IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

C748
Conferências IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Nilo Ribeiro Junior, Marcelo Fabri e Caio Augusto Souza Lara – Belo Horizonte, 2019.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-00-00040-5
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: "O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações".

1. Ética. 2. Sociedade. 3. Significação. 4. Política. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34

IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

CONFERÊNCIAS IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

Apresentação

Vivemos em tempos de mutações. As transformações por que passamos no campo do conhecimento, das relações humanas, da cultura, do direito e da própria ética mostram uma transitividade que não conta mais com a busca de estabilidade e identidade que nortearam o modo de pensar do Ocidente. O tempo, que até então tinha uma direção e apontava para uma finalidade, que permitia ao ser humano confiar no progresso e na melhoria da humanidade, compreende-se hoje como experiência de pura finitude. "Entramos bruscamente num tempo que não vai a lugar nenhum. Talvez seja um bem, talvez não, pois que nada mais tem sentido" 1 .

Eis por que nossa época se compreende como um oceano de possibilidades em que vários tipos de tentação emergem. Por exemplo: é nítida a aspiração que hoje temos de transformar a realidade humana, corporal e vulnerável, recorrendo a um aparato biotecnológico cada vez mais sofisticado, capaz de mudar radicalmente nossa pobre e frágil condição. O problema, a nosso ver, não está nos recursos, nas possibilidades, nos meios disponíveis ou passíveis de construção, mas na aceitação acrítica das mutações e do que elas pretendem oferecer aos não excluídos do mundo do consumo. Por medo ou insegurança, podemos ser tentados a conferir estabilidade àquilo que, por essência, está destituído de toda fixidez.

Pode-se, assim, afirmar que os tempos de mutações se caracterizam por um paradoxo. Trata-se de uma época que anuncia e enuncia, a uma só vez, pelo menos duas possibilidades contrastantes: a) o desejo de hibridação com a alteridade (transumanismo), isto é, a relação com o outro (com a própria natureza) sob a forma de autocriação infindável e imprevisível, dando continuidade ao primado do mesmo em detrimento da alteridade; b) a tomada de consciência de que sempre podemos falar, agir, testemunhar, responder pelo dano que causamos ao mundo, ao outro ser humano e à própria natureza. O eu respondente é imune a toda hibridização! Enquanto tal, é capaz de assumir a responsabilidade pelo sofrimento de tantas vítimas de nossa história. Ser eu é poder despertar para o fato de que estamos sempre às voltas com uma espécie de juventude e desregramento, com um Dizer capaz de se des-dizer. "Juventude que é ruptura do contexto, palavra que decide, palavra nietzschiana, palavra profética, sem estatuto no ser, mas sem arbitrariedade, pois brotada da sinceridade,

quer dizer, da própria responsabilidade pelo outro” 2 . Ora, com tal desregramento não se anuncia uma inconsequente defesa do caos, o enaltecimento do não-sentido, mas sim uma luta interminável contra a possível desconstrução do humano.

Juventude de uma palavra balbuciada, enfronhada num autoerotismo, mas, em todo caso, abertura de um espaço de encontros e busca de alteridade.

Busca que IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas procurou incentivar, coordenar e possibilitar. O tema fala por si só: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”. As conferências desse volume que ora apresentamos retratam, com maestria e vigor filosófico ímpar, os desafios que o título do evento anuncia. São trabalhos que abordam temas desafiadores de uma época sem bússola: o tempo messiânico que nos individua como subjetividades respondentes, a ideia filosófica de cultura, o tema da idolatria da razão, as relações da ética com o direito, a política, a sociedade em geral. Esperamos que a leitura dessas belas e notáveis conferências possa despertar o leitor para a fecundidade de um diálogo com um modo de pensar que se tornou, hoje em dia, um novo paradigma filosófico.

1 SAINT CHERON, M.- Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994), Paris: Le Livre de Poche, 2010, p. 32.

2 LEVINAS, E.- Humanismo do outro homem, Petrópolis: Vozes, p. 128.

Marcelo Fabri

LEVINAS E A CRÍTICA À CULTURA

LEVINAS ET LA CRITIQUE DE LA CULTURE

Rodolphe Calin

Resumo

Neste texto, procura-se evidenciar a crítica à cultura feita por E. Levinas que, embora pareça, não é um tema marginal em sua filosofia. Isso porque o autor a identifica com o universo do Ser e com um problema de fundo ontológico. Da mesma forma, a crítica levinasiana à cultura é também uma importante parte da teoria da significação elaborada pelo filósofo franco-lituano.

