krisis*, puisque sa pensée prolonge de manière originale celle de son maître sur la question de la crise de l'humanité européenne.

A l'instar de Husserl, Lévinas reconnaît dans l'Europe une figure spirituelle, et non pas une entité géographique, sur laquelle il y a lieu de porter un diagnostic de crise.

Dans la *Krisis*, Husserl constatait l'existence d'"une téléologie remarquable, qui n'appartient par nature qu'à notre Europe et qui

précisément est intimement solidaire de l'apparition ou de l'irruption de la philosophie et des sciences qui en sont les ramifications dans l'esprit de la Grèce antique", ajoutant à cela: "Nous ne pensons pas par conséquent l'Europe en un sens géographique"<sup>1</sup>.

Or, on trouve chez Lévinas, bien qu'un traitement systématique de ce problème fasse défaut dans son œuvre, un authentique écho à cette pensée. Mais Lévinas admet de l'Europe une autre définition, et pour autant qu'il reconduit le diagnostic de "crise" formulé par Husserl en 1936, lui assigne d'autres causes:

Qu'est-ce que l'Europe? C'est la *Bible* et les Grecs.<sup>2</sup> [...]

Il ne s'agit là, évidemment, que d'une manière d'indiquer de grandes directions, et non d'une désignation précise d'ensemble historiques<sup>3</sup>.

## 2. *L'équation européenne*

Que l'Europe soit définie comme une figure spirituelle, doit nous amener à mieux cerner son essence, à chercher une caractérisation exacte de sa dimension "biblique" et de la dimension "hellénique", ainsi qu'à comprendre la nature du lien qui confère son unité philosophique et sa cohérence à cette "forme supra-nationale"<sup>4</sup>:

La pensée grecque, d'origine grecque, n'est pas un folklore grec, c'est à dire: elle n'appartient pas simplement à un particularisme ethnique. Exactement de la même manière, je pense que la *Bible* n'est pas un folklore juif, le propre du particularisme juif. [...]

La *Bible* juive que nous citons n'est pas l'originalité d'un particularisme ethnique, pas plus que ne l'est la rationalité hellénique du savoir<sup>5</sup>.

Pour éviter l'écueil d'une compréhension caricaturale de ce qu'est l'Europe, il ne faut pas arbitrairement forcer le trait de chacun de ses constituants, mais, à l'inverse, savoir y reconnaître une tonalité

<sup>1</sup> E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. fr. P. Ricoeur, col. Philosophie de l'esprit, Aubier-Montaigne, Paris 1977, p. 27.

<sup>2</sup> "La Bible et les Grecs", in *A l'heure des nations*, Ed. Minuit, Paris 1988, p. 155.

<sup>3</sup> R.P. Droit, entretien avec E. Lévinas, *Le Monde*, 2 Juin 1992.

<sup>4</sup> E. Husserl, *op. cit.*, p. 37.

<sup>5</sup> *Répondre d'Autrui*, p. II, et "Sur la philosophie juive", p. 202, in *A l'heure des nations*.

propre, et, dans leur complétude, non pas la particularité d'un continent, mais la marque d'un continuum spirituel cohérent:

Il ne faudrait donc pas opposer radicalement, dans l'héritage européen qui est le nôtre, les sources judéo-chrétiennes et les sources grecques<sup>6</sup>.

Je pense que la spiritualité grecque est d'abord dans le savoir. Il s'agit de saisir l'être, dans les deux sens du terme: comprendre et prendre, dévoiler et maîtriser. La *Bible* "respire" autrement, apportant l'idéal de la proximité sociale comme mode originel de la spiritualité, du sensé, de l'intelligible. Bien sûr, les Grecs connaissent la proximité, mais, vérité de l'être, elle est dans la contemplation, dans le savoir, dans la théorie<sup>7</sup>. [...]

A côté de la philosophie grecque, laquelle promeut l'acte de connaître comme l'acte spirituel par excellence, l'homme est celui qui cherche la vérité. La *Bible* nous enseigne que l'homme est celui qui aime son prochain et que le fait d'aimer son prochain est une modalité de la vie sensée ou pensée aussi fondamentale - je dirai plus fondamentale - que la connaissance d'objets et que la vérité en tant que connaissances d'objets. [...]

L'Europe, ce sont la *Bible* et les Grecs, mais c'est la *Bible* aussi et qui rend nécessaire les Grecs [...].

Le grand problème consisterait à se demander quel est le rapport entre les deux, est-ce que c'est simplement la convergence de deux influences qui constituent l'Européen?<sup>8</sup>

De ce point de vue, l'humanité européenne est l'archétype de toute humanité raisonnable - et rationnelle -, sa possibilité universelle, antérieure aux livres qui en fixent l'intériorité, même si selon toute apparence ce sont, en effet, les bibliothèques - historiquement situables - qui en ont consigné l'identité.

La prééminence de l'Europe - prééminence qui ne se confond en principe avec aucune hégémonie guerrière - ne relève donc pas de la conjonction de deux "particularismes" (ou de deux "folklores"): si elle procède de formes culturelles spécifiques, leurs aspirations convergent vers une forme achevée d'universalité.

---

<sup>6</sup> *Le Monde*, article cité (note 3)

<sup>7</sup> *Répondre d'Autrui*, pp. 10-11.

<sup>8</sup> *Qui êtes-vous Emmanuel Lévinas?*, entretiens avec J.-M. Poirier, Paris, Ed. de La Manufacture, 1987, p. 114.

Sans doute pourrait-on ajouter ici que la centralité de l'Europe tient à ce qu'en elle se cristallise le principe de raison<sup>9</sup>.

