DESIR ET COEXISTENCE. PERCEPTION LEVINASSIENNE

MENYOMO Ernest
Université de Yaoundé I (Cameroun)
E. mail : ernest_lefils@yahoo.fr

Résumé : En faisant le *requiem* aussi bien de l'insensibilité que du solipsisme ontologique, le même, chez Levinas, doit s'ouvrir à l'autre et se mettre, de manière holistique, à son service. Cela voudrait dire que la sensibilité du même se traduit, au plan phénoménologique, à partir du visage de l'autre qui l'interpelle. C'est cela la beauté de la coexistence humaine. Le désir métaphysique qui consiste à aspirer l'autre dans le même, sans rien en attendre en retour, est l'expression de la responsabilité éthique. Une telle responsabilité est dénuée de toute fin extérieure ou de toute intersubjectivité arithmétique. Dès lors, si par essence, l'homme est un être à la fois érotique et thanatologique, alors le désir métaphysique ne peut-il pas phagocyter le " penser- pour- soi " et privilégier à tort le " penser- pour- l'autre "? À partir d'une méthode analytico-dialectique, nous voulons aboutir au résultat suivant: la morale esthétique doit promouvoir, au-delà de toute aporie, le souci du plaisir de l'autre conjointement au nôtre.

Mots-clés : Désir métaphysique, coexistence, jouissance, phénoménologie de la rencontre, visage.

Abstract: *By making the requiem of both insensitivity and ontoligical solipsism the same, in Levinas, must open up to the other and put oneself, in a holistic way, at his service. This would mean that the sensitivity of the same is reflected, on the phenomenological level, from the face of the other who challenge it: the metaphysical desire which consists in aspiring the other in a same, without expecting anything in return, is the expression of ethical responsibility. Such responsibility is devoid of any external end or of any arithmetic intersubjectivity. If by essence, man is a being that is both erotic and thanatological, then metaphysical desire cannot swallow up "thinking- for-oneself" and wrongly favour "thinking- for the other"? From an analytical and dialectical method, we want to achieve the following result: aesthetic morality most promote, beyond any aporia, concern for the pleasure of the other jointly with our own.*

Keywords: Metaphysical desire, coexistence. jouissance, phenomenology of the encounter, face.

Introduction

Pour sortir de sa carapace non seulement insulaire, mais aussi monadologique, l'homme a besoin de s'ouvrir au monde en cherchant par le biais aussi bien du vécu intentionnel, de sa rencontre avec le *mit-sein*, que de l'épiphanie du visage, de se frotter à l'autre. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'en se démarquant, de manière subtile, de E. Husserl et de M. Heidegger, E. Levinas pense que dans le désir, la sensibilité est appréhendée à partir de la jouissance, c'est-à-dire à partir de la modalité selon laquelle s'accomplit le rapport au monde de la subjectivité sensible et corporelle. Jouir, dans ce contexte, c'est se nourrir de l'autre que soi. L'autre, d'après ce qui vient d'être dit, est l'aliment du moi. C'est à ce niveau qu'intervient l'idée de responsabilité éthique chez E. Levinas.

En tant qu'injonction subjective, ce type de responsabilité consiste à répondre du « pour-l 'autre qui m'interpelle », d'une part et ne m'autorise pas à le laisser tout seul lorsqu'il fait face aux vicissitudes existentielles, d'autre part. Pour ne pas donner l'asile à la fiction, on comprend que l'autre appelle le même, le jette hors de sa subjectivité. À ce niveau, la visagéité émerge dans le face-à-face qu'elle convertit en vis-à-vis. Dès lors, si par essence, l'homme est un être à la fois érotique et thanatologique, le désir métaphysique qui consiste à aspirer l'autre dans le même, ne peut-il pas phagocyter le « penser-pour-soi » et privilégier à tort le « penser-pour-l'autre » ? Mieux, si nous partons du postulat selon lequel la réalité tant psychologique qu'affective de l'être humain est parfois symbolisée par le chaos et la terreur, une responsabilité pour-autrui ne peut-elle pas promouvoir la conflictualité ontologique dans les rapports intersubjectifs ? Les réponses à ces questions vont constituer la charpente analytique de notre réflexion.