Palavras-chave: Cultura, Ontologia, Ética, Crítica

Abstract/Resumen/Résumé

Dans ce texte, nous cherchons à mettre en évidence la critique de la culture par E. Levinas, qui, bien qu'il semble, n'est pas un thème marginal dans sa philosophie. En effet, l'auteur l'identifie à l'univers de l'être et à un problème de fond ontologique. De même, la critique lévinasienne de la culture est également un élément important de la théorie du sens développée par le philosophe franco-lituanien.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Culture, Ontologie, Etique, Critique

Marginale en apparence, la culture occupe en réalité une place significative dans la philosophie de Levinas. Le concept de culture y analysé dans deux textes essentiels : dans « La signification et le sens », article paru en 1964 et repris dans *Humanisme de l'autre homme*, et dans « Détermination philosophique de l'idée de culture » paru en 1986 et repris dans *Entre nous*. Malgré des différences notables, sur lesquelles nous reviendrons, les deux textes ont en commun de proposer, comme l'indique le titre du second, une détermination philosophique de l'idée de culture, qui conduit à voir dans la culture une modalité aussi irréductible de l'esprit, de la « signifiance du sensé » (LEVINAS, 1991, p. 207), que le savoir, et, dans le même temps, d'affirmer que cette modalité n'est, pas plus que celle du savoir, l'ultime, cette dernière résidant dans l'éthique. Pour un lecteur de *Totalité et Infini*, ce qui est ici notable, c'est tout d'abord que la puissance critique de l'éthique s'exerce maintenant à propos de la culture, et non plus seulement à propos de la connaissance objective, comme dans l'ouvrage de 1961. La « différence entre objectivité et transcendance » (LEVINAS, 1961, p. 20) qui commande les analyses de *Totalité et Infini* fait donc place à la différence entre culture et transcendance. Or, cela fait une différence, dans la mesure où ces deux différences ne se recouvrent pas. Certes le savoir fait partie de la culture – Levinas en fera l'un des sens de celle-ci dans « Détermination philosophique de l'idée de culture » –, mais il n'en livre pas la signification primordiale, qui réside dans l'habitation au monde, dans la pensée incarnée. Or la culture entendue comme pensée incarnée est, elle aussi, insiste Levinas, le lieu d'une critique de la connaissance objective. En abordant le thème de la culture, Levinas passe donc d'une critique de la connaissance objective à une critique de la critique *culturelle* de la connaissance objective.

Par ailleurs, en changeant d'objet, en passant de la connaissance objective à la culture, Levinas change également de type de réflexivité critique. En effet, dans *Totalité et Infini*, l'éthique apparaissait comme une forme – la plus radicale – de la critique de soi du savoir : « …le propre du savoir n'est pas dans sa possibilité d'aller vers un objet […]. Son privilège consiste à pouvoir se mettre en question, à pénétrer en deçà de sa condition » (ibidem) – mise en question qui peut prendre une forme soit théorétique, c'est-à-dire rester encore sur le plan de la connaissance objective, lorsque la liberté du sujet connaissant se contente de faire l'épreuve de sa limitation, soit morale, lorsque cette liberté éprouve son indignité, a honte d'elle-même et se cherche une justification. Or, même si l'on ne voit dans la culture qu'une critique encore

théorétique du savoir, comme le fera au bout du compte Levinas, il convient de requalifier la réflexivité critique du savoir en réflexivité critique de la culture, dans la mesure où, en critiquant le savoir, qui est une forme de la culture, au profit de la pensée incarnée, qui en est la forme primordiale, la culture ne fait que se critiquer elle-même. En soumettant la culture à la juridiction de l'éthique, Levinas se place alors sur un terrain qui est bien familier depuis les Lumières, celui de la critique de la culture, ou, selon le terme allemand que sa traduction affaiblit ou risquerait de rendre équivoque, de la *Kulturkritik*, terme qui désigne, au moins depuis les Lumières, une critique de la culture au nom de la culture elle-même, comme Schiller, mais aussi Rousseau, en fournissent l'illustration exemplaire[1].

La question est alors de savoir s'il ne faut pas situer aussi sur le terrain de la *Kulturkritik* cette critique éthique de la culture – d'autant que, nous y reviendrons, c'est bien au nom de la culture que l'éthique critique celle-ci –, si l'éthique n'est pas à comprendre comme une forme de la critique de soi de la culture, perdant par là même son exceptionnalité vis-à-vis de celle-ci. Levinas peut-il encore, et en quel sens, affirmer que l'éthique se situe « avant » ou au-dessus de la culture, qu'elle « n'appartient pas à la culture » (LEVINAS, 1994, p. 58)?