## B) *L'essence de l'Europe*

### 1. *Le problème de l'infini*

Peut-on caractériser plus avant la spécificité philosophique des deux composantes de l'Europe - son principe biblique et son principe grec? Sans doute convient-il d'aller plus loin dans la description de ce principe de raison. Il se laisserait expliciter dans les termes d'une double rationalité, parvenue à maturité, sans confusion: la rationalité éthique (le moment biblique) et la rationalité logico-politique (le moment grec).

Rappelons ici que, cherchant à caractériser l'Europe, Husserl écrivait:

En fait c'est seulement chez les Grecs que l'homme du fini prend à l'égard du monde environnant cette attitude totalement nouvelle où nous reconnaissons un intérêt pur pour le connaître et par anticipation un intérêt purement théorétique. [...]

Seule la philosophie grecque conduit, par un développement propre, à une science en forme de théorie infinie, dont la géométrie grecque nous a fourni pendant des siècles l'exemple et le modèle souverain<sup>10</sup>.

Mais selon Lévinas, la rencontre, dans l'humanité européenne, de la *Bible* et de la Grèce s'opère au croisement de deux conceptions

<sup>9</sup> cfr. E. Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", in *Philosophie de l'histoire*, trad. fr. S. Piobetta, Denoël / Gonthier, bibliothèque Médiations, Paris 1976.

Par-delà cette référence classique, la thèse contemporaine de la centralité de l'Europe peut justement être rapportée aux racines spirituelles de l'Europe. L'identification implicite de la conscience européenne avec "l'opinion mondiale" à laquelle en appelle régulièrement les nations est peut être le fondement de la centralité de l'Europe, en tant qu'humanité dépositaire du principe de raison.

<sup>10</sup> E. Husserl, *op. cit.*, p. 49. C'est exactement dans cette perspective que J. Patocka, à l'instigation duquel Husserl rédigea la première version de la *Krisis*, développe sa réflexion philosophique sur l'Europe, en particulier dans *Platon et l'Europe* (1973). Rappelons d'autre part que dans un autre texte, Patocka avance que la figure spirituelle de l'Europe répond à une autre équation: la Grèce, le christianisme et la Renaissance (thèse qui traverse les principales études réunies en français sous le titre: *L'idée de l'Europe en Bohême*, 1991).

distinctes de l'infini - l'infini éthique et l'infini mathématique - qui se dialectisent pour donner forme à l'Europe.

## 2. *Le moment biblique et le moment grec*

En Europe, la rationalité scientifique est mise en perspective dans l'optique de la rationalité éthique: les deux infinis s'appellent et s'impliquent comme deux moments complémentaires:

Le moment biblique:

J'y oppose (à la Grèce) procédant de la *Bible* une proximité dialogale, fraternelle ou sociale, différente de l'adéquation entre connaissance et connu, tendant à l'adéquation et à la coïncidence dans la vérité de la représentation: proximité sans coïncidence qui n'est pas pour autant celle d'une proximité manquée<sup>11</sup>.

Le moment grec:

Certes, en présentant ainsi dans mon discours la proximité 'dialogale', je laisse le connaître embrasser ou ramasser en 'ensemble' la proximité que je prétends, en même temps, irréductible à la synthèse.

Mais n'est-ce pas là la merveille philosophique de la Grèce ou sa grâce, ou sa lucidité? Son discours laisse apparaître des distances ou des proximités sans les altérer par les formes synthétiques de son logos. Son dire ne soumet pas le dit à ses contraintes formelles, en laissant lucidement le dit à la liberté du dé-dire et du redire<sup>12</sup>.

Mais on ne trouve chez Lévinas, critique de toute philosophie qui serait axée sur le primat d'une orientation linéaire de l'histoire, aucune trace de téléologie. Sous sa plume, la thèse husserlienne d'un télos infini de l'Europe, à partir de la Grèce, cède le pas à la thèse d'une dialectisation ou d'une conjonction infinie de l'infini éthique (rationalité biblique) et de l'infini mathématique (rationalité grecque).

Il nous faut à présent tenter de comprendre de quelle manière, dans la forme Europe, la rationalité hellène dérive de la rationalité biblique.

<sup>11</sup> Répondre d'Autrui, p. 11.

<sup>12</sup> Id., p. 12.

## C) *L'universalité de l'Europe*

### 1. *De l'éthique au politique*

Pour Lévinas, dans la forme spirituelle qu'est l'Europe, la rationalité grecque dérive de la rationalité biblique. De l'une à l'autre, s'opère une transformation du lien rationnel distinctif de toute humanité.

C'est en ce sens que doit être comprise la thèse de la conjonction des deux infinis dont l'unité interne, profonde, n'admet pourtant, au regard de leur expression historique, aucun principe de nécessité.

Si en Europe, la dimension biblique appelle la dimension hellène du savoir, c'est moins sur le mode d'une nécessité objective, que dans les termes d'un principe de continuité philosophique, d'un "passage" qui s'opère de l'infini pré-théorique vers l'infini théorique, de l'éthique vers la science. Or, il s'agit d'un passage, ou d'une transition, qui se laisse lui-même interpréter comme une forme rationnelle commune aux deux rationalités qu'il unit:

En suggérant [...] dans l'amour d'autrui la fondation de la justice et dans la justice un recours à l'objectivité - et peut-être sa naissance dialectique - nous avons esquissé le passage de la proximité à la connaissance sans compromettre la proximité et, ainsi, la façon, pour la spiritualité de la Bible, de se concilier avec la Grèce ou de se revendiquer européenne<sup>13</sup>. [...]

La charité se lève dans notre conscience éveillée dans la rencontre du visage d'autrui. Charité - une bonté qui ne demande pas de récompense. Déjà les paradoxes de la *Bible*! Sagesse qui interrompt le bon sens de l'animal intéressé. Commencement de l'homme dans l'homme. La philosophie - amour de la sagesse - empêche que l'on se rendorme. Mais il faut Platon et Descartes et Kant et Hegel et Bergson pour que la charité se fasse loi universelle de la justice, et leur donne légitimité<sup>14</sup>.

### 2. *Une connexion essentielle*

La constitution de l'Europe, à partir de la *Bible* et des Grecs, ne désigne, on l'a vu, ni une suite de "lieux" historiques, ni une suite de

<sup>13</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>14</sup> Entretien avec L. Ferry, R. Haddas-Lebel, S. Pasquier, *L'Express*, 6 Juillet 1990.

"temporalités". Leur consécution ne fait pas davantage référence à un quelconque lien diachronique qui plongerait ses racines dans deux antiques civilisations: elle réside dans une interférence actuelle, dans un espace de co-présence et de simultanéité qui désigne, à travers l'Europe, une possibilité de civilisation. C'est du moins ainsi qu'il faut comprendre le moment biblique et le moment hellène dont se recompose l'euroanéité; comme la synthèse active, panchronique, et non pas diachronique, de deux modalités de l'infini:

La *Bible*, ou, si l'on préfère, la source judéo-chrétienne de notre culture, consiste à affirmer un lien primordial de responsabilité "pour l'autre", de sorte que, d'une manière apparemment paradoxale, le souci relatif à autrui peut précéder le souci de soi, la sainteté se montrant possibilité irréductible de l'humain et Dieu être appelé par l'homme. Evènements éthiques originels qui seraient aussi théologie première. [...] Le "je" humain n'est pas une unité close sur soi, telle l'unicité de l'atome, mais une ouverture, celle de la responsabilité, qui est le vrai commencement de l'humain, et de la spiritualité. [...] Cette sainteté qui fait passer autrui devant soi devient possible dans l'humanité<sup>15</sup>. [...]

Il y a (toutefois) une dimension spécifique où les Grecs ont excellé, en centrant leur réflexion sur la question de l'harmonie et de l'ordre de l'être. C'est la dimension de l'Etat, de la justice, et du politique.<sup>16</sup>

La *Bible* et la Philosophie recueillent, chacune à leur manière, irréductible et complémentaire, l'humanité de l'homme qu'elles instituent sans que pour "être humain" un sujet doive se reconnaître spécifiquement de Jérusalem ou d'Athènes. C'est le statut non nécessaire de cette appartenance, comme à un sol ethnique ou national, et de cette possibilité de reconnaissance proclamée ici et là, sans obligation de s'y enraciner, qui définit l'humain, en consacrant la figure spirituelle de l'Europe comme paradigme de l'humanité:

[...] En insistant sur leur accord de fait (entre les Ecritures et la Philosophie) à un certain moment - peut-être dans la maturité ou la modernité de la civilisation gréco-biblique -, je me prépare à parler [...] de leur

---

<sup>15</sup> *Le Monde*, cf. note 3.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

---

connexion essentielle dans la civilisation humaine tout court, qui est mesurée ou espérée comme la paix entre les hommes"<sup>17</sup>.

Cette connexion essentielle, aussi rationnelle que les rationalités qu'elle unit, fait plus que situer l'héritage biblique en regard de l'héritage grec: elle pose dans cette relation d'implication (non réciproque) les termes d'un nouveau fondement de "l'être ensemble" et du devenir de l'humanité, la possibilité d'une quête du sens renouvelée, c'est à dire d'une herméneutique de la civilisation qui doit s'entendre à la fois comme source d'intelligibilité philosophique et principe d'action politique.

## II. La crise de l'humanité européenne et l'éthique

### A) *Dimensions de la crise*

#### 1. *Krisis et crise*

Pour Husserl, la crise de l'humanité européenne est assignable à "une déviation du rationalisme"<sup>18</sup>, elle peut être résolue, ou du moins pensée, dans le cadre de la phénoménologie transcendantale. Pour ce faire, Husserl propose de "donner toute son ampleur à l'idée d'humanité européenne, considérée du point de vue de la philosophie de l'histoire, ou encore au sens téléologique"<sup>19</sup>.

Or, à près d'un siècle d'intervalle, depuis la *Krisis*, le problème de la crise de l'humanité européenne apparaît sous un autre jour: non seulement elle ne saurait avoir exactement les mêmes causes, mais encore - et peut-être pour cette même raison - elle ne saurait être pensée ni résolue dans la perspective de la philosophie de l'histoire. C'est en effet toute l'expérience historique du XX<sup>e</sup> siècle qui s'y oppose:

L'histoire moderne de l'Europe est une permanente tentation d'un rationalisme idéologique et des expériences menées à travers la rigueur de la

---

<sup>17</sup> "Sur la philosophie juive", in *A l'heure des nations*, p, 199.

<sup>18</sup> E. Husserl, *op. cit.*, p. 65.

<sup>19</sup> E. Husserl, *op. cit.*, p. 13.



déduction, de l'administration et de la violence. Une philosophie de l'histoire est-elle encore pensable après le Goulag et après Auschwitz?<sup>20</sup>

## 2. La mauvaise conscience de l'Europe

Pour peu qu'un renouvellement du sens soit envisageable, il convient avant tout de poser un constat:

La conscience de l'Europe n'est pas en paix, à l'heure de la modernité, essentielle à l'Europe, qui est aussi l'heure des bilans<sup>21</sup>.

Cela consiste aussi à se demander si la mauvaise conscience de l'Europe n'est pas directement liée au désenchantement d'un universalisme dénoncé comme impérialisme, et revenu de tout, mis à nu par la contestation qui monte du sein de la totalité même que cet universalisme avait voulu conquérir.

Crise de conscience qui se déclare d'abord comme crise de la raison occidentale. Ce constat rejoint, avec sa tonalité propre, les pensées de la modernité (à commencer par l'École de Francfort), unanimes à instruire - en écho à Husserl dans la *Krisis* - le procès d'une civilisation fondée sur la rationalité scientifique, ou, plus exactement, sur les "ratées" consécutives à une instrumentalisation de la raison.

En l'espèce, la crise de la conscience européenne prend la forme d'une crise de confiance radicale - et non pas d'un bouleversement salutaire, comme ce fut le cas au moment de la renaissance<sup>22</sup>.

Dans cette crise se meurt peut-être - non pas tant le principe de raison - que le projet inabouti ou dévoyé d'une civilisation entièrement fondée sur l'identification de la raison et du savoir:

<sup>20</sup> "La Bible et les Grecs", in *A l'heure des nations*, p. 157.

<sup>21</sup> "De l'Unicité" (1986), repris in *Essais sur le penser-à-l'autre, Entre Nous*, Grasset, Paris 1991, p. 211. Le diagnostic de "crise de l'Europe" provoquée par les guerres du XX<sup>e</sup> siècle est commun à Lévinas et Patocka. Voir ce qu'en dit ce dernier: "L'Europe a réellement été maîtresse du monde [...]. Elle s'est détruite elle-même par ses propres forces" et "elle a disparu en tant qu'élite dirigeante" car "elle a cessé de croire en elle-même", in *Platon et l'Europe*, pp. 16-17 et p. 162. Voir également les textes réunis dans les deux volumes d'essais regroupés en français sous le titre: *La Crise du Sens*, tr. fr. Erika Abrams, Verdier, Paris 1981.

<sup>22</sup> Nous renvoyons le lecteur à l'étude de P. Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Fayard, Paris 1961.

Mauvaise conscience au terme de millénaires de la glorieuse Raison, de la Raison triomphante du savoir; mais aussi au terme de millénaires de luttes fratricides politiques mais sanglantes, d'impérialisme pris pour universalité, de mépris humain et d'exploitation et jusqu'à ce siècle de deux guerres mondiales"<sup>23</sup>.

Pourtant, ce bilan, qui culmine dans une crise de légitimité sans égale, débouche sur une auto-critique si radicale qu'elle pourrait avoir raison, à cause de sa véhémence, de tout pouvoir de décision qui tendrait à dégager de cette épreuve du jugement une idée renouvelée de l'Europe:

L'Europe a mauvaise conscience et se conteste jusqu'à mettre en question sa centralité et l'excellence de sa logique, jusqu'à exalter - au sommet de ses universités - des pensées qui autrefois passaient pour primitives sinon pour sauvages. Contestation par l'Europe elle-même de son privilège philosophique qui devait assurer sa paix"<sup>24</sup>.

L'Europe se juge en jugeant son histoire. Il ne faudrait pourtant pas que du jugement - qui n'est pas seulement verdict de la force des choses - mais courage de la spiritualité et spiritualité du courage - il ne faudrait pas que de ce jugement procède une condamnation sans appel. Que subsisterait-il alors du principe de raison au non duquel ce procès aura été instruit?

### 3. *La crise de l'eurocentrisme et la philosophie*

Est-il certain qu'une nouvelle rationalité - celle-là même qui permet le jugement de l'histoire par les hommes -, non pas ignorée, mais méconnue par l'Europe - puisse restituer un sens à l'humanité

<sup>23</sup> "De l'Unicité". La convergence avec les thèses exposées par T. Adorno et M. Horkheimer dans *La dialectique de la raison* (1944) nous paraît s'imposer ici. Mais il s'agit de fait d'une tendance commune aux philosophies critiques du progrès, qui mettent en cause l'optimisme des Lumières.

<sup>24</sup> "De l'Unicité", in *Entre nous*, p. 211. Il ne faudrait cependant pas inférer de cette remarque que E. Lévinas reconduit l'attitude ethnocentriste par ailleurs dénoncée. La lecture de l'article intitulé "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine" (1957), repris dans *Entre nous* nous convaincra aisément du contraire. En effet, à partir d'une réflexion sur "la mentalité primitive", Lévinas indique ce que les cultures dites sauvages comportent de précieux pour une autre conception de la spiritualité (qui ne serait pas exclusivement fondée sur le savoir) et de positif pour une critique de la "représentation".

européenne en renouvelant la philosophie qui en exprime la spiritualité et le projet?

La première conséquence de l'auto-critique de l'Europe consiste à considérer avec sévérité ses anciennes conceptions, à les récuser pour l'essentiel:

Les progrès de la conscience occidentale ne consistent plus à épurer la pensée des alluvions des cultures et des particularismes du langage qui loin de signifier l'intelligible perpétueraient l'enfantin. [...] Le danger d'une telle conception est certain. L'émancipation des esprits peut servir de prétexte à l'exploitation et à la violence<sup>25</sup>.

C'est à la fois l'histoire européenne, et particulièrement celle du XX<sup>e</sup> siècle "où la déficience humaine a perdu son allure d'exception"<sup>26</sup> - mais aussi la contribution des sciences de l'homme (l'ethnologie) qui ont permis à la philosophie de dégager la rationalité éthique comme un exposant irréductible aux différentes cultures:

Il est extrêmement important d'insister sur l'antériorité du sens par rapport aux signes culturels. Désormais aucune signification ne saurait se détacher de ces innumérables cultures, pour permettre de porter un jugement sur ces cultures. Désormais l'universalité ne saurait être que latérale [...]. Aucun contact direct ou privilégié avec le monde des Idées n'est possible. Une telle conception de l'universalité traduit, en somme, l'opposition radicale, si caractéristique de notre époque, à l'expansion de la culture par colonisation. Cultiver et coloniser, se sépareraient foncièrement<sup>27</sup>.

La manière dont une nouvelle image du monde s'avère porteuse de nouveaux enseignements - si inattendus, car il aura fallu que "toute la puissance des hommes se montre corrélative de la certitude que l'on peut tout faire de l'homme"<sup>28</sup> pour penser autrement! - confère à la philosophie des orientations inédites, jusque là presque inconnues d'elle, et à l'Europe une nouvelle image de soi:

---

<sup>25</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, Ed. Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 55.

<sup>26</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, Ed. Vrin, Paris 1982, p. 85.

<sup>27</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 55. Egalement supra: note 24.

<sup>28</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 85.

---

Il fallait que la philosophie dénonçât l'équivoque, montre les significations pointant à l'horizon des cultures et l'excellence même de la culture occidentale, comme culturellement et historiquement conditionnée. Il fallait que la philosophie rejoignît ainsi l'ethnologie contemporaine. Voilà le platonisme vaincu! [...] Le platonisme est vaincu grâce aux moyens mêmes qu'a fourni la pensée universelle issue de Platon, cette décriée civilisation occidentale et qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes<sup>29</sup>.

Retour au platonisme certes - et peut-être platonisme négatif qui n'est pas sans évoquer celui de J. Patocka<sup>30</sup> - mais qui aura permis, en faisant l'expérience ultime du relativisme culturel ("créant un monde, certes dés-occidentalisé, mais aussi désorienté"<sup>31</sup>) de relativiser la part des cultures quant à l'irréductibilité de l'humain:

Apercevoir à la signification une signification qui précède la culture, apercevoir le langage à partir de la révélation de l'Autre, - qui est en même temps la naissance de la morale - dans le regard de l'homme visant un homme précisément comme homme abstrait, dégagé de toute culture, dans la nudité de son visage - c'est aussi revenir d'une façon nouvelle au platonisme. C'est aussi permettre de juger les civilisations à partir de l'éthique<sup>32</sup>.

Dans cette corrélation, voilà de quoi concevoir un retournement inattendu de la crise du sens - la mauvaise conscience n'ayant pas seulement signifié la conscience de la faute, mais aussi celle de l'insuffisance d'une conscience prétendument close sur soi. La relativisation des cultures opérant contre le relativisme culturel aura donc permis à la philosophie - instruite aux dépens de l'humanité européenne et non-européenne - de produire un critère pour juger l'histoire.

---

<sup>29</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 55.

<sup>30</sup> Un parallèle peut ici être établi avec la réflexion du philosophe tchèque développée dans son article "Platonisme négatif" (1950), repris in *Liberté et sacrifice* (1990).

<sup>31</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 55.

<sup>32</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, pp. 55-56.

### B) *La crise du sens(1): l'Europe et le monde*

Il nous faut à présent examiner - à travers le prisme de l'interprétation lévinasienne - les différentes figures de la crise de l'humanité européenne. Il faut entendre celle-ci comme "une crise du sens" qui affecte l'Europe entière en tant qu'entité supra-nationale. Tout d'abord à l'extérieur de ses frontières, dans cet au-de là de soi que son hégémonie tend de ramener à soi (autre figure du Même); puis, à l'extérieur, au sein de l'espace initial d'ou est parti ce mouvement (le Même chez soi).

Les aspects de cette "crise du sens" se révèlent comme deux moments simultanés d'une crise de la centralité de l'Europe et de la Raison européenne - et ce, d'autant plus gravement que, dans la perspective de pensée inaugurée par E. Husserl, il n'y a de raison qu'européenne.

#### 1. *L'universalisme en question*

Tel qu'il préside à la crise de l'Europe, l'universalisme qui l'a porté reste sujet à caution. Et ceci d'autant qu'il est historiquement indissociable d'un mouvement de conquête, d'expansion de tout un continent.

E. Lévinas est avant tout sensible à, et critique vis-à-vis de la violence qu'un tel mouvement vers le dehors suppose et impose. Il ne saurait y avoir d'universalisme authentique qu'épuré de toute arrière-pensée guerrière.

Tel qu'il s'est reconnu dans l'histoire, l'universalisme européen ne fait qu'un, à son premier âge, avec l'extension d'une Europe chrétienne.

Et Lévinas dénonce le paradoxe d'un idéal d'amour universel prêché dans un climat d'universelle violence:

Si l'Europe avait été déracinée spirituellement par le christianisme [...] le mal ne serait pas si grand. Et ce n'est pas toujours des idylles que détruit la pénétration de l'homme dans le monde. Le mal est peut-être dans la violence extrême de ce prosélytisme. Mais le malheur ne tient-il pas au fait que le christianisme ne l'avait pas assez déraciné?<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *Difficile Liberté*, essais sur le judaïsme, Albin Michel, Paris 1963; 2<sup>e</sup> édition refondue et complétée, en 1976 (pagination de la 2<sup>e</sup> éd.), p. 183.

Il ne s'agit certainement pas de "refaire l'histoire", mais, d'indiquer ici, parce que la prééminence de l'humain réside autant dans "la dignité d'être cause" (Thomas d'Aquin) que dans sa vocation de juger l'histoire - que la fin ne justifie pas les moyens, et surtout que la fin ne saurait être autre qu'à l'image des moyens déployés.

Dans l'optique de ce jugement porté sur l'histoire - qui est le commencement d'une certitude éthique (et non pas seulement "morale") de la raison historique - il ne faut donc pas méconnaître le fait que le point de vue de Lévinas s'expose et se développe sur fond de polémique judéo-chrétienne:

L'idée même d'une humanité fraternelle unie dans le même destin est une révélation mosaïque qui, battant pavillon chrétien, s'imposa aux rivages les plus éloignés.

Mais - pourquoi le contester? - la forme sous laquelle cet universalisme originel surgit dans la pensée et dans la sensibilité juives ne ressemble pas à ce vaste processus d'assimilation du divers, de concessions et de compromissions mutuelles - fussent - elles synthèses - qui se déroulent comme un devenir politique, plutôt que comme le progrès d'une vérité ralliant les êtres raisonnables<sup>34</sup>.

A ce stade, les catégories herméneutiques du judaïsme sont mobilisées pour récuser l'universalisme historiquement advenu, et donner sens au principe d'une universalité cultivée dans la tradition hébraïque contre les prétentions à l'universalisme de l'hégémonie de l'Eglise:

C'est sans doute là le sens du mystérieux apologue où Moïse réclame pour Israël l'exclusivité de la présence divine. Déjà il ne veut devoir la vérité ni à l'histoire politique ni à l'ethnographie comparée<sup>35</sup>.

L'exposition de la critique tend donc à situer le problème de "la crise du sens" dans l'optique des catégories de l'Histoire sainte. C'est, en effet, toujours ce modèle, interprété comme matrice du sensé fondamental, c'est-à-dire comme source de l'éthique, qui sert de cadre-philosophique au repérage ainsi qu'à l'analyse de "la mauvaise

<sup>34</sup> *Difficile Liberté*, p. 310.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

conscience de l'Europe" et à la compréhension des conséquences, pour la philosophie, de la fin de l'eurocentrisme.

## 2. La crise du sens en tant qu'oubli de la Bible

Lecteur critique de Husserl, Lévinas note que "pour Husserl la crise de l'esprit européen est une crise de la science occidentale"<sup>36</sup>. Mais il s'en sépare précisément sur ce point. En fait, la crise de l'esprit européen, étant donnée la définition de l'Europe préalablement posée, est la crise d'une humanité qui a oublié, en se tournant vers le monde, de se référer, dans ses œuvres de civilisation, à sa dimension biblique fondatrice. Dans cette perspective, la crise du sens doit s'interpréter comme une crise morale liée à la méconnaissance, à "l'oubli" collectif de l'éthique.

Il est vraisemblable cependant qu'en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle, l'humanité européenne - qui a vécu son expansion historique comme un contre-sens ou une déviation imposée à son "télos" - revenue à ses frontières initiales s'interroge autrement, opérant ainsi un mouvement de retour à sa spiritualité originale:

L'Europe a beaucoup de choses à se reprocher, son histoire a été une histoire de sang et de guerre aussi, mais c'était aussi le lieu où ce sang et cette guerre ont été regrettés et constituent une mauvaise conscience de l'Europe qui est le retour de l'Europe, non vers la Grèce, mais vers la *Bible*. Ancien ou Nouveau Testament - mais c'est dans l'*Ancien Testament* que tout, à mon avis est porté. [...] L'homme, c'est l'Europe et la *Bible*, et tout le reste peut s'y traduire<sup>37</sup>.

Pour l'essentiel, la crise de l'Europe n'est pas liée au seul problème du télos de la raison, à moins d'entendre - ou de "relire" - le terme de raison comme signifiant une nouvelle rationalité, éthique, que la phénoménologie a permis de dégager et dont dériveraient la connaissance rationnelle ainsi que toutes ses constructions.

<sup>36</sup> "La philosophie et l'Eveil", in *Entre nous*, p. 104.

<sup>37</sup> *Qui êtes-vous Emmanuel Lévinas?* p. 116.

### C) *La crise du sens (2): l'Europe en elle-même*

#### 1. *La fin de la théodicée*

Le grand fait marquant de la crise de la conscience européenne, celui par lequel elle se déclare avec le plus d'acuité, est sans conteste la fin de la théodicée. C'est à dire la fin de la croyance collective, diffuse, en la présence d'un Dieu transcendant à l'histoire, mais cependant présent dans le destin historique des hommes:

La crise du sens est ressentie par les contemporains comme une crise du monothéisme. Un dieu intervenait dans l'histoire humaine à titre de force, souveraine certes, invisible à l'oeil sans être démontrable par la raison, surnaturelle, par conséquent, ou transcendante; mais son intervention se plaçait dans un système de réciprocité et d'échanges. Système qui se dessinait à partir d'un homme préoccupé de soi. [...]

Cette religion que la personne demandait pour soi, plutôt que de se sentir requise par cette religion, et ce dieu entré dans le circuit de l'économie - religion et dieu qui n'épuisent pas d'ailleurs le message des Ecritures - ont perdu de leur influence sur les hommes<sup>38</sup>.

Cette croyance en une justice de Dieu, constituait un topique majeur de la mentalité occidentale, étroitement liée à une conception linéaire de la temporalité - philosophiquement marquée dans la pensée de Bossuet et jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle dans le système de Leibnitz. Croyance sécularisée, ou totalisée dans la forme du Savoir absolu chez Hegel<sup>39</sup>, déjà présente dans la philosophie de l'histoire depuis Saint-Augustin:

C'est peut être le fait le plus marquant de notre conscience du XX<sup>e</sup> siècle - mais aussi un évènement de l'Histoire sainte que la destruction de tout équilibre entre la théodicée explicite et implicite de la pensée

<sup>38</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 38.

<sup>39</sup> "Notre méditation sera donc une théodicée, la justification de Dieu que Leibnitz avait tenté métaphysiquement à sa manière et avec des catégories encore indéterminées". Hegel, "Le concept général de la philosophie de l'histoire", in *La Raison dans l'Histoire*, tr. fr. K. Papaioanou, Plon, Paris 1965, p. 68.



---

occidentale et les formes que la souffrance et son mal puisent dans le déroulement même de ce siècle. [...]

Souffrance et mal imposés de façon délibérée, mais qu'aucune raison ne limitait dans l'exaspération de la raison devenue politique et détachée de toute éthique<sup>40</sup>.

Mise en crise constitutivement liée aux événements du siècle, à son historicité la plus athée, qui marque le point d'orgue de la conscience d'un impossible progrès - c'est à dire de la possibilité de ruptures, de discontinuités et de régressions - et que l'Europe éprouvera jusque dans l'efficiencia de ses catégories - à travers le fait concentrationnaire et tout à la fois le symbole d'Auschwitz:

Que parmi ces événements, l'Holocauste du peuple juif sous le règne de Hitler nous paraisse le paradigme de cette souffrance humaine gratuite où le mal apparut dans son horreur diabolique, n'est peut être pas un sentiment subjectif. La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montre à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux. Sa possibilité met en question la foi traditionnelle multi-millénaire. Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait empirique?<sup>41</sup>

Paradigme de l'in-humain, Auschwitz, dans la perception européenne non spécifiquement juive, relève d'une crise du sens que l'on serait tenté de rapprocher - au-delà de la question philosophique de la théodicée - d'une mise à mal des catégories de l'Histoire sainte, en y décelant peut être l'impossibilité de leur allégation:

Les temps modernes dont les intellectuels - qui s'y croient implantés - s'obstinent à formuler la nouveauté, ne seraient-ils pas, après tout, les temps post-bibliques?<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> "La souffrance inutile" (1982), in *Entre nous*, pp. 114-115.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> "Le scandale du Mal", *Nouveaux Cahiers*, n. 85, Été 1968, p. 15.

Pour E. Lévinas, les deux évènements ne feraient qu'un: Auschwitz sonne le glas de la théodicée, ou plus exactement, la fin de la théodicée à Auschwitz, coïncide avec les débuts de la modernité.

Sortir de l'Histoire sainte, par l'interprétation catastrophique de celle-ci - en une apocalypse inversée (révélation négative, révélation de l'absence de Dieu) qui serait la manifestation du non sens, c'est plus que jamais appréhender l'historicité sous le rapport de l'insuffisance intrinsèque de l'humanité, et poser la liberté devant une alternative inédite:

L'humanité qui assistait, de Sarajevo au Cambodge, à tant de cruautés au cours d'un siècle où son Europe, dans ses 'sciences humaines', semblait aller jusqu'au bout de son sujet, l'humanité qui dans toutes ces horreurs respirait [...] les fumées des fours crématoires de la "solution finale" où la théodicée parut brusquement impossible - va-t-elle, indifférente, abandonner le monde à la souffrance inutile en la laissant aller à la fatalité politique - ou à la dérive [...]? Ou incapable d'adhérer à un ordre - ou à un désordre - qu'elle continue à penser diabolique, ne doit-elle pas, dans une foi plus difficile que naguère, dans une foi sans théodicée, continuer l'Histoire sainte?<sup>43</sup>

## 2. *La crise de l'humanisme*

La crise de l'humanisme constitue un ébranlement de la conscience européenne concomitant - et non pas seulement corrélatif - de la fin de la théodicée. Peut-être en est-il aussi sa manifestation historique la plus concrète, à tout le moins la plus tangible.

Pour ce qui est de ses causes efficientes, on peut les rapporter, ainsi que la fin de la théodicée, aux événements du XX<sup>e</sup> siècle:

Humanisme ambiant bien ébranlé à la vérité. Le caractère inhumains des évènements de ce siècle a déterminé, dans l'ensemble de l'intelligence de notre temps, une méfiance à l'égard d'un certain langage sur l'homme, ce qu'on peut appeler en suivant les slogans à la mode, l'antihumanisme<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> "La souffrance inutile", op. cit., p. 117.

<sup>44</sup> *Difficile Liberté*, p. 362.

---

Mais l'antihumanisme où se révèle; comme formulation achevée, la critique d'une certaine rhétorique, constitue aussi une dénonciation des philosophies du moi satisfait:

Les morts sans sépulture dans les guerres et les camps d'extermination accréditent l'idée d'une mort sans lendemains et rendent tragi-comique le souci de soi et illusoire la prétention de l'animal rationnel à une place privilégiée dans le cosmos et la capacité de dominer et d'intégrer la totalité de l'être dans une conscience de soi<sup>45</sup>.

Il reste cependant que la conduite d'une auto-critique trop véhémement peut inspirer la tentation d'un nihilisme sans retour. Au-delà de la dénonciation salutaire que sa négativité signifie, l'antihumanisme comporte le risque essentiel de menacer - en plus de l'idéologie qu'il conteste - la confiance même en l'humanité de l'homme:

L'antihumanisme partant d'une meilleure attention à l'humain, [...] en vient - par soustractions progressives d'éléments - à annoncer la fin de l'essence de l'homme dont l'irréductibilité et la suprématie sont le fond de l'*Ancien Testament*"<sup>46</sup>.

Pour Lévinas, le point d'articulation de l'humanisme et de la fin de la théodicée consiste dans l'antisémitisme qui en fut le signe avant-coureur. Révélateur de la double crise de la conscience européenne, "la haine de l'autre homme" cristallise en un faisceau serré la suite des atteints à l'humanité auxquelles s'identifie l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle:

Pour nous, la crise de l'idéal humain, fut-il d'origine grecque ou romaine, pour nous, cette crise s'annonce dans l'antisémitisme qui est son essence la haine de l'homme autre, c'est à dire la haine de l'autre homme. [...]

Et déjà le sens étymologique du terme martyr, attestant que le sens de l'humain n'est pas seulement mal protégé mais peut être mal formulé dans l'humanisme gréco-romain; que le sens de l'humain n'est pas épuisé par les

---

<sup>45</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 67.

<sup>46</sup> *Difficile Liberté*, p. 362.

humanités, qu'il n'est pas prémuni contre un glissement d'abord insensible, et à la fin, fatal. Fragilité de l'humain dans cet humanisme? Oui. [...]

Rappelez-vous la progression de la croix gammée acclamée par les foules [...]. Progression faisant "gravement réfléchir" les intellectuels et les humanistes! les faisant réfléchir parce que malgré toute sa générosité, l'humanisme occidental n'a jamais su douter des triomphes, n'a jamais su comprendre les échos, ni penser une histoire à laquelle les vaincus et les persécutés pourraient prêter quelque sens valable<sup>47</sup>.

Et de fait, l'autisémisme n'a-t-il pas signifié - et ne signifie-t-il pas encore - à travers la persécution du peuple du Livre, le refus, par le Même, du non-identique, et sa réduction par néantisation?

Violences collectives, science sans éthique, philosophie de l'Etre subordonnant l'humain, politique - libérale ou socialiste - détachée de toute considération éthique sont autant de paramètres auxquels se reconnaît la crise de l'humanisme<sup>48</sup>.

Point culminant de la crise de la conscience européenne, la crise de l'humanisme - et l'antisémisme qui l'exprime en des doctrines et des pratiques organisées - plonge, de ce point de vue, ses racines les plus profondes dans l'inclination scientiste qui caractérise l'Europe, certes héritière des Grecs.

A cet endroit, E. Lévinas semble prolonger une nouvelle foi l'inspiration husserlienne qui se déploie dans la *Krisis*: la crise de l'humanisme se laisse interpréter - en tant que modalité vertébrale de la crise de l'Europe - comme un effet, ou une conséquence, de l'objectivisme et du naturalisme, propres à aliéner, dans leurs œuvres mêmes, la rationalité et la conscience.

Mais une fois de plus, à un demi siècle d'intervalle de la *Krisis*, Lévinas prend acte, dans une perspective critique, du débat philosophique qui, à l'intérieur du structuralisme - de Lévi-Strauss à Foucault<sup>49</sup> - s'entend sur la disparition prochaine de l'homme:

<sup>47</sup> *Difficile Liberté*, p. 361.

<sup>48</sup> Pour une formulation plus complète de ces thèmes, voir *Difficile Liberté*, p. 360.

<sup>49</sup> Selon la fameuse formule de M. Foucault à la fin de son ouvrage *Les mots et les choses*: "Si ces dispositions (l'auteur parle du dispositif des sciences humaines caractéristiques de l'épistémé moderne) venaient à disparaître comme elles sont

La subjectivité apparaît en vue de sa propre disparition, moment nécessaire à la manifestation de sa structure de l'Être, et de l'Idée. [...] Mises en place de structures intelligibles, la subjectivité n'aurait aucune finalité interne. [...] L'animal rationnelle en tant que animal se fond dans la Nature; en tant que rationnelle, il palit dans la lumière où il amène à manifestation, les Idées, des concepts revenus à eux-mêmes, des enchaînements logiques et mathématiques, des structures"<sup>50</sup>.

### 3. De la modernité au sens nouveau

L'enseignement fondamental qui résulte des grands bouleversements du XX<sup>e</sup> siècle n'est pourtant pas celui qui s'imposerait au bon sens ou à la sagesse des nations. Il ne consiste pas dans le nihilisme. A l'inverse, de même que l'éthique sur un plan philosophique, il est à "déduire" de la nudité de l'homme, de ses défaillances - ou de sa déficience - dans l'histoire:

Mais le fiasco de l'humain qui nous paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identique, de l'Activité et de l'Être [...] ne suggère-t-il pas [...] une autre signification: un autre sens et une autre façon de signifier?<sup>51</sup>

Sans doute, le questionnement de l'antihumanisme pourrait-il constituer une entrée privilégiée dans la pensée de E. Lévinas. Après tout, la critique du schème égologique ne doit-elle pas s'interpréter comme une version bien plus radicale de la critique de l'humanisme occidental que ne le laissent supposer certaines lectures "pieuses" de son œuvre?

Pour autant, cette critique révèle - sur les deux questions de la fin de la théodicée vp78

et de la crise de l'humanisme - une réponse positive, une issue philosophique inédite à l'épreuve du non sens.

---

apparues [...] alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer, un visage de sable" (p. 398, Tel/Gallimard, 1992, 1<sup>e</sup> ed. 1966).

<sup>50</sup> *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 72.

<sup>51</sup> *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 86.

---

La fin de la théodicée, comprise comme fin de la croyance en une révélation divine toujours effective, annonce la possibilité d'un véritable humanisme - non anthropocentriste<sup>52</sup> et par là même non européocentriste - en appelant à la révélation de Dieu, à la voix de Dieu - à l'à-Dieu- dans la demande que m'adresse la visage d'autrui.

---

<sup>52</sup> Il faut souligner une certaine similitude de vues entre E. Lévinas et le Professeur Y. Leibovitz de Jérusalem. Selon ce dernier (cf. *Judaïsme, Peuple juif, Etat d'Israël*, tr. fr. G. Roth (Thor), Lattès, Paris 1985), le judaïsme n'est pas un humanisme mais un théocentrisme. La possibilité d'une critique des conceptions humanistes (caractéristiques de la philosophie, selon Y. Leibovitz) procède du point de vue théocentriste. E. Lévinas parvient à peu près aux mêmes conclusions: il permet de situer sur une base anthropologique nouvelle les attendus de la théologie. Mais chez Lévinas, il y a certainement beaucoup plus puisque sa critique de l'humanisme, qui prend acte de la "mort de Dieu" est aussi une critique du théocentrisme classique. La théologie est donc à la fois annulée et refondue à partir de la problématique de l'autre homme qui abolit l'humanisme classique au profit d'un nouvel humanisme. Il ne s'agit pas d'un débat interne au judaïsme, mais d'un double débat théologico-philosophique dans la perspective du paradigme de l'altérité. A la théodicée et à la phénoménologie de l'Esprit hégéliennes, Lévinas oppose, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, une phénoménologie du visage d'autrui où se lève l'idée de Dieu.