1. Du désir à la responsabilité éthique

1.1. La sensibilité comme promotion de la responsabilité éthique

Loin de faire le culte d'un cartésianisme dogmatique, il faut comprendre que dans le cadre de l'intersubjectivité, on ne saurait faire abstraction de la sensibilité. Elle est ce frottement empirique que le

même entretient avec l'autre durant leur coexistence. Si les existants se découvrent comme des corps qui se sentent et se ressemblent, alors chez E. Levinas, le sujet est non seulement un corps, mais aussi une singularité qui exprime sa sensibilité, son extériorité et sa corporéité dans l'accueil et la rencontre de l'autre. Cela voudrait dire que contrairement à Platon (1969, 258c-259b) qui, dans le *Sophiste*, pense qu'il est impératif de scruter la question de l'autre sous la forme du non-être, E. Levinas souligne que l'autre, je le vois, je l'aperçois, je le rencontre, j'accueille sa présence comme un corps, une sensibilité autre que la mienne. La sensibilité, vue sous cet angle, est l'être pour-autrui du sujet. Loin de toute ambiguïté, l'autre investit ma sensibilité. Dit autrement, je suis habité par l'autre dans ma sensibilité première, d'une part et c'est en cela que je suis responsable, d'autre part.

En évitant de nous nourrir d'un nihilisme emprunt de négativité, nous devons retenir que la responsabilité consiste, en nous référant à E. Levinas, à répondre de l'autre, de ses actes, de ses fautes. Dans cet ordre d'idées : « être soi, autrement qu'être, se dés-intéresser, c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage –, c'est toujours avoir un degré de responsabilité, de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre » (E. Levinas,1990, pp 185-186). On admet, chez E. Levinas (*Ibidem*, p 70), que c'est dans la passivité du sujet que s'établit la relation avec l'autre. Cette passivité, lorsqu'on la remet sur la table des débats, n'est rien d'autre qu'« un offrir qui n'est pas assumé par sa propre générosité. Elle est un offrir qui est souffrance, une bonté malgré elle-même ». Pour être explicite, il faut préciser que cet offrir, libéré de la colonisation de l'individualisme ahurissant, est souffrance parce que, d'après E. Levinas (*Idem*), il s'agit d'« une subjectivité de sujétion de soi pour l'autre ». C'est, par conséquent, de cette subjectivité qui est, au préalable, synonyme de vulnérabilité, que naît la responsabilité éthique.

1.2. La responsabilité désintéressée

En dépit de sa volonté à s'ouvrir au monde, le moi est contraint d'être l'otage de l'autre dans sa relation avec autrui. Cette analyse est la forme réactivée de celle que M. Merleau-Ponty (1945, p 414), contemporain de E. Levinas, formulait en son temps. Pour lui, le sujet se saisit comme l'autre d'un sujet, puisque « c'est dans l'intersubjectivité que l'homme décide de ce qu'il est et ce que sont les autres ». La subjectivité transcendantale, d'après M. Merleau-Ponty, est une subjectivité révélée. Or, ce n'est pas le cas chez E. Husserl. Pour

lui, la réduction phénoménologique comme ontologie, devient un impérialisme du même, une relation avec l'autre qui se fait toujours dans un horizon qui permet de comprendre l'autre à partir de moi, de mon horizon, de mon vécu. À partir de ce postulat, E. Husserl (1953, p 75) fait observer qu'« il nous faut bien nous rendre compte du sens de l'intentionnalité explicite et implicite, où, sur le fond de notre moi transcendantal, s'affirme et se manifeste l'*alter ego* ». Cela veut dire que le moi transcendantal est la genèse de l'*alter ego*. Autrui se forme en moi, de moi, il tire son existence, puisque « j'ai en moi l'expérience du "monde" et des "autres" ; l'autre n'étant pour moi qu'un thème directeur » (*Ibidem*, p 76). Ces propos contribuent à l'expansion des thèses sur le rapport à l'autre inféodées à la transcendance du « nous ». E. Levinas prend à contre-pied cette trajectoire analytique. Pour lui, c'est ma responsabilité pour l'autre qui me substitue à lui sans toutefois attendre qu'il fasse la même chose pour moi. Dans ce contexte, « le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le même de son identité, mais l'y astreint… » (E. Levinas, *Op. cit.*, p.179).