Détermination philosophique de l'idée de culture

Que faut-il entendre ici tout d'abord par « détermination philosophique de l'idée de culture » ? Cette détermination est dite philosophique par opposition à d'autres approches de la culture, par exemple anthropologique ou ethnographique. Mais que signifie « philosophique » ? Cela signifie qu'il s'agit d'interroger la culture relativement à l'être même, comme une « catégorie de l'être » (LEVINAS, 1983, p. 17), ou encore comme l'une des significations de l'esprit dans la « signifiance du sensé » (LEVINAS, 1991, p. 207). Rappelons ce qu'écrivait par exemple Levinas à propos de l'analyse de la solitude dans *Le Temps et l'Autre* :

> « Les analyses que nous allons entreprendre ne seront pas anthropologiques, mais ontologiques. Non pas au sens que les réalistes – décrivant purement et simplement l'être donné – prêtent à l'ontologie. Il s'agit d'affirmer que l'*être* n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique, que la solitude et la collectivité ne sont pas des notions de psychologie seulement, comme le besoin que l'on peut avoir

[1] . *Cf.* sur ce point, Herbert Schnädelbach, « Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie », in *Kulturphilosophie*, R. Konersmann éd., Leipzig, Reclam, 2004, p. 317.

> d'autrui ou comme, impliqué dans ce besoin, une prescience ou un pressentiment ou une anticipation de l'autre. Nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montrer sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt – car le mot dialectique a un sens plus déterminé, – la place de la solitude dans l'économie générale de l'être (LEVINAS, 1983, p. 16-17).

La même chose s'applique à la culture. Ainsi, la culture entendue comme savoir et la culture entendue comme « pensée incarnée » dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », sont-elles deux façons de « prêter un *sens* à l'*être* » : « Savoir ou non-savoir, mouvement artistique, autre façon que celle du savoir de prêter un *sens* à l'*être*, dimension artistique de la culture, dont nous parlerons tout à l'heure » (LEVINAS, 1991, p. 201). Il est vrai que cette « ontologisation » du concept de culture n'est pas sans soulever le problème plus général du statut du discours ontologique dans une pensée en quête du sens de l'au-delà de l'être entendu comme autrement qu'être. Dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », la troisième forme de la culture, la culture *éthique*, semble bien correspondre à une manière nouvelle de prêter un sens à l'*être*, Levinas parlant ici, à nouveau, comme il se le reprochait dans *Totalité et Infini*, le langage de l'être pour décrire l'éthique qui nous conduit pourtant selon lui au-delà de ce dernier. Dans « La signification et le sens », c'est, de façon plus conséquente, la notion de signification plutôt que celle de « catégorie ontologique » qui est mise en avant. La culture y est bien décrite comme une façon de prêter un sens à l'être, mais l'être à son tour n'est qu'une façon de prêter un sens au sens, une modalité parmi d'autres du sensé. L'ordre personnel, le visage qui se situe au-delà des cultures est rattaché à la signifiance de la trace qui se situe au-delà de l'être (LEVINAS, 1994, p. 64-65). Quoi qu'il en soit, la détermination philosophique de l'idée de culture, c'est-à-dire son inscription dans la dialectique de l'être ou dans celle du sens, a bien pour objet de montrer que le concept ethnographique de culture, qui imprègne la philosophie contemporaine selon Levinas, concept relativiste qui renvoie à une approche pluraliste de l'être, n'a rien d'ultime : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque » (LEVINAS, 1994, p. 33-34). A cette ontologie qui repose sur le caractère multivoque de l'être Levinas opposera, nous y reviendrons, une autre modalité de la signifiance du sensé, qu'il appelle le « sens unique ».

Quelles sont précisément ces différentes significations du sensé, et selon quel critère leur différenciation s'opère-t-elle ? Dans « Détermination philosophique de l'idée de culture », c'est la relation du Même et de l'Autre qui permet de différencier les différentes modalités du sensé, auxquelles Levinas, en outre, fait correspondre respectivement différents sens de la culture, la culture comme savoir, la culture comme pensée incarnée et, enfin, ce qu'il n'hésite pas à appeler, nous y reviendrons, la culture éthique :

> Dans la dimension de la culture ouverte par le savoir où l'humain assimile l'inhumain et le maîtrise, s'affirme et se confirme le *sensé* comme retour du Même et de l'Autre à l'unité de l'Un ; de manière analogue l'unité de l'Un s'affirme et se confirme – et c'est encore le sensé – entre l'âme et le corps dans l'expression artistique se dessinant déjà dans l'ambivalence du charnel et du mental et dans la communication du goût à travers les différences mêmes. […] On doit cependant se demander si l'intelligibilité entendue comme solution de l'antagonisme du Même et de l'Autre ne peut pas signifier autrement que par la réduction ou la conversion de l'Autre au Même à partir de l'autre qui se prête au même (LEVINAS, 1991, p. 204-205).

Dans « La signification et le sens », si les catégories du Même et de l'Autre sont bien mobilisées, c'est une autre distinction que celle d'une relation réductible à l'Un ou encore à toute synthèse du Même et de l'Autre, savoir la distinction entre le pluralisme et l'unicité du sens, qui permet d'opérer des différenciations à l'intérieur du *sensé*. Levinas distingue alors trois modalités de la signification : i) l'intuitivisme qui réduit la signification à des contenus donnés à la conscience et dégonfle les métaphores au profit du sens littéral et univoque ; ii) l'approche langagière qui fait valoir le caractère contextuel et métaphorique de la signification ; iii) enfin la relation éthique qui oppose un sens *unique* et non contextuel à la multiplicité des significations culturelles. Or, si « Détermination philosophique de l'idée de culture », à partir de la relation du Même et de l'Autre, articulait trois modalités du sensé et leur faisait correspondre trois formes de culture, « La signification et le sens », à partir des critères du pluralisme et de l'unicité, distingue bien lui aussi trois modalités de la signification, mais ne fait correspondre la culture qu'à la seconde d'entre elles, la culture étant désormais comprise exclusivement à partir de sa signification primordiale, c'est-à-dire la pensée incarnée. C'est alors le pluralisme du sens qui définit la culture. Quant à son unicité, elle est marquée deux fois, une première fois *avant* la culture, dans l'intellectualisme de l'intuition, une seconde fois *après* elle, dans la droiture de la relation éthique. On pourrait certes aisément superposer ces trois modalités de la signification aux trois figures de la culture retenues dans l'article de 1986, mais ce serait peu éclairant, voire

égarant, pour deux raisons au moins : la première, parce que cela interdirait d'apercevoir la complicité entre la signifiance éthique et l'intuitivisme, le fait que la droiture du face à face rejoue la droiture de l'intuition mais par-delà l'intuition elle-même – autrement dit, la volonté, non pas de rompre avec l'intellectualisme, mais d'assurer, par l'éthique, son « développement très rigoureux » (LEVINAS, 1961, p. 81) : « La thèse que nous soutenons et qui ramène la signification à ~~l'idée de l'infini~~ {la dimension de hauteur} s'ouvrant dans le visage humain concilie la droiture de l'intuition qui vise par-delà l'historique dont l'intellectualisme avait la nostalgie, avec un « surplus » par rapport à l'image intuitionnée ~~et qui est l'au-dessus moral de l'Infini~~. Cela ne peut pas se dire en terme sujet-objet. Ce qui est signifié est le supérieur » (LEVINAS, 2011, p. 379). La seconde, parce que c'est précisément la culture comme *pensée incarnée* qui constitue le sens primordial de la culture selon Levinas et qui, surtout, fait apparaître la culture comme une modalité originale et irréductible du sensé, à côté du savoir et de l'éthique.

La culture comme critique du savoir: retournement gnoséologique et rassemblement de l'être

C'est en prenant appui sur la phénoménologie contemporaine, en particulier sur Merleau-Ponty, que Levinas élabore le concept de culture comme pensée incarnée. « Aucun mouvement philosophique n'a mieux fait ressortir que la phénoménologie contemporaine, la fonction transcendantale de toute l'épaisseur concrète de notre existence corporelle, technique, sociale et politique, mais, par là même, l'interférence dans "l'historicité fondamentale" – dans cette nouvelle forme du *mixte* – de la relation transcendantale et des rapports physiques, techniques et culturels qui constituent le monde » (LEVINAS, 1994, p. 32). On trouve là une thèse sur laquelle Levinas, dans ses différents écrits consacrés à la phénoménologie, avait déjà mis l'accent. Dans « La ruine de la représentation », il soulignait déjà la fonction transcendantale du corps propre : la notion de corps propre opère une mise en question de la relation sujet-objet, parce qu'elle situe le sujet du côté de l'objet, dans l'objet lui-même, en quelque sorte, dans la mesure où elle s'explicite comme cette « éternelle tautologie » où « l'espace suppose l'espace, l'espace représenté suppose une certaine implantation dans l'espace », en un « retournement où l'être fonde l'acte qui le projette » (LEVINAS, 1979, p. 133). L'intérêt des présents développements sur la culture comme pensée incarnée est de faire de ce « retournement gnoséologique », caractéristique de la phénoménologie post-husserlienne, l'œuvre même de la culture comme telle.

La culture ne devient pensable qu'à partir de l'enveloppement du sujet par le monde qu'il prend pourtant pour objet. Levinas retrouve ainsi d'abord la signification étymologique primordiale de la culture, que la notion merleau-pontienne de corps propre l'invite à réactiver, et ensuite la notion merleau-pontienne d'expression, inséparable de la précédente :

> Mais Merleau-Ponty nous aura habitués à l'idée que le "corps propre" ou la chair vivante est un mode d'être originel, irréductible à la simple synthèse de la nature pure – *res extensa* – et du "je pense" – *res cogitans*. "Il y a incontestablement, écrit-il dans *Le philosophe et son ombre*, quelque chose entre la Nature transcendante, l'en-soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes" (*Signes* 209). Quelque chose dont l'ontologie s'inscrit dans la sensibilité et où la relation de la pensée à l'étendue serait, dans son irréductible, *habitation* d'un monde, un *incolere*, événement inchoatif de la culture. Dans la sensibilité, la relation entre le *moi* et l'*autre* du monde, n'aurait pas été assimilation du monde par l'acte constituant, mais *expression* d'un intérieur dans un extérieur, vie comme culture : la vérité du savoir équivaudrait à un mode particulier de la culture. La culture ne viendrait pas surcharger d'attributs axiologiques, déjà seconds et fondés, la représentation préalable et fondatrice de la chose. Le culturel reviendrait à la pensée incarnée qui s'exprime, à la vie même de la chair manifestant son âme – signifiance originelle d'un sensé ou de l'intelligible (LEVINAS, 1997, p. 150).

Cultura renvoie à *colere* qui signifie cultiver, prendre soin, et habiter, qu'indique plus explicitement encore le verbe *incolere*. *Colere* procède de la racine indo-européenne *kwel-* qui signifie tourner. L'idée de mouvement circulaire est présente dans le fait de cultiver la terre, mais on peut également l'associer à l'idée d'habitation (*incolere*), comme le fait ici Levinas, qui décrit la culture comme un retournement gnoséologique. Parce qu'elle marque l'insertion du sujet pensant dans le monde, la culture entendue comme habitation opère bien un « *retournement* du schéma gnoséologique : voici que l'œuvre de la connaissance commence du côté de l'objet ou de derrière l'objet, dans les coulisses de l'être. L'être doit d'abord s'éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l'accueillir » (LEVINAS, 1994, p. 26). La culture entendue comme *incolere*, c'est-à-dire à la fois habitation et retournement, est donc bien le lieu d'une critique de la connaissance objective, comme nous le précisions en commençant, plus précisément, une critique de la représentation dans laquelle l'être apparaît comme le corrélat de la pensée. Cette critique du savoir ressort particulièrement si l'on confronte cette entente de la culture à celle de l'un des grands représentants de la *Kulturphilosophie*, c'est-à-dire Cassirer. Cassirer pense le monde de la culture comme un monde *construit* par l'homme avant d'être un monde qui le précède, un monde subi par lui, l'homme désignant ici non pas un sujet incarné mais un sujet transcendantal de type kantien, puisque la

philosophie des formes symboliques se définit comme un élargissement de la critique de la raison en critique de la culture, qui vise « à comprendre et à montrer comment tout contenu culturel, pour autant qu'il n'est pas isolé mais repose sur un principe formel général suppose un acte originaire de l'esprit » (CASSIRER, 2001, p. 9). La culture devient alors la manifestation des multiples modes de l'objectivation, c'est-à-dire des multiples manières (scientifique, artistique, mythique, langagière, etc.) qu'a l'esprit d'ordonner la totalité des phénomènes, d'en opérer la mise en forme – alors que pour Levinas elle constitue bien plutôt le lieu de la critique de la connaissance objective.

Mais la culture ne réside pas seulement dans ce retournement par lequel l'être apparaît comme fondant l'acte de connaissance qui le projette ; elle produit aussi le « rassemblement » de cet être à partir duquel seulement les objets reçoivent leur sens. Ce n'est plus la culture comme habitation d'un monde mais la culture comme expression qui permet de le penser : si l'être doit s'éclairer pour que le sujet puisse l'accueillir, « cette illumination est un processus de rassemblement de l'être » (LEVINAS, 1994, p. 25), et ce rassemblement est l'œuvre du sujet lui-même, à travers l'expression qui est indistinctement l'œuvre de la perception et du langage. Cette notion de rassemblement de l'être, qui constitue le second trait essentiel du concept de culture, renvoie tout d'abord à une critique de la conception intuitiviste de la signification, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle la perception serait la simple réception d'un donné qui aurait déjà, par lui-même, une identité : « aucune donnée ne serait d'emblée munie d'identité et ne saurait entrer dans la pensée par l'effet d'un simple choc contre la paroi d'une réceptivité. Se donner à la conscience, scintiller pour elle, demanderait que la donnée, au préalable, se place à un horizon éclairé ; semblablement au mot qui reçoit le don d'être entendu à partir d'un contexte auquel il se réfère. La signification serait l'illumination même de cet horizon » (LEVINAS, 1994, p. 20). Le retournement gnoséologique par lequel l'être fonde l'acte qui le projette est donc à entendre au sens de la reconduction du donné isolé à la totalité qui l'éclaire, reconduction qui a pour nom la métaphore, entendue comme renvoi à l'absence – non pas à des données absentes, mais à un « *au-delà* […] transcendant par rapport à l'ordre même du contenu et du donné » (LEVINAS, 1994, p. 17), c'est-à-dire à l'être comme totalité. Par là, Levinas met en lumière le caractère analogique ou métaphorique de la perception que marquait déjà la notion cassirérienne de prégnance symbolique, qui décrit la façon « dont un vécu de perception, en tant que vécu

sensible, renferme en même temps un certain “sens” non intuitif qu’il amène à une représentation immédiate et concrète » (CASSIRER, 1972, p. 231), et dont, par conséquent, à titre de moment singulier, il renvoie, au-delà de lui-même, au tout de l’expérience : « Il n’y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur “datum”, dont le donné ne serait que celui d’un reflet ; toute perception renferme un certain “caractère de direction” et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. En qualité de simple *différentielle* de la perception elle n’en contient pas moins l’*intégrale* de l’expérience » (CASSIRER, 1972, p. 232). Cette conception est essentielle à une philosophie de la culture dans la mesure où, comme le montrera Cassirer, la fonction représentationnelle du contenu de conscience constitue une symbolique naturelle sur laquelle repose la symbolique artificielle des formes culturelles[2]. Reste que ce n’est pas à Cassirer que se réfère Levinas, mais à Merleau-Ponty (qui d’ailleurs lui-même reprend volontiers la notion cassirérienne de prégnance symbolique[3]) : c’est à partir de la notion merleau-pontienne d’expression qu’il fait tenir ensemble « symbolique naturelle » et « symbolique artificielle », perception et langage. L’expression est l’ « opération première qui constitue les signes en signes, fait habiter en eux l’exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, implante un sens dans ce qui n’en avait pas, et qui donc, loin de s’épuiser dans l’instant où elle a lieu, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 84). Or, précise Merleau-Ponty, cette opération s’accomplit déjà dans la perception : de même que le sens est inséparable de l’arrangement des signes, de même le geste signifiant n’est pas séparable des mouvements du corps. C’est pourquoi « toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale* » (ibidem), et pourquoi l’art ne fait qu’amplifier la perception. Or, souligne maintenant Levinas, c’est l’expression, qui est le prolongement et la vérité de notre habitation au monde, qui opère le rassemblement de l’être, c’est-à-dire l’intégration du donné au tout de l’expérience :

---

[2] . « On a déjà vu que tout élément singulier de la conscience n’“existe” que dans la mesure où il implique virtuellement le tout et où il est compris dans la progression vers le tout. Mais l’usage du signe libère cette virtualité et l’actualise véritablement. De fait, un choc ébranle alors mille associations, et la position du signe les fait toutes osciller plus ou moins distinctement et avec plus ou moins de force. Lors de cette position la conscience se libère progressivement du substrat direct de la sensation et de l’intuition sensible : mais c’est par là qu’elle fait avec le plus de netteté la preuve de la force d’association et d’unification qu’elle recèle » (Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 52 ; ECW 11, p. 43).

[3] . Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 337.

> Le rassemblement de l'être, qui éclaire les objets et les rend signifiants, n'est pas un quelconque amoncellement d'objets. Il équivaut à la production de ces êtres non naturels d'un type nouveau que sont les objets culturels – tableaux, poèmes, mélodies – mais aussi à l'effet de tout geste linguistique ou manuel de l'activité la plus banale, créateur à travers l'évocation de créations culturelles. Ces "objets" culturels ramassent en des totalités la dispersion des êtres et leur amoncellement. Ils luisent et éclairent ; ils expriment ou illuminent une époque, comme nous avons d'ailleurs l'habitude de le dire. Ramasser en un ensemble, c'est-à-dire exprimer, c'est-à-dire encore rendre la signification possible – voilà la fonction de l'"objet – œuvre ou geste culturel" (LEVINAS, 1994, p. 26).

En quel sens l'expression, et les objets culturels qui en sont le produit, opèrent-ils le rassemblement de l'être ? On peut éclairer ce point à partir d'une page de la *Phénoménologie de la perception* dans laquelle Merleau-Ponty souligne que le corps n'est pas seulement un espace expressif parmi d'autres, mais « le mouvement même d'expression » et, qu'à ce titre, il est « notre moyen général d'avoir un monde » (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 171). Par ses gestes, il projette à chaque fois des mondes, il configure le tout de l'expérience selon une certaine signification qui pénètre ces gestes en retour et leur donne le caractère d'une disposition stable, puisqu'ils se sont assimilé ce noyau significatif. Suivant une gradation qui va du propre au figuré, puis du naturel à l'artificiel, Merleau-Ponty fait alors progressivement surgir le monde de la culture : « Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices de la danse. Tantôt enfin la signification visée ne peut être rejointe par les moyens naturels du corps ; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel » (ibidem). La fonction de l'expression, naturelle ou artificielle, est donc de dégager le cadre symbolique, le contexte à partir duquel les gestes deviennent signifiants. C'est pourquoi le geste expressif ne s'épuise pas dans l'instant où il a lieu, mais « inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition » (cf. *supra*). On comprend à partir de là ce qu'affirme Levinas à propos des objets culturels, savoir qu'ils « ramassent en des totalités la dispersion des êtres et leur amoncellement » (LEVINAS, 1994, p. 26). L'objet culturel n'est pas un objet appartenant au monde, mais ce qui projette un monde, un monde dont, souligne Levinas, il porte la date, en sorte qu'il illumine une époque. Mais plus résolument encore que le simple geste, il se confond avec ce monde qu'il projette. Dans la mesure où l'objet culturel, le poème ou le tableau, une fois produit, est indépendant du geste créateur, de l'instant de sa création, il est par là même intégralement pénétré par la signification, c'est-à-dire par le monde

que le sujet incarné entendait rejoindre à travers lui. En ce sens, l'objet culturel n'a rien d'un « objet » qui se tiendrait face à un sujet, mais il constitue un monde, un tout dans lequel s'insèrent le sujet et ses objets.

Kulturkritik

Tel est donc le concept de culture élaboré par Levinas au contact de la philosophie de Merleau-Ponty, que l'on peut décrire tout à la fois comme habitation et expression, retournement par lequel le monde que thématise la pensée devient la condition même de cette thématisation, et rassemblement de l'être, c'est-à-dire dire production de cadres symboliques, d'horizons de sens, à partir desquels le donné prend sens, ou encore d'objets qui, en tant qu'objets culturels, sont des totalités. A la culture ainsi comprise Levinas va adresser plusieurs critiques. On peut les ramener à trois, en prenant pour fil conducteur la notion de signification ou de signifiance du sens : i) une première critique montre que la signifiance culturelle du sensé ne rompt pas vraiment avec l'intuitivisme de la signification (dit autrement : que la critique du savoir ne rompt pas réellement avec celui-ci) ; ii) une seconde souligne que la signification culturelle vire en non-sens, au sens où la mise en cause du sujet transcendantal par la culture conduit à son enlisement dans l'être (autrement dit : le sujet est étouffé par la culture objective) ; iii) enfin, Levinas montre que la signification culturelle est plurielle et critique le relativisme qui en découle. L'examen de ces critiques va nous permettre de clarifier la relation, qui n'est pas exempte d'ambiguïté, entre l'éthique et la culture.

1. Si la culture est bien le lieu d'un retournement gnoséologique par lequel la pensée se découvre conditionnée par le monde qu'elle thématise, il n'en demeure pas moins que la rupture avec le savoir que, ce faisant, elle accomplit, n'est pas totale : si la pensée incarnée remet en cause l'immanence du savoir, puisque le monde enveloppé par le je pense, ce monde qu'égale la pensée, devient monde enveloppant, elle n'est toutefois pas à la mesure de la visée transcendante à l'œuvre dans la métaphore, c'est-à-dire de l'au-delà qu'elle produit. Cet au-delà ne désigne pas en effet seulement le contexte dans lequel s'insère le donné isolé, l'être comme totalité par-delà le donné, mais il conduit jusqu'au visage qui est un mode nouveau de la signification, une signification non contextuelle, qui signifie par-delà l'histoire et la culture (LEVINAS, 1994, p. 56). On comprend alors que Levinas puisse reprocher à la culture, qui méconnaît l'exception du visage, de convertir, comme le fait le savoir, l'Autre en Même. Il est possible de formuler

autrement la même critique, en soulignant que la signifiance culturelle du sensé reste encore prisonnière de la signifiance intuitive, au sens où les significations produites par le geste verbal du corps s'offrent encore comme des données : « Que les signes du langage comme les signes de la culture produits par l'expression du corps – soient diacritiques et signifient latéralement de signe à signe – il n'en reste pas moins vrai que la signification qu'ils établissent est un objet de pensée {que la pensée y conserve sa priorité irrémissible}. On ne comprend pas en quoi consiste la sphère nouvelle de la signification où ils font pénétrer. La signification, même obtenue indirectement, par l'entremise de signes, est à sa façon donnée – et retrouve la structure d'un objet » (LEVINAS, 2011, p. 378). Si l'on se souvient de l'analyse que proposait Levinas concernant l'essence critique du savoir dans *Totalité et Infini*, où il distinguait une modalité encore théorétique de cette critique, qui ne met en question la liberté du sujet connaissant qu'à partir de l'expérience de son échec, autrement dit souligne sa limitation sans mettre en question sa spontanéité (ce qui est le cas avec la culture, puisque la liberté se découvre prise dans le monde qu'elle thématise), et une modalité morale qui procède d'une conscience de l'indignité morale, alors il apparaît que la critique *culturelle* du savoir correspond à la première modalité de la critique du savoir. Dès lors, l'éthique, qui met en question la spontanéité même du sujet connaissant, rompt de manière radicale avec l'ordre de la culture.

Il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où, en critiquant le savoir, qui est une forme de la culture, au profit de la pensée incarnée, qui en est la forme primordiale, la culture ne fait que se critiquer elle-même, on peut légitimement se demander tout d'abord s'il ne convient pas de requalifier la réflexivité critique du savoir en réflexivité critique de la culture et donc situer sur le terrain de la *Kulturkritik* – c'est-à-dire de la critique de la culture au nom même de la culture, ici de la critique de la culture comme savoir au nom de la culture comme pensée incarnée – cette critique du savoir. Mais n'est-ce pas également sur ce terrain qu'il conviendrait dès lors de situer la critique *éthique* de la critique *culturelle* du savoir ? Car c'est bien au nom de la culture que Levinas opère cette critique *éthique* de la critique *culturelle* du savoir. C'est ce qu'indique « Détermination philosophique de l'idée de culture », dont le point de vue, sur ce point, diffère sensiblement de celui de « La signification et le sens ». Le second situe l'éthique au-delà de la culture : « …avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Ethique, présupposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être » (LEVINAS, 1994,

p. 58). Au contraire, le premier voit en l'éthique l'un des sens – le plus haut – de la culture, à côté de la culture comme savoir et de la culture comme pensée incarnée, Levinas n'hésitant pas à parler de « culture éthique » (LEVINAS, 1991, p. 207) ou de « culture de la transcendance » (LEVINAS, 1991, p. 206) : « La Culture n'est pas un dépassement, ni une neutralisation de la transcendance ; elle est, dans la responsabilité éthique et l'obligation envers autrui, rapport à la transcendance en tant que telle » (LEVINAS, 1991, p. 207-208). C'est donc bien au nom de la culture elle-même que Levinas formule sa critique éthique de la culture, et il n'est plus, dès lors, possible d'affirmer que l'éthique « n'appartient pas » à la culture. En se faisant critique de la critique, critique éthique de la critique culturelle du savoir, l'éthique manifeste avant tout le fait que la culture est inséparable de la *Kulturkritik*, et que toute *Kulturkritik* est, à son tour, critique de la *Kulturkritik*, c'est-à-dire interrogation sur les critères de la critique de la culture. En ce sens, l'article de 1986 affirme moins le caractère d'exception de l'éthique par rapport à la culture qu'il ne permet une claire reconnaissance du rôle de la *Kulturkritik*.

2. Que l'éthique soit le *criterium* de la *Kulturkritik* est ce que rend plus sensible encore la seconde critique adressée par Levinas à la culture comme pensée incarnée. Interrogeons à nouveau le rapport entre la culture comme pensée incarnée et le savoir. Le savoir, comme y insistera Levinas après *Totalité et Infini* en abordant le thème de l'*autrement qu'être* et en interrogeant l'être à partir de son apparoir, est moins l'œuvre du sujet connaissant que de l'être lui-même. Il ne réside pas d'abord dans la relation du sujet et de l'objet, dans la présence de l'objet qui vient égaler la pensée qui le pense, mais dans le rassemblement de la présence de l'être à partir de laquelle seulement les étants se montrent et s'offrent comme thèmes à la pensée. Le « processus du connaître », n'est, en ce sens, selon le mot de Hegel cité par Levinas, que « le mouvement de l'être lui-même » (LEVINAS, 1991, p. 83), c'est-à-dire le fait que la présence de l'être se fait représentation, se fait psychisme, afin de revenir sur elle-même, le fait que le « sujet pensant » n'est que le « détour qu'emprunte l'essence de l'être pour s'arranger et, ainsi, pour *vraiment* paraître, pour paraître en vérité » (LEVINAS, 1974, p. 171). Mais comment le sujet œuvre-t-il ainsi au service de l'apparoir de l'être ? Comment en rassemble-t-il la présence ? Par la synthèse temporelle et par la production des objets culturels : « Au service de l'être il réunit les phases temporelles en un présent par la rétention et la protention, agissant ainsi au sein du temps qui disperse ; agissant aussi comme sujet doué de mémoire et comme historien, auteur des livres

où les éléments perdus du passé ou encore espérés et redoutés, reçoivent la simultanéité dans un volume » (LEVINAS, 1974, p. 170). C'est en produisant, dans l'expression, des objets culturels compris comme des totalités (cf. *supra*), comme ce qui opère le rassemblement de l'être à partir duquel seulement les étants peuvent se montrer, que le sujet accomplit sa fonction qui est de dévoiler l'être. C'est pourquoi Levinas peut écrire, à propos des philosophies de Merleau-Ponty et de Heidegger à partir desquelles il explicite la notion de culture : « Mais, peut-être à la source de toutes ces philosophies, trouve-t-on la vision hégélienne d'une subjectivité qui se comprend comme un moment inéluctable du devenir par lequel l'être sort de son obscurité, vision d'un sujet suscité par la logique de l'être » (LEVINAS, 1994, p. 29).

Mais le fait que la subjectivité se trouve ainsi mise au service de l'être signifie que, « en tant qu'autre par rapport à l'être vrai, en tant que différente de l'être qui se montre, la subjectivité n'est rien. L'être – malgré ou à cause de sa finitude – a une essence englobante, absorbante, emmurante » (LEVINAS, 1974, p. 171). La vérité du sujet au service de l'être, c'est le sujet emmuré dans l'être. L'être dont la représentation opère la synthèse temporelle est une présence indéchirable qui domine et paralyse le sujet dont elle a pourtant suscité l'activité représentative : il est le « bourdonnