

LEVINAS ET L'ALTERITE DE L'AUTRE NON-EUROPEEN

Romuald Évariste BAMBARA

Université Joseph KI-ZERBO

03 BP 7021 OUAGADOUGOU 03 / BURKINA FASO

Tél : (226) 70 26 03 88 / 74 35 79 88

bromualdevariste@yahoo.fr

Résumé

Dans cette analyse, l'altérité dans la phénoménologie de la rencontre d'Emmanuel Levinas est soumise à une interprétation critique. Ce concept d'altérité, socle de l'éthique et de l'humanisme de l'autre homme, a été diversement défini par son auteur. La présente réflexion s'emploie à élucider ce concept, à désigner ce qu'il recouvre tout en mettant en évidence sa signification de différence irrécusable, irréductible ou radicale ou encore d'hétérogénéité radicale de l'Autre. Cette différence est le propre de tout humain, c'est-à-dire caractéristique de ce qu'est l'étant humain. L'usage de ce concept devient un critère de différenciation et de hiérarchisation entre les traditions judéo-chrétiennes et celles afro-asiatiques. L'altérité devient ainsi un concept propre à nommer l'Occidental, placé dans une dimension de supériorité par rapport au non-Occidental. L'ethnocentrisme ou l'eurocentrisme devient manifeste dans la pensée éthique levinassienne. De cette contradiction présente dans ses écrits, l'éthique de la rencontre reste éminemment une philosophie en quête de l'humain dans tout homme tel qu'il est afin d'asseoir véritablement l'humanisme de l'autre homme.

Mots clés : *Altérité, éthique, ethnocentrisme, eurocentrisme, humanisme de l'autre homme.*

Abstract

In this analysis, alterity in Emmanuel Levinas's Phenomenology of the Encounter is subject to a critical interpretation. This concept of alterity, which is the foundation of ethics and humanism of the Other, was defined by its author in various ways. This reflection seeks to understand this concept, to indicate what it covers by shedding light on its meaning of irreversible, irreducible and radical difference, or on the Other's radical heterogeneity. This difference is peculiar to every human being, that is to say it is a

characteristic of what the human being is. This concept is, therefore, used as a criterion of differentiation and hierarchization in Judeo-Christian and Afro-Asian traditions. As a result, alterity becomes a concept used to refer to the Westerner, who is considered to be superior to the other non-Westerners. Ethnocentrism and Eurocentrism are, therefore, obvious in Levinas's ethical thinking. Given the contradiction in his works, the ethics of the encounter is eminently a philosophy in quest for the human being in all of mankind as it is so as to really establish the humanism of the Other.

Key words: *Alterity, Ethics, Ethnocentrism, Eurocentrism, Humanism of the Other*

Introduction

Peut-on critiquer la pensée de Levinas ? Peut-on surtout percevoir dans l'approche phénoménologique de la notion d'altérité, socle de l'éthique ou de la philosophie première de Levinas, l'affirmation paradoxale d'un eurocentrisme ou d'un ethnocentrisme tangible et problématique ? D'où vient une telle possibilité de distinction - l'altérité de l'autre non-Européen - au sein d'une notion censée être univoque ou s'appliquer sans distinction à tout humain ? S'il y a une altérité de l'autre non-Européen, n'existe-t-elle pas par opposition à celle européenne ? Dans une philosophie humaniste de l'autre homme en quête de l'humain dans l'homme, comment parvient-on à établir une telle distinction sémantique ? L'objectif de la présente analyse portant sur « l'altérité de l'autre non-Européen dans la pensée de Levinas » est de construire une critique de l'eurocentrisme chez Levinas ou de son approche de la notion d'altérité afin de souligner les limites, les contradictions, les apories et la profondeur d'une telle philosophie au-delà de l'attrait qu'elle exerce sur de nombreux auteurs. Une telle critique part de la question centrale qui est de savoir ce qu'est l'altérité dans la pensée de Levinas.

La réponse à cette interrogation prend en compte certaines œuvres de Levinas pour en tirer les arguments qui participent de

la définition de l'altérité d'autrui. Nous analysons également des écrits critiques d'auteurs comme Jacques Derrida, Judith Butler, Simon Critchley, Souleymane Bachir Diagne, etc., pour établir les distinctions que Levinas construit lui-même dans son usage de la notion d'altérité. Cette analyse interprétative et critique est construite autour de trois grands axes. D'abord, elle définit la notion d'altérité à travers certaines figures représentatives. Ensuite, elle montre sur quoi se fonde ce reproche d'eurocentrisme ou d'ethnocentrisme fait à la pensée de Levinas. Enfin, elle révèle qu'au-delà de cette accusation, l'éthique comme philosophie première reste soucieuse de réaliser l'humanisme de l'autre homme.

1. De la question de l'altérité

Comment le philosophe Emmanuel Levinas appréhende-t-il la question de l'altérité ? Que recouvre cette notion dans sa pensée ? Répondre à une telle interrogation exige de commencer par une précision consistant à affirmer que chez Levinas l'altérité n'a pas une acception unique et univoque. Levinas a une approche polysémique de l'altérité. Son analyse de l'altérité s'inscrit dans une rupture avec la philosophie occidentale, celle qui commence avec Socrate et se poursuit jusqu'à Husserl. Cette philosophie occidentale, de son point de vue, est essentiellement égologique, axée sur l'être du sujet qui est soucieux de persévérer dans son être (le *conatus essendi* de Spinoza, le *Dasein* de Heidegger, etc.), et qui lutte pour sa propre survie ou pour maintenir la même chose de l'être. *A contrario*, Levinas place l'altérité irréductible de l'autre au cœur de sa réflexion. Il décentre l'ontologie et recentre l'éthique qui devient ainsi la philosophie première. Dans *Totalité et Infini* (2006, p. 25), Levinas précise : « L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de

servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument. » L'autre est donc autre de manière radicale ou absolue. L'autre est aussi le tiers et le prochain ou simplement "tout étant humain".

L'altérité désigne l'unicité de chacun et concerne tout homme dans ses actes comme la conversion, la création artistique... L'altérité chez Levinas est la négation de toute forme d'essentialisme. En voulant dépasser cette "absurdité ontologique", l'auteur montre que par l'altérité l'humain peut sortir ou s'évader de son être. L'autre n'est pas réductible au Même, et cela constitue une modalité de la transcendance d'autrui. Et l'autre, en étant absolument autre, est ce que le Même, le Moi, ne saurait être : « Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre », soutient Levinas (*Totalité et Infini*, p. 28). Le Moi aussi est d'une altérité radicale. En d'autres termes, l'extériorité d'autrui demeure irréductible au Même. Chez Levinas, l'autre c'est le tout-autre, l'incomparable, l'irreprésentable, etc. Pour lui l'altérité est irréductible, incessible et elle fait de l'autre un autre absolument autre ou un infiniment autre. Elle ne se confond pas avec les attributs spécifiques de l'autre (couleur de la peau, des yeux, forme du nez, sexe, profession, catégorie sociale, religion, ...). En effet, « ces différences entre Autrui et moi ne dépendent pas de "propriétés" différentes qui seraient inhérentes au "moi" d'une part et à Autrui de l'autre ; ni de dispositions psychologiques différentes que prendraient leur esprit lors de la rencontre. Elles tiennent à la conjoncture Moi-Autrui, à l'*orientation* inévitable de l'être "à partir de soi" vers "Autrui". » (*Totalité et Infini*, p. 236). Au-delà de ces différences liées aux propriétés ou aux attributs, la spécificité de chacun des termes de Moi-Autrui demeure. Et cet autre est autre définitivement, avant tout attribut : « Un Individu est autre à l'autre. Altérité formelle : l'un n'est pas l'autre, quel que soit son contenu. Chacun est autre à chacun. Chacun exclut tous les autres, et existe à part ; et existe

pour sa part. Négativité purement logique et réciproque dans la communauté du genre », précise Levinas (*De l'unicité*, 2018, p. 37-38). L'autre n'est point relatif au sujet ou au Même et son altérité s'éprouve dans la relation éthique. Cette altérité est intrinsèque, propre au sujet ou appartenant à l'essence de l'Autre. Elle constitue l'identité du sujet :

L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se *révèle*, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre que j'y accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la société que j'entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour réfléchir sur ses termes. (*TI*, p. 126)

Dans cette relation éthique, l'altérité de l'autre nous le révèle comme un étranger, un autre que moi, un autre absolument. L'altérité ne se laisse jamais approprier, posséder, c'est le non-synthétisable et le non justifiable. Elle se donne comme une singularité absolue et, de ce fait échappe à tout effort de totalisation, d'annexion ou de possession. Elle signifie donc l'échec du pouvoir du sujet de constituer l'autre, de le connaître et de le cerner. L'altérité est indiscernable, inassimilable, et le moi ne peut pas empêcher que l'autre ne soit pas ce qu'il est, parce que l'autre est le non-lieu ou le hors lieu. Cette altérité incessible invite et oblige à une relation éthique, à une relation dissymétrique à l'autre unique. Et dans cette relation éthique, l'altérité des termes se manifeste sous forme de différence, de liberté, etc. En somme, chez le phénoménologue, on peut insister sur le fait que :

L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre – l'Étranger ; l'Étranger qui trouble le chez soi. Mais Étranger veut dire

aussi le libre. Sur lui je ne peux *pouvoir*. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. Mais moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre. La conjonction *et* n'indique ici ni addition, ni pouvoir d'un terme sur l'autre. (*TI*, p. 28)

L'altérité de l'autre se manifeste à travers plusieurs figures. Les œuvres de Levinas évoquent ces multiples figures. Une notion centrale et transversale dans tous ses écrits, celle du visage, exprime l'altérité. « Lorsque je parle de l'autre, j'emploie le terme de "visage" », note-t-il (*Les imprévus de l'histoire*, p. 179). Le visage représente cette manière qu'a autrui de se présenter à Moi sans se réduire à l'image que le Moi peut avoir de lui. Il se situe d'emblée dans le champ de la perception du sujet. Mais Levinas rappelle constamment, que le visage n'est pas un objet (un portrait, une sculpture...); par conséquent, il n'est pas de l'ordre du savoir et du *vu*. Le visage n'étant pas du monde, il ne se laisse pas décrire, il échappe justement à toute ontologie et à toute approche descriptive. En d'autres termes, le visage est non phénoménologique. Il est d'une extériorité infinie, incommensurable et déborde tout *logos* en se mettant hors de la portée de tout savoir, de toute conscience. L'épiphanie du visage, aime répéter Levinas, est éthique (*TI*, p. 218); une éthique définie par son auteur comme un dérangement et une remise en question du pouvoir et du droit du Moi sur l'autre.

Le visage, rappelons-le, se signifie lui-même sans contexte. Le visage comme extériorité irréductible et inviolable de l'autre se présente de manière absolument singulière au moi. En ce sens, le visage ne représente pas la figure d'une personne particulière, d'un ouvrier ou d'un Président de Conseil d'administration. Le moi noue une relation éthique avec le visage de l'autre tel qu'il se donne, se présente lui-même sans s'inscrire dans une situation sociale ou historique, ou se donne soi-même une contenance. Le

visage est nu et s'expose sans défense. Il désigne l'altérité inatteignable de l'autre. Il symbolise en fait l'altérité de l'autre. En effet, précise Levinas (*Altérité et Transcendance*, 1995, p.143), « nous avons pensé que l'unicité et l'altérité de l'unique est concrètement le visage de l'autre homme dont l'épiphanie originelle n'est pas dans sa visibilité de forme plastique, mais dans l'"apprésentation". La pensée éveillée au visage de l'autre homme n'est pas une pensée de ..., une représentation, une non-indifférence pour l'autre ». L'altérité du visage ouvre à la socialité, qui n'est rien d'autre que du *pour-l'autre*.

Dans le *Temps et l'autre* (1983) et *Totalité et Infini* (2006), Levinas analyse la question de l'altérité à travers la différence sexuelle. Il perçoit le féminin, l'autre sexe, comme la figure par excellence du tout autre. La relation érotique avec le féminin procède par la profanation du corps de celui-ci. La profanation est une transgression qui se vit par des caresses inassouvies. Les caresses pratiquées sur le corps de l'autre ne parviennent pas à répondre à la satisfaction de l'autre. Plus les caresses s'appliquent sur le corps du féminin, plus le désir est grand. Des caresses jamais assouvies constituent la preuve de la transcendance de l'autre. Ces caresses peuvent ouvrir à la paternité. Autrement dit, la fécondité dans la relation érotique peut engendrer le fils. Le fils est fils du père et de sa mère, mais il est d'une altérité absolue, c'est-à-dire radicalement différente. Le fils est issu de son père, mais lui est totalement étranger ou infiniment transcendant. Le fils est liberté ou *excedance*. Levinas perçoit l'essence de l'homme, expression propre à l'ontologie et à la métaphysique, comme liberté.

L'*illéité*, dans la pensée levinassienne, est la figure la plus radicale de l'altérité. Pour Pascal Delhom, « l'*illéité* est l'expression à la troisième personne de l'altérité d'autrui. Dans le présent de la conscience, elle ne se manifeste que comme trace dans le visage d'autrui » (2002, p. 83). Levinas, lui distingue l'*illéité* de l'autre et du tiers. L'expression d'*illéité* désigne la

relation verticale du moi avec une transcendance qui se révèle dans l'énigme du visage d'autrui. L'*illéité* se présente sans se laisser voir sur le mode de l'absence. Cette expression est un composé d'« il » et d'« elle ». L'*illéité* est simplement le « il absolu », le « il radical » de l'altérité de l'autre. Elle est l'absence absolue. Elle échappe à toute tentative de conceptualisation, de compréhension et de totalisation. Dans *Altérité et transcendance (AT)*, Levinas se demande « si l'altérité d'autrui n'a pas – *d'emblée* – un caractère d'absolu, au sens étymologique du terme – comme si autrui n'était pas seulement, au sens logique, autre : autre d'une altérité logiquement surmontable dans un *genre* commun – ou transcendantalement surmontable... » (AT, 1995, p.141).

La théorie de l'altérité chez Levinas montre que cette dimension du sujet concerne l'homme ou l'humain dans l'homme. Aucune distinction ou restriction ne semble être de mise. Mais l'altérité concerne-t-elle réellement tout le genre humain dans la phénoménologie éthique levinassienne ? L'approche de l'altérité dans la relation éthique de Levinas n'établit-elle pas une certaine distinction ? Il s'agit pour nous de développer une approche critique de la pensée de Levinas, dans la logique de ce que souhaitait Simon Critchley : « Notre rapport aux grands penseurs doit être critique. En ce sens, j'aimerais dire que le politique est le nom de ce qui, chez Levinas, fait problème ; il est peut-être même *le* problème, sinon le talon d'Achille de son œuvre. » (2007, p. 308). Cette approche de l'altérité constitutive de tout humain est-elle indéniablement le propre de tout humain chez Levinas ? Peut-on admettre que chez Levinas une restriction existe ? Que devient l'excellente analyse de l'altérité levinassienne dès lors qu'elle s'applique aux cultures non-occidentales ? Un examen de la pensée levinassienne permettra de situer sa position par rapport à une telle problématique.

2. L'eurocentrisme de Levinas ou l'infériorité de l'autre non-Européen

La notion de l'altérité radicale levinassienne peut-elle s'appliquer à l'autre non-Européen ? En dehors de l'Européen, l'autre a-t-il une altérité telle que le théorise Emmanuel Levinas ? La lecture de certains textes de Levinas laisse apparaître une certaine restriction dans sa difficile analyse phénoménologique de la notion de l'altérité. Si l'altérité induit une différence irrécusable, une transcendance de chaque être humain, Levinas ne finit-il pas par introduire une restriction pour ce qui concerne le non-européen ? En effet, certains textes de Levinas en rapport avec la notion de l'altérité, de l'éthique, de l'humanisme, etc., font de plus en plus l'objet d'une critique de la part de certains auteurs comme Robert Bernasconi, Judith Butler, Simon Critchley, Fred Poché, etc. En lisant ces auteurs, nous sommes en mesure de construire le bilan d'une pensée qui séduisait à tel point que les rares critiques sur la question de l'altérité étaient inaudibles. Dans notre argumentation critique, nous nous intéressons particulièrement aux analyses de Souleymane Bachir Diagne, de Judith Butler et de Simon Critchley.

L'examen de cette problématique s'inspire des œuvres de l'auteur lui-même pour témoigner que son approche de l'altérité par moment ne concerne pas l'autre qui se trouve en dehors de la civilisation judéo-chrétienne.

Dans *Difficile liberté* (2006), l'article de Levinas intitulé « La pensée juive aujourd'hui » fait le constat de trois événements qui sont survenus et dont l'ombre se projetterait sur l'Europe. Dans l'ordre, il cite d'abord l'antisémitisme croissant qui a abouti par sa monstruosité à l'extermination scientifique du tiers des Juifs par le national-socialisme. Ensuite, il évoque la création de l'État d'Israël sous la poussée des aspirations sionistes. Enfin, « la venue sur l'avant-scène de l'histoire des masses sous-

développées afro-asiatiques étrangères à l'Histoire Sainte dont est issu le monde judéo-chrétien » (*Difficile Liberté*, 2006, p. 242). L'universalisme juif ou le judaïsme israélien se déploie dans le monde occidental « fraternellement, mais sans timidité et sans complexe d'infériorité » (*Ibid.*, p. 249). Cependant, Levinas observe :

La montée des masses innombrables de peuples asiatiques et sous-développés ne menace-t-elle pas cette authenticité retrouvée ? Voici venir sur la scène du monde des peuples et des civilisations qui ne se réfèrent plus à notre Histoire Sainte – pour qui Abraham, Isaac et Jacob ne signifient plus rien. Il se lève, comme au début de l'Exode, un roi nouveau qui ne connaît plus Joseph. (*Ibid.*)

Tout en évitant de qualifier de matérialisme cette montée bruyante ou criante des peuples afro-asiatiques, c'est-à-dire leur faim, il s'inquiète, par contre, en déclarant ceci :

Mais sous les yeux avides de ces foules innombrables qui veulent espérer et vivre – nous autres, juifs et chrétiens, nous sommes repoussés en marge de l'histoire, et bientôt personne ne se donnera plus la peine de distinguer un catholique d'un protestant et un juif d'un chrétien, sectes qui s'entre-déchirent parce qu'elles ne s'entendent pas sur l'interprétation de quelques livres obscurs, collectivité religieuse ayant perdu la cohésion politique dans un univers désormais structuré autour d'autres charpentes. (*DL*, 2006, p. 249-250).

L'obsession levinassienne pour le bien-être de l'humain ne s'applique donc pas à l'autre en général. Le non-Européen ne l'intéresse pas. Pire, le non européen inquiète par sa volonté de s'affirmer et de se réaliser en dehors de l'Histoire de la civilisation judéo-chrétienne. Par contre, l'autre-européen est invité à l'unité, à la cohésion autour d'une histoire commune qui est dite l'"Histoire Sainte". Le traumatisme du *pour-l'autre* est

au fond un traumatisme du *pour-l'autre-européen* dans un univers ou dans un contexte culturel où l'Occident n'est plus le centre. Nous pouvons légitimement et objectivement soupçonner Levinas d'être un partisan de l'assimilation à l'Occident, nommé l'universel par excellence. Et un tel soupçon, s'il est avéré, fait s'écrouler toute la pensée levinassienne avec au cœur la notion d'altérité, c'est-à-dire l'extériorité absolument étrangère, imprévisible et, par conséquent, singulière et irréductible. L'altérité est effective pour l'Occidental, mais un doute semble exister pour le non-occidental qui peut être assimilé. Qui est donc l'Européen ? Comment Levinas se représente-t-il ?

Pour percevoir sa conception de l'Occidental, référons-nous à certaines de ses déclarations. Levinas souligne régulièrement « la centralité de l'Europe et de sa culture » (AT, p. 137) et l'idée que l'Occident est assimilable à l'universel. Par conséquent, « l'Européen, je ne sais pas si c'est très populaire de dire cela, pour moi l'homme européen est central ». Telle est la conviction d'Emmanuel Levinas exprimée dans son entretien avec François Poirié (F. Poirié, *Répondre d'autrui*, Emmanuel Levinas, 1994, p. 114). Il ajoute dans ce même ouvrage que « l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire » (*Ibid.*, p. 114). Cette notion de centralité de l'Europe ou de l'homme "Européen" s'inscrit-elle dans une logique de hiérarchisation des continents, des hommes ou des civilisations ? S'il existe un centre au sens géographique ou métaphorique, c'est par rapport à une périphérie. Où se situe-t-elle cette périphérie ? Et qui vit dans cette périphérie ? Au-delà d'une telle pensée, Jacques Derrida insiste sur l'idée que chaque culture a besoin d'être critiquée de l'extérieur ou soumise à une "déconstruction", celle-ci perçue comme une ouverture à l'autre. Cette critique externe ou cette déconstruction constitue une part essentielle de son développement :

Chaque culture a besoin d'un élément d'auto-interrogation et de mise à distance de soi pour se transformer. Aucune culture n'est refermée sur elle-même, surtout aujourd'hui, à notre époque, alors que l'impact de la civilisation européenne est ressenti dans le monde entier. De même, ce que nous appelons la "déconstruction" de notre culture occidentale est facilité et soutenu par le fait que l'Europe a toujours connu le choc d'influences hétérogènes non européennes. Et comme elle a donc toujours été exposée à son *autre* et éclipsée par lui, elle a été obligée de se remettre en question. Chaque culture est hantée par son autre. (Jacques Derrida, 2012, p. 18)

Dans *Humanisme de l'autre homme* (p. 60), Levinas s'inquiète de la centralité de l'Europe qui se trouve menacée par l'irruption de « la sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiant dans son propre contexte, crée un monde, certes, dés-occidentalisé, mais aussi un monde désorienté. » Pire, c'est « cette décriée civilisation occidentale... qui a su comprendre les cultures particulières, lesquelles n'ont jamais rien compris à elles-mêmes. » (*HAH*, 1994, p. 60). Autrement dit, les cultures autres doivent être orientées par la civilisation occidentale placée dans la dimension de l'universel. Seul l'universel peut donner sens à cette "sarabande de cultures innombrables" ou plutôt orienter les "masses afro-asiatiques". Souleymane Bachir Diagne (2018, p. 72) déduit de sa lecture de *l'Humanisme de l'autre homme* (*HAH*) la compréhension suivante de la pensée de Levinas :

Les cultures doivent être "orientées" par l'universel, qui se situe nécessairement dans la dimension de la "verticalité", au-dessus d'elles. Et ce qui fait le caractère exceptionnel de la "civilisation occidentale", ce qui empêche de la considérer comme une simple "province" parmi les provinces du monde, c'est qu'elle seule tient à la

verticale, dans la direction de l'universel ; ce qui lui donne à la fois vocation anthropologique à comprendre les cultures du monde, lesquelles ne se sont jamais comprises elles-mêmes, et vocation philosophique à donner le *la* sur lequel elles devraient toutes se régler.

Cette logique levinassienne ahurissante est clairement établie. Plusieurs auteurs critiques vont la rappeler en citant les propos mêmes de Levinas qui évoquait le fait qu'en dehors de la Bible et des Grecs, il n'y a que la danse. Mais il faut admettre clairement en opposition avec les affirmations levinassiennes que l'Europe, loin d'être une culture centrale est une culture particulière en concurrence avec d'autres cultures singulières en quête de reconnaissance. Et c'est tout le sens de la pensée de Maurice Merleau-Ponty que Levinas, selon Souleymane Bachir Diagne, a voulu critiquer à travers sa notion d'un universel horizontal ou latéral, c'est-à-dire un système de référence général dans lequel tous les hommes peuvent partager une "expérience élargie". Toute culture est le fruit d'un emprunt, d'un mélange, d'un métissage, en somme d'un échange. Cette position étonnante de Levinas est en contradiction avec sa déclaration éminemment phénoménologique :

L'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y a que l'homme qui puisse m'être absolument étranger-réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractérologie, à toute classification – et, par conséquent, terme d'une "connaissance" enfin pénétrant au-delà de l'objet. L'étrangeté d'autrui, sa liberté même ! (*TI*, p. 71).

Ne l'oublions pas, chez Levinas, la présence d'autrui est une *hétéronomie privilégiée*. Ces questionnements ou ces critiques prennent leurs sources dans les propos de l'auteur de *l'Humanisme de l'autre homme*. En effet, il faut comprendre que

sa théorie séduisante de l'altérité de l'autre à ne pas dé-visager est finalement dé-visagée par lui-même, et il parvient à établir au cœur de l'altérité des distinctions en fonction des contextes, c'est-à-dire en utilisant des catégories comme la centralité, l'universalité de la raison théorique, la logique d'Aristote... opposées à d'autres comme celles « d'une logique *autre* » (AT, p. 138), « d'une pensée autre que civilisée » (*Ibidem.*), etc. Cette logique ne contredit-elle pas l'idée selon laquelle « l'intrigue de l'altérité naît avant le savoir » (AT, p. 111), ou encore celle qui soutient que « la pensée éveillée au visage de l'autre homme n'est pas une pensée de ..., une représentation, mais d'emblée une pensée pour..., une non-indifférence pour l'autre » (AT, p.143) ? Une telle caricature de la centralité de l'Europe est soutenue par une posture connue de Levinas qui consiste, selon Souleymane Bachir Diagne, « avant de tenir des propos que l'on sait être xénophobes, [à] se draper d'abord dans la stoïque et "courageuse" solitude de celui qui tient le vrai envers et contre la bien-pensance généralisée qui n'est que *doxa*. » (2017, p. 84). En effet, les déclarations xénophobes de Levinas sont précédées d'expressions comme « chose dangereuse à dire publiquement », « si c'est très populaire de dire cela », etc. Judith Butler dans son ouvrage intitulé *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme* s'interroge sur ce qui est arrivé au Visage, tel que pensé par Levinas :

Où est son injonction à m'humaniser, son injonction à demeurer en contact avec la vie précaire de l'autre, son exigence de me départir de moi-même, dans une relationnalité qui place toujours l'autre au premier rang ? Soudain, c'est non plus le visage, mais une masse sans visage qui surgit, et cette masse menace non seulement de me submerger, moi, mais aussi ce "vous" collectif qui, contrairement à l'esprit même du messianisme, se trouve être dans la position historique d'incarner à soi seul, ou avec son frère chrétien, l'esprit d'universalité lui-même.

[...] Et il ne saurait y avoir quelque injonction qui m'interpelle dans le visage de cet autre-là, puisque cet autre, sans visage, menace de saper le tout de la tradition spirituelle dont le visage est issu, menace de dissoudre l'héritage tout entier de la moralité elle-même. (p. 77).

Judith Butler reprend les mots mêmes de Levinas qui désigne les Asiatiques et les Africains par l'expression les "masses affamées", pour souligner le fait que leur irruption constitue une véritable menace de destruction des fondements judéo-chrétiens de l'idée de "civilisation". Et Levinas invite la diaspora juive à maintenir une solidarité éthique avec ces "masses affamées" qui peuvent être les réfugiés, les pauvres, les peuples les plus démunis, etc.

Simon Critchley (2007, p. 312), dans sa critique de l'altérité présente chez Levinas, construit son argumentation à travers une série de questions critiques, en ces termes :

Israël est le nom de tout peuple, insiste Levinas, de *n'importe quel* peuple, juif ou non juif, qui s'est soumis à la loi. Mais – et pour être d'une évidence aveuglante cette question ne se fait pas moins persistante – qu'en est-il du peuple ou des peuples qui ne sont pas, qui ne choisissent pas de se soumettre à la loi entendue de cette manière ? Qu'en est-il de ceux que, dans une remarque peu réfléchie et mal avisée sur le "péril jaune", Levinas subsume sous la catégorie de l'"Asiatique", c'est-à-dire les Chinois et même les Russes, dans la mesure où ils se soumettent au "paganisme" du communisme ? Qu'en est-il de ceux qui échappent à l'influence de la Bible et des Grecs ? Qu'en est-il de ceux qui, comme le dit Levinas dans un aparté franchement raciste lors d'un entretien de 1991, ne font que *danser* ? [...] À quoi je serais tenté de répondre : *alors dansons* ! Qu'en est-il de ces peuples qui acceptent la soumission à la loi – car Islam, bien sûr, veut dire "soumission"-, mais qui aux yeux de Levinas,

n'appartiennent pas à l'héritage judéo-chrétien, même lorsqu'ils se trouvent au sein même d'Israël, comme les Israëlo-Arabs, ou dans les métropoles d'États européens, comme les Maghrébins avec leurs enfants marginalisés en France ?

Simon Critchley, après ces interrogations critiques, espère voir la conception du rapport de l'éthique au politique chez Levinas devenir une approche non monothéiste, non androcentrique, non gallocentrique, etc.

En partant de toutes ces critiques, Levinas peut-il encore se targuer d'une différence de sa pensée d'avec celle de Husserl, pire celle de Heidegger et du national-socialisme ? Ne reproduit-il pas l'ontologisme en y ajoutant cette hiérarchisation des êtres, des cultures ? Cette affirmation de Levinas ressemble, à s'y méprendre, à une hiérarchisation des cultures, lorsqu'il parle de la centralité de l'Occident : « Intérêt porté dans notre vieux monde, au nom de l'antique universalisme même de l'Europe, aux particularismes innombrables qui se prétendent à lui égaux » (*Altérité et transcendance*, p.138). Mais une telle pensée, méprisante à l'égard des autres cultures, peut-elle être encore taxée ou qualifiée d'humaniste ? L'humanisme de l'autre homme peut-il être encore l'une des qualifications de la pensée de Levinas ?

3. De l'éthique à l'humanisme de l'autre homme

Les œuvres de Levinas peuvent être regroupées en deux grandes catégories : celles qui sont construites de façon systématique et qui portent sur la volonté de construire une u-topie et celles constituées de chroniques, d'interviews et qui portent souvent sur les *préoccupations de l'heure* ou des réflexions sur les questions du moment ou encore dans le souci de mieux faire comprendre sa philosophie. Cette deuxième catégorie vise à vulgariser, à rendre compréhensible par le commun des mortels

la complexité de sa pensée. Que ce soit dans les œuvres construites de façon systématique ou dans les interviews, ou encore dans les textes strictement philosophiques ou dans les articles circonstanciels il se présente une forme de contradiction entre cette pensée humaniste affirmée et cette autre forme de pensée de dédain de l'autre, de réflexions xénophobes, voire "racistes" pour des critiques, manifestes dans ses écrits.

La pensée levinassienne construite dans ses ouvrages de façon systématique ou dans ses interviews n'échappe pas à la contradiction entre ses vœux, ses idéaux et ses idées les plus obscures, voire manifestement racistes. Mais véritablement, il faut admettre aussi le principe que cette même difficile phénoménologie de l'altérité se veut réellement humaniste. Ces accusations graves peuvent être nuancées, voire contestées ou rejetées si l'on procède à d'autres interprétations de la pensée de Levinas. Celui-ci a toujours contesté l'attachement ou le lien obsessionnel au sol et au sang (Cf. « Quelques réflexions sur l'hitlérisme », in *Les imprévus de l'histoire*). Partant de cette constante de sa pensée philosophique, nous pouvons légitimement dire qu'une telle logique permet de soustraire la pensée de Levinas à tout ce qui peut faire penser au national-socialisme. Dans *Les imprévus de l'histoire* (1994, p. 8), il dénonce cette idéologie en ces termes : « Aux lumières de la raison, l'hitlérisme oppose le message obscur de la race, à l'idéal de l'union libre des volontés, il substitue l'apologie de la force conquérante. » Le fascisme et l'hitlérisme sont des idéologies qui reposent selon Levinas sur l'absurdité d'un principe particulier énonçant la supériorité de la race. Mais il élargit la source du penchant raciste à l'homme lui-même en général. L'inhumain vient de l'homme : « Peut-être avons-nous réussi à montrer que le racisme ne s'oppose pas seulement à tel ou tel point particulier de la culture chrétienne et libérale. Ce n'est pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime

dictatorial ou de politique religieuse qui est en cause. C'est l'humanité même de l'homme. » (IH, p.33).

L'ouvrage *Difficile liberté* dans lequel se trouvent les expressions incriminées tendant à faire de Levinas, un auteur exprimant du mépris pour les autres cultures, s'adresse explicitement à la communauté juive francophone. Des expressions comme « des masses sous-développées afro-asiatiques » (p. 242), « la montée des masses innombrables de peuples asiatiques et sous-développés » (p. 249), « sous les yeux avides de ces foules innombrables qui veulent espérer et vivre » (p. 249), etc., sont utilisées dans ses échanges d'abord avec des lecteurs ou auditoires juifs, ensuite avec tout lecteur et auditoire en général. Le texte de *Difficile liberté* intitulé « La pensée juive aujourd'hui » dans lequel se trouvent toutes ces formules sont à interpréter comme une forme de communication particulière avec certains Juifs. Des Juifs marqués par la Seconde Guerre mondiale et la Shoah et qui tombent dans le repli communautaire, culturel et identitaire au détriment de la recherche d'une articulation entre la singularité juive et l'universalité, entre Israël et les nations, c'est-à-dire l'ouverture à toutes les civilisations ou à toutes les cultures (chrétienne, africaine, asiatique, etc.).

L'approche de l'altérité levinassienne est un refus de l'autosuffisance du pour-soi. Elle récuse cette autarcie de la conscience toujours tournée vers elle-même ou renfermée sur elle-même. Corine Pelluchon (2020, p. 80) précise justement ce principe cardinal de la pensée levinassienne : « ce qui intéresse Levinas est la transcendance de chaque être humain, qui est unique, et non son appartenance à l'espèce humaine ». La transcendance éthique se réalise dès la rencontre avec le visage de l'autre pour justement mettre fin à cette tendance égoïste de s'enfermer sur soi. Levinas l'affirme : « l'éthique surgit dans le rapport à autrui, et non pas, d'emblée, par une référence à l'universalité d'une loi. Le "rapport" à l'autre homme comme

être *unique* - mais, par-là, précisément, comme absolument autre – serait ici la signifiante première du sensé. » (F. Poirié, *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas*, 1994, p. 9). Levinas veut redonner à l'éthique, « c'est-à-dire [...] la relation d'homme à homme » (*EI*, 2006, p. 77), le statut de *prima philosophia* qui trouve la source du sens dans l'autre homme ou dans l'humain, et plus précisément, en partant de son visage. L'autre homme est défini comme incomparable, débarrassé de tout rôle ou statut "social. Et l'injonction émanant du visage de l'autre homme dans sa nudité, son dénuement et sa mortalité instaure une responsabilité du sujet pour la responsabilité de l'autre qui demeure toujours une priorité tout en gardant son altérité irréductible. Et cette « responsabilité pour le prochain est précisément ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en deçà de ma liberté, d'un non-présent, d'un immémorial » (*De Dieu qui vient à l'idée*, 1998, p.117). L'éthique comme philosophie première instaure une responsabilité singulière. Levinas développe des notions clé pour accompagner et préciser davantage le sens de cette responsabilité. Celle-ci se manifeste sous des formes de sollicitude, d'attention, de souci, de proximité, d'accueil, d'hospitalité, etc. L'éthique de Lévinas n'est pas abstraite. L'ouvrage *Totalité et infini* est perçu par Jacques Derrida comme un "immense traité d'hospitalité". En effet, il considère que dans cet ouvrage, l'éthique est définie comme une "hospitalité inconditionnelle", sans conditions restrictives. L'hospitalité inconditionnelle s'oppose à celle conditionnelle. Et il dit à son propos :

l'hospitalité qui s'ouvre inconditionnellement est celle qui laisse entrer l'autre sans demander d'où il vient, sans demander de visa, de passeport, sans invitation préalable : l'autre arrive et il entre sans condition. Or cette hospitalité absolue n'a aucun rapport avec une hospitalité conditionnelle ou au contraire on invite, ou on accepte, on

demande le nom, on pose des conditions, on exige un visa : l'autre vient dans ma maison, dans mon pays, mais attention, il lui faut respecter certaines règles... (Jacques Derrida, 2012, p. 38-39).

Partant de ces deux qualificatifs, c'est-à-dire conditionnel et inconditionnel, Jacques Derrida remarque qu'ils sont hétérogènes et pourtant indissociables ou irréductibles l'un à l'autre : « Il faut que "l'hospitalité conditionnelle" s'inspire de "l'hospitalité inconditionnelle", autrement il n'y aura pas, ni jamais eu d'hospitalité. Mais il faut *aussi* que l'"hospitalité inconditionnelle" soit concrète, ne soit pas simplement une abstraction et un mot vide. » (2012, p. 39). L'hospitalité inconditionnelle est appelée à se déterminer, à devenir concrète, en somme, à inscrire l'inconditionnel dans le conditionnel.

Dans son analyse de la question du droit d'être, de la place du *Da* dans son *Dasein*, Levinas s'interroge sur le fait que « la presse nous parle du Tiers Monde, et nous sommes très bien ici, notre repas est assuré. Aux frais de qui ? - on peut se demander. » (F. Poirié, *Répondre d'autrui*, Emmanuel Levinas, 1994, p. 180). Ouvertement, Levinas entreprend une critique du niveau de vie occidentale en soutenant qu'il se maintient au détriment de celui des pays dit du Tiers Monde. Il dénonce explicitement l'exploitation de ces pays par ceux de l'Occident. Comment concilier ce discours levinassien de dénonciation de l'exploitation des pays du Tiers-Monde avec le discours exclusif, méprisant, et taxé de raciste ? Ce discours est-il constitué de mots d'emprunts ironiques ou est-il la reprise d'une rhétorique que Levinas ambitionne de dépasser ? Au-delà de toutes ces interrogations, nous sommes conduit à reconnaître chez Levinas un souci de la dignité de l'autre homme, fût-il le non Occidental ! Ce philosophe défend l'idée d'une humanité ouverte.

L'humanisme, le souci de l'humain qu'il évoque constamment, est bien décentré par rapport à soi. Levinas précise bien que cet

humanisme est celui de l'autre homme. L'autre homme demeure absolument autre, étranger, et est placé dans une position de prééminence par rapport au moi. Cette prééminence de l'autre sur le moi fait de l'autre un être à accueillir sans conditions. L'accueil de l'autre fonde une éthique de l'hospitalité. Cet autre peut être un étranger, un immigré, un sans-abri, un réfugié, un sans papier ... Quel qu'il soit, il doit être accueilli dans le respect de sa personne. Comme on peut le déduire aisément, la pensée levinassienne fournit des outils conceptuels pour appréhender en termes de solutions les préoccupations de ce monde contemporain en renouvelant l'exigence d'humanisme et d'accueil de l'autre homme. Cette pensée récuse tout « mépris total de la personne humaine » (AT, p. 116). Corine Pelluchon observe justement que l'emploi fréquent de la notion de transcendance et de l'affirmation de la transcendance d'autrui chez Levinas permet d'affirmer que celui-ci nomme ainsi la dignité de l'autre. Et « la dignité de la personne ne se mesure pas et n'est pas proportionnelle à sa qualité de vie » (2020, p. 95). Ce souci d'instaurer l'humanisme de l'autre homme ou un *tout autre humanisme* passe par une critique de l'humanisme occidental qui « n'a jamais su douter des triomphes, n'a jamais su comprendre les échecs, ni penser une histoire à laquelle les vaincus et les persécutés pourraient prêter quelque sens valable » (DL, 2006, p.419). Ainsi, le renouveau de l'humanisme passe par la critique de l'eurocentrisme ou de l'ethnocentrisme, y compris tel que lui-même le développe par moment. Cette critique permet de remettre en cause son approche d'un universel conçu dans la verticalité. Des expressions comme "*Bonjour*", "*après vous*" devant la porte pour exprimer une bénédiction ou pour souhaiter la paix à l'autre homme, expriment chez Levinas son souci d'autrui ou son penchant humaniste. En effet, selon lui (AT, p. 109),

Toute rencontre commence par une bénédiction, contenue dans le mot bonjour. Ce bonjour que tout cogito, que toute

réflexion sur soi présuppose déjà et qui serait la première transcendance. Ce salut adressé à l'autre homme est une invocation. J'insiste donc sur la primauté de la relation bienveillante à l'égard d'autrui. Quand bien même il y aurait malveillance de la part de l'autre, l'attention, l'accueil de l'autre, comme sa reconnaissance marque cette antériorité du bien sur le mal.

C'est ce comportement bienveillant à l'égard de l'autre qu'il nomme régulièrement la sainteté. En effet, selon l'argumentation de Levinas « le souci d'autrui l'emport[e] sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle "sainteté". Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l'autre » (*IH*, p. 179). La sainteté existe et peut se rencontrer dans l'humain. Parfois, un homme accepte de mourir pour un autre. Le souci pour la mort de l'autre l'emporte sur le souci de ma propre mort. Une pensée exigeante qui, au-delà des aléas ou des vicissitudes de l'existence, persiste pour dire que la bonté de la vie courante existe. La relation d'homme à homme peut être marquée par la bonté. S'inspirant de l'œuvre *Vie et destin* de Vassili Grossmann, Levinas partage cette conviction que *la bonté, la petite bonté* sans témoin de l'un pour l'autre qui existe au quotidien dans nos vies échappe à toute idéologie ou plutôt est sans pensée au sens « que c'est la bonté hors de tout système, de toute religion, de toute organisation sociale. Gratuite, cette bonté-là est éternelle. [...] Elle est cette "bonté folle", ce qu'il y a de plus humain en l'homme » (*AT*, pp. 117-118).

Conclusion

À l'analyse, la pensée de Levinas tombe dans un paradoxe incompréhensible, au point de faire douter de la dimension éthique, voire humaniste de l'autre homme caractérisant sa philosophie. Qui est cet autre homme ? Qui incarne cette figure de l'altérité radicale ? L'autre désigne cette altérité irréductible.

Malheureusement, dans certaines approches de qui peut être cet autre, une distinction est établie entre l'autre occidental et l'autre asiatique et africain. L'autre Asiatique et l'autre Africain sont appelés à être assimilés à la centralité, à la verticalité de l'autre-occidental. Levinas glisse de son intérêt pour la phénoménologie et à l'autre de la phénoménologie pour s'ouvrir vers un exclusivisme de la dimension judéo-chrétienne qu'il pose comme le centre des cultures. Regrettant une telle dérive, Jacques Derrida admet : « Le Levinas qui m'a le plus intéressé au début était le philosophe qui travaillait sur la phénoménologie et qui posait la question de l'*autre* de la phénoménologie » (2012, p. 8). Des critiques comme Souleymane Bachir Diagne, Judith Butler et Simon Critchley ont mis en évidence les analyses xénophobes ou racistes de la pensée de Levinas. Une pensée soucieuse d'affirmer la supériorité de la civilisation judéo-chrétienne et d'assimiler ceux qui n'appartiennent pas à celle-ci.

Paradoxalement, Levinas a développé des concepts inédits tels que la *proximité*, l'*an-archie*, la *substitution*, l'*accueil* ... Et il a aussi transformé des concepts classiques connus comme l'éthique, l'humanisme ... Pour lui, l'éthique ne se déduit plus de la connaissance ou de la Raison. Elle relève de la relation. Tous ces concepts participent de l'idée qu'il faut élaborer d'autres approches pour faire advenir l'humain dans l'homme en faisant l'hypothèse de la démesure de la relation éthique. Ces développements se sont faits dans un contexte marqué de soubresauts autour de la guerre d'Algérie, de la décolonisation et du régime d'Apartheid de l'Afrique du Sud. Pourquoi un tel silence ? Pourquoi un tel désintérêt ? Ces questions, pour nous, sans remettre en cause la philosophie levinassienne, montrent plutôt l'urgence de penser et de dépasser avec Levinas lui-même les penchants ethnocentriques propres à chacun de nous afin de réfléchir davantage à cette question de l'altérité.

Références bibliographiques

Abensour M. (2011). « Penser l'humain. Entre le métapolitique et le politique », Entretien avec Miguel Abensour, in *Europe*, Emmanuel Levinas, pp. 21- 48.

Bensussan G. (2008). *Éthique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg : La Phocide, (Collection « Philosophie – d'autre part »), 105 p.

Butler J. (2013). *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, traduit de l'anglais par Gildas Le Dem, Paris : Fayard, (Coll. « Histoire de la pensée, À venir »), 353 p.

Critchley S. (2007). « Cinq problèmes de la conception lévinassienne du politique et l'esquisse d'une solution », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et de Bruno Clément, Traduit de l'Anglais par Dominique Lavoie, Paris : Presses Universitaires de France, (coll. « Épiméthée »), pp. 307-321.

Delhom P. (automne 2002). « Apories du tiers : les deux niveaux de la justice », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, pp. 57-90.

Derrida J. (2012). « La déconstruction et l'autre. Entretien avec Richard Kearney », in *Les Temps Modernes*, Juillet-octobre, n° 669 / 670, pp.7-29.

Derrida J. (2012). « La mélancolie d'Abraham. Entretien avec Michal Ben-Naftali », in *Les Temps Modernes*, Juillet-octobre, n° 669 / 670, pp. 39-66.

Diagne B. S. (2017). « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie », in *Cités*, Le postcolonialisme : une stratégie intellectuelle et politique, n° 72, pp. 81-93.

Diagne B. S. (2018). « De l'universel et de l'universalisme », in *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*, Paris : Albin Michel, (collection « itinéraires du savoir »), pp. 65-85.

Diagne B.S. (2017). « Pour un universel vraiment universel », in *Écrire l'Afrique-Monde*, Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr, Dakar : Jimsaan, pp.71-78.

Levinas E. (1994). *Humanisme de l'autre homme*, Paris : Librairie générale française. (Collection « Le livre de poche », série Biblio-essai, n° 4058), 123 p.

Levinas E. (2006). *Altérité et transcendance*, Paris : Librairie générale française, (coll. Le livre de poche, série Biblio-essai, n°4397), 192 p.

Levinas E. (2018). *De l'unicité*, Paris : Éditions Payot & Rivages, (Collection « Rivages poche. Petite Bibliothèque », 58 p.

Levinas E. (1983). *Le temps et l'autre*, Paris : P.U.F. (Coll. Quadrige), 91 p.

Levinas E. (1985). Entretien avec Emmanuel Levinas, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90^e Année, No. 3. Philosophie juive, pp. 296-310.

Levinas E. (1994). *Les imprévus de l'histoire*, Paris : (Librairie générale française, Collection « Le livre de poche », série Biblio-essai, n° 4296), 192 p.

Levinas E. (1998). *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 272 p.

Levinas E. (2006). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Librairie générale française, (Collection « Le livre de poche », série Biblio-essai, n° 4125), 287 p.

Levinas E. (2006). *Dieu, la mort et le temps*, Paris : Librairie générale française, (coll. Le livre de poche série Biblio-essai, n°4205), 285 p.

Levinas E. (2006). *Difficile Liberté*, Paris : Librairie générale française, (Collection « Le livre de poche », série Biblio-essai, n° 4019), 443 p.

Levinas E. (2006). *Ethique et infini* (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris : Fayard et Radio France,

Librairie générale française, (collection « Le livre de poche », série Biblio-essai, n° 4018), 121 p.

Levinas E. (2006). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Librairie générale française, (Collection Le livre de Poche, n° 4120), 348 p.

Mbembe A. (2008). « La France à l'ère post-coloniale », in *Cahiers français*, L'identité nationale, Cahier réalisé sous la direction de Philippe Tronquoy, n° 342, pp. 47-52.

Münster A. (1995). « L'autre dans la phénoménologie de Husserl, chez Sartre et chez Emmanuel Levinas, ou de l'alter ego vers le désir d'autrui », in *La différence comme non-différence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*, sous la direction D'Arno Münster, Paris : Éditions Kimé.

Pelluchon C. (2020). *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*, Paris : Éditions du Seuil, (Collection « La couleur des idées »), 278 p.

Poché F. (2015). *La culture de l'autre. Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, Lyon : Éditions de la Chronique sociale, 112 p.

Ricoeur P., Mosès S., Chalier C. et al. (1994). *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas : autour d'un entretien avec Emmanuel Lévinas* ; textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, À la Baconnière-Neuchâtel (Collection « Langages »), pp. 9-16.