On saisit pourquoi, dans cette dynamique réflexive, E. Levinas traduit au tribunal de la raison critique la thèse heideggérienne selon laquelle l'autre s'identifie au même. Pour l'auteur de *Être et temps*, exister, c'est être-au-monde et être-avec. La coexistence avec les autres est constitutive de l'être même du sujet. Pour le démontrer, M. Heidegger (1986, p 162) fait observer que

> "Les autres", cela ne désigne pas simplement tous ceux qui restent en dehors de moi, ceux dont la plupart du temps on ne se distingue pas, parmi lesquels on est aussi [...] Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un "avec", le monde est chaque fois toujours celui que je partage avec les autres. Le monde du "Dasein" est un monde commun.

Or, avec E. Levinas, en aspirant l'autre dans le même, le désir métaphysique qui manifeste ma responsabilité pour-autrui est dilué. Pourtant, pour ne pas être coincé dans une impasse analytique, il faut reconnaître que le désir métaphysique est un désir toujours désiré, un don de soi, une obsession ontologique qui consiste à offrir sa vie en holocauste pour l'autre. Cela a fait dire à l'auteur de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, que « le vrai désir est celui que le désir ne comble pas mais creuse » (E. Levinas,1979, p 175). Dans son instinct sensible qui ne reste pas sans écho, le sujet levinassien veut

secourir l'autre parce qu'il vit, ressent aussi bien la laideur que l'horreur de sa souffrance et l'aide à s'en sortir.

Contrairement au « je » et au « tu » de M. Buber où les deux termes sont égaux en réciprocité, la relation à autrui est, chez Levinas, asymétrique. Levinas s'est résolu à prendre en charge le pilotage de la barque de l'esthétique relationnelle abandonnée au rivage de l'intersubjectivité arithmétique. On comprend alors pourquoi il attire notre attention sur le fait que « l'espace relationnel n'est pas régi par la symétrie » (E. Levinas,1983, p 77). Dans cette optique, et loin de toute querelle de polémologie, je suis responsable d'autrui sans me préoccuper du fait qu'il le soit en retour dans un rapport intersubjectif mû par la réciprocité. L'auteur de *Éthique et infini* le fait savoir lorsqu'il souligne que « la responsabilité est ce qui exclusivement m'incombe et que, humainement, je ne peux refuser » (M. Buber, 1950, p 70). L'asymétrie de la relation avec autrui se fonde sur le fait que face à lui, je me dépouille de tous mes pouvoirs pour les conférer à l'autre. Autrement dit, devant autrui, le nouvel esprit ontologique à promouvoir exige que soit opérée une révolution dans les habitudes de penser. C'est d'ailleurs pour cette raison que je me dépouille de mon instinct thanatologique et je me sacrifie pour lui. Pour autrui, sans autre forme de procès, je me vide. À la suite de cette analyse et lorsque l'on prend en charge le concept de responsabilité éthique, on déduit qu'il consiste à faire de la faiblesse de l'autre, ma faiblesse. Le fait de me faire faible pour qu'en retour, l'autre soit fort, c'est cela être responsable.

Ma responsabilité à l'égard de l'autre est une responsabilité sans pourquoi et sans comment. Ce postulat analytique repense, à nouveaux frais, les thèses qui préconisent que la découverte de la réalité dans sa singularité, le dévoilement du monde, ne passent pas par un mépris de la sensibilité, mais plutôt par une redécouverte de la sensibilité, affranchit de l'exigence d'utilité. C'est fort à propos que E. Kant (1965, p 121) rappelle ce qui suit :

> il y a un impératif qui, sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences.

Dans la relation entre le même et l'autre, la responsabilité éthique n'est adossée sur aucune fin extérieure. C'est la raison pour laquelle le devoir

moral, chez E. Kant, suppose la nécessité pour la volonté de se soumettre à l'impératif, sans aucune condition, quelles que soient les circonstances. Si, en effet, le devoir moral commande une conduite en raison de sa valeur, de son utilité momentanée, il doit pouvoir valoir sans aucune exception de façon universelle. La téléologie d'une telle entreprise analytique est de démontrer que l'impératif moral commande non pas un moyen en vue d'une fin, mais plutôt une fin qui vaut absolument par elle-même, une fin en soi.

2. Épiphanie du visage et éthique de la jouissance

2.1. État de la question

Le visage, c'est « l'épiphanie » de l'autre, c'est-à-dire l'autre tel qu'il se révèle à moi. Mieux, il s'agit, ici, de l'autre tel qu'il s'exprime et non tel que je le pense, l'imagine, le représente. Sans toutefois prétendre que ce vœu est caricatural, on peut déduire qu'il faut voir en le visage d'autrui, en sa révélation, son urgence, « la forme pure de la sensibilité » (N. Bourriaud, 1998, p 34). On comprend par-là que la vie laisse très peu de place à la solitude. En ne prenant pas de distance vis-à-vis du point de vue qui précède, il ne faut pas hésiter à reconnaître que c'est en me familiarisant avec mon environnement que je découvre le véritable sens de la vie. On retrouve une position identique, sinon voisine chez Y. Larochelle (2008, p 174). Pour lui :

> vouloir dépasser son ego n'est pas une négation de soi. Au contraire, c'est l'affirmation que la conscience n'est pas entièrement ce qu'elle désire être sans une réelle ouverture à l'autre et du monde. Affirmer son individualité, faire sa marque et apporter son éclairage sur le monde consiste à ne pas se fermer à soi et à ne pas se replier sur soi-même en se projetant vers l'altérité.

À l'ère d'un individualisme questionnant et d'un pluralisme ontologique mal assumé, on constate que l'idéal d'une vie sociale harmonieuse s'envisage sous le prisme d'une coexistence pondérée entre le "je" et le "tu". Dans cet ordre d'idées, « le visage est ce qui nous interdit de tuer » (E. Levinas, 1971, p 172). Cela voudrait dire que le visage, dès son contact avec le même, lui impose une injonction morale à travers le « tu ne tueras point », puisque dans le meurtre, par exemple, la relation entre le même et l'autre s'estompe ou ne saurait prospérer. La responsabilité éthique chez E. Levinas affranchit le "je" des serres de la malveillance. La conflictualité ontologique, dans ce cas,

ébranle aussi bien la vertu que la beauté d'une vie vécue avec l'autre dans l'harmonie, le dialogue et la responsabilité.

Vues sous cet angle, la laideur et l'horreur de l'égocentrisme, la haine du solipsisme et le dénigrement de l'autre anesthésient le vivre-avec ou le vivre toujours. C'est pour cette raison que chez E. Levinas (*Ibidem*, p 91), « la relation au visage est d'emblée éthique ». L'éthique, ici, est nourrie par une mise en question du moi à travers le visage de l'autre. C'est cette mise en question qui libère le sujet du joug de l'égoïsme instinctif. Sous l'angle de la spécularité, le visage me parle, il est « discours » (*Ibidem*, p 92). Il m'interroge, me commande, m'interdit de faire trépasser l'autre, de le réduire à un objet. Dans ce sens, avoir conscience, c'est toujours avoir conscience d'un objet qui n'est pas soi. C'est là le sens de l'affirmation de G.W.F Hegel (1969, p 82) selon laquelle prendre conscience de soi, c'est poser un objet extérieur à soi et le reconnaître comme étant soi-même.

2.2. Le visage et la beauté du vivre commun

La relation sociale instaurée par le visage sort l'être du discours monologue de la métaphysique aussi bien cartésienne que leibnizienne pour l'introduire dans « la sphère dialogale du "je" - "tu" avec une remise en question du "je" par le "tu" » (S. C. Mintoume, 2017, p. 129). À la suite de ce qui vient d'être dit, on évolue du monisme au dualisme et du dualisme au pluralisme dans la relation sociale jouissive. J.- P. Sartre (1943, p 271) ne s'éloigne presque pas de la déduction qui précède. Pour lui,

> Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait rien d'autre que la conscience de cet Ego ; c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet. Il n'en demeurait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence, par-delà le monde, d'un semblable champ transcendantal ; et, par la suite, la seule façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type.

Aussi précisons-nous que par le biais de la jouissance, c'est-à-dire la sensation qui permet au sujet de s'évader de son être et de s'affirmer comme subjectivité, la responsabilité pour l'autre stimule le moi à la beauté du vivre-ensemble. On déduit pourquoi le solipsisme altruiste levinassien qui consiste à faire le deuil des thèses sur l'indifférence d'une eidétique transcendantale trouve, dans le rapport à l'autre, la signifiance d'un rapport de désir. Le plaisir de coexister, la beauté

d'être avec les autres est fonction de l'usage de notre liberté. Une liberté qui éveille ma responsabilité. E. Levinas nous le rappelle en ces termes : « c'est l'accueil d'autrui, le commencement de la conscience morale qui met en question ma liberté » (E. Levinas, 1971, p 82). Un sujet libre qui coexiste avec d'autres sujets libres est l'expression d'une coexistence pacifique qui traduit une beauté ontologique dénuée de tout climat conflictogène. L'autre en faisant irruption dans la même brise, de manière désintéressée, la laideur autant du vice, de l'enfermement que du mépris et de l'autoritarisme ontologique.

3. Et si Levinas se ravisait ?

3.1. L'humanisme de l'autre homme en question

Chez E. Levinas (1990, p 217), à titre de rappel, la responsabilité est investie par la présence de l'autre, dans la mesure où : « le "je" débordé à partir de la responsabilité est pour – l'autre dénudation, exposition à l'affection, pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et se reconnaissant, il se consume et se livre, se dé-situe, perd sa place, s'exile, se relègue en soi… ». Une telle charge ontologique phagocyte la liberté du même. Autrement dit, une liberté où l'on s'abandonne pour être au service de l'autre est partielle et partiale. Au regard des apories conceptuelles auxquelles se trouvent confrontées le « penser en se mettant à la place de l'autre » levinassien, on peut faire remarquer que si le "tu" a non seulement une primauté, mais aussi une ascendance ontologique sur le "je", alors la coexistence pacifique s'effrite. Car, miné par la pulsion de mort qui le ravage et vise la possession totale, l'homme, parfois, est débordé par thanatos. L'humanisme de l'autre homme dont E. Levinas trace l'itinéraire ontologique est une négation du moi au profit de l'autre homme. É. Bambara (2013, p 241) l'admet lorsqu'il note que

> "l'humanisme de l'autre homme" se caractérise essentiellement par un pessimisme sur la condition de l'homme, une approche empiriste de l'autre et une représentation totalisante de l'altérité de l'autre : le moi qui s'absout dans l'autre, n'a plus d'existence autonome. Il est sacrifié au profit de l'autre.

C'est dire en d'autres termes que si le visage du "tu" intime au même l'ordre d'être pour-autrui à travers le « tu ne tueras point », alors cela signifie que le "je" n'a pas la possibilité de choisir. Dans ce sens, sa liberté et sa responsabilité sont aliénées. C'est pourquoi le "je" ne jouit

pas véritablement de son existence. Désormais, c'est à travers, avec et pour l'autre que le moi fait l'expérience de sa jouissance.

Pourtant, on sait avec J.-P. Sartre, (1945, p 39) une figure de proue de l'existentialisme français, que « l'homme est libre, il est condamné à être libre ». Cette liberté, il faut le noter, consiste à opérer des choix, à dire "oui" ou "non", à se soustraire des chaînes des causes. Pour J.-P. Sartre, l'homme est responsable parce que ses choix s'assument en toute liberté. Dans cet ordre d'idées, « si je considère que tel acte est bon, c'est moi qui choisis de dire que cet acte est bon plutôt que mauvais » (*Ibidem*, p 35). Or, la liberté du même, d'après E. Levinas, ne prend pas en considération celle de l'autre. L'auteur de *L'humanisme de l'autre homme* le réitère en affirmant que

> Je suis responsable de l'autre et pas autrement. Voilà ce à quoi se résume mon existence. Il ne s'agit pas d'abord de son existence, mais de celle de l'autre. Être moi, c'est comme souffrir de porter sur soi, le poids de l'existence de l'autre, sans pouvoir y échapper : « être moi signifie dès lors ne pas pouvoir se dérober de la responsabilité comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules (E. Levinas, p 53).

3.2. La phénoménologie de la rencontre au tribunal de la raison critique

Au sujet des thèses sur la phénoménologie de la rencontre que E. Levinas peint et qui sont très loin de faire recette, il y a un délaissement du "je" et une surestimation du "tu". Analyser le problème de cette façon revient à démontrer que l'échange, dans le contexte d'une responsabilité asymétrique, est unilatéral. Or, M. Onfray (1993, p 149) a récemment réactualisé cette observation en rappelant que « ce que je pratique en direction de l'autre se trouve dans une perspective eudémoniste, mis en œuvre dans ma direction. La jouissance que je donne rencontre, sur son trajet, la jouissance qu'on me donne. Lorsqu'il y a défaut de symétrie, il y a défaut d'éthique, manquement à la règle hédoniste, et basculement dans l'égocentrisme ». Cela veut dire que la jouissance désirée par l'un doit impérativement être mise en perspective avec celle d'autrui. Un plaisir personnel, sans l'autre, peut vite devenir un plaisir malgré l'autre, contre lui. L'hédonisme est souci de jubilation pour soi en même temps que pour autrui. Le contrat éthique réside, désormais, dans ce mouvement qui oscille de soi à l'autre. M. Onfray, une fois de plus, attire notre attention sur le fait que « l'hédonisme est dynamique et considère qu'il n'est pas de volupté possible sans considération de

l'autre. Non par amour du prochain, mais par intérêt bien compris, car autrui est l'ensemble de l'humanité à laquelle je retranche en ma personne, ce que tout un chacun expérimente » (*Ibidem*, p 148).

À la suite de ce propos, on relève le fait qu'en vertu du mouvement naturel et universel qui pousse les hommes à rechercher le plaisir, à aller vers lui, à le désirer en même temps qu'à finir avec le déplaisir, à s'éloigner de la douleur, de la souffrance et des peines, il s'agit, contrairement à la thèse du désintéressement du jugement esthétique qui fait date chez E. Kant,(1946, p 308), de réaliser une intersubjectivité contractuelle dans laquelle les sujets consentent, l'un et l'autre, à une algèbre des plaisirs. On le saisit mieux dans le cadre de l'amitié. L'ami juge son ami à travers l'amour mutuel, réciproque qui détermine ce jugement et lui donne une coloration propre. À travers cet amour, l'ami saisit son ami, non plus de l'extérieur, mais d'une manière intérieure. Il saisit, comme le souligne M.-D. Philippe (1969, p 339),

> ce que les autres ne peuvent saisir et le sait. Il saisit le secret du cœur de l'ami, ce qui est le plus caché, le plus profond en son cœur ; et tout ce qui appartient à son ami, il le voit à travers cet amour que lui révèle son secret. Ce jugement s'exerce donc en fonction de leur amour mutuel, il est déterminé par cet amour, c'est en lui et par lui qu'il s'exerce.

Pour être le maître de son être-là, l'homme ne doit pas s'abandonner, de manière aveugle, à l'autre. Il doit se rivaliser à lui. La rivalité qui rompt avec l'idéalisme et le rationalisme dogmatiques permet au "je" de donner un sens à sa vie en faisant exprimer sa volonté de puissance, puisque d'après F. Nietzsche (1985, p 50), « c'est une nouvelle fierté que m'a enseigné mon moi, c'est elle que j'enseigne aux hommes : je leur enseigne à ne plus mettre la tête dans le sable des choses célestes, mais de la porter haute, une tête terrestre qui donne son sens à la terre ». F. Nietzsche, en nous référant à ce qui vient d'être dit, veut concevoir une philosophie de la vie qui doit inciter les humains à se surpasser en préférant une surhumanité qui se nourrit d'un nihilisme emprunt de volonté de puissance. Le surpassement ontologique dont F. Nietzsche fait écho se laisse voir dans l'égoïsme. En prenant des distances vis-à-vis de E. Levinas, F. Nietzsche (*Ibidem*, p 51) démontre que l'instinct de tout homme est fondé sur un amour de soi qui se situe aux antipodes de l'altruisme. C'est la raison pour laquelle « une morale altruiste est une morale où s'étiole l'amour de soi. C'est, de toute façon, un mauvais signe [...] le meilleur fait défaut

quand l'égoïsme commence à faire défaut ». Le philosophe allemand, à ce niveau, exhume et épouse la pensée héraclitéenne du mobilisme universel qui banalise la fixité de l'être. Ce qui fait l'être, c'est sa volonté de puissance. La vie est volonté de puissance. Cela signifie que tout ce qui est et vit se trouve dans un rapport de force avec celui qui est étranger, et avec soi. On retient, avec F. Nietzsche (1991, p 70), que « tout est force, c'est-à-dire que tout cherche à s'affirmer, à se dépasser et à l'emporter sur quelque chose, ne serait-ce que sur soi ».

Conclusion

Le problème névralgique que nous avons voulu résoudre tout au long de cette dynamique réflexive a été celui du fondement du coexister humain chez E. Levinas. Pour l'analyser, nous sommes partis du fait que chez E. Levinas le dualisme désir et coexistence fond en monisme dans la mesure où, pour lui, être responsable, c'est desirer en permanence l'autre, c'est être sensible, c'est-à-dire être capable de s'occuper de lui sans rien en attendre en retour. C'est à travers la rencontre du visage, mieux mon frottement empirique avec l'autre que ma responsabilité éthique se détermine. Dans sa vulnérabilité, le visage de l'autre m'interpelle et éveille ma sensibilité ainsi que mon désir. Cependant, on ne s'étonne pas de constater que la responsabilité asymétrique dont E. Levinas fait l'éloge est sujette à caution dans la mesure où le contrat esthético-éthique exige, à un certain moment, que « la jouissance que je donne rencontre, sur son trajet, la jouissance qu'on me donne ». Le résultat auquel nous parvenons au terme de cette réflexion est le suivant : l'intersubjectivité la plus immédiate, défaite des pesanteurs sociales, peut être civique si elle échappe à l'instrumentalisation du "je". La morale esthétique, dans cet ordre d'idées, doit promouvoir le souci du plaisir de l'autre conjointement au nôtre. L'amour propre est un principe de survie au service de la pulsion de vie.

Références bibliographiques

BAMBARA Évariste, 2013, *La pensée d'Emmanuel Levinas : entre humanisme et humanitarisme*, thèse de doctorat, Ouagadougou.

BOURRIAUD Nicolas, 1998, *Esthétique relationnelle*, Paris, Presses du Réel.

BUBER Martin, 1959, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier-Montaigne.

HEGEL G.W.F., 1969, *Science de la logique*, Tome I, trad. Vladimir Jankélévitch, Paris, Aubier.

HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, trad. F. Vézin, Paris, Gallimard.

HUSSERL Edmund, 1953, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, J. Vrin.

KANT Emmanuel, 1946, *Critique du jugement*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.

KANT Emmanuel, 1965, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit de l'allemand par Victor Delbos, Paris, Delagrave.

LAROCHELLE Yves, 2008, *Une philosophie de la motivation. Éthique, mythe, science*, Laval, Thèse de doctorat.

LEVINAS Emmanuel, 1971, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Kluver Academic.

LEVINAS Emmanuel, 1972, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana.

LEVINAS Emmanuel, 1979, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin.

LEVINAS Emmanuel, 1982, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard.

LEVINAS Emmanuel, 1990, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Kluver Academic.

LEVINAS Emmanuel, 1983, *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F.

MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

MINTOUMÉ Simon Clotaire, 2017, *Emmanuel Levinas : Le langage comme dépassement de l'ontologie*, thèse de doctorat, Rome.

NIETZSCHE Friedrich, 1985, *Crépuscule des Idoles*, trad. Henri Albert, Paris, Garnier-Flammarion.

NIETZSCHE Friedrich, 1991, *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard.

ONFRAY Michel, 1993, *La sculpture de soi. La morale esthétique*, Paris, Grasset.

PHILIPPE Marie-Dominique, 1969, *L'activité artistique. Philosophie du faire*, Paris, Beauchesne.

PLATON, *Sophiste*, 1969, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul, 1945, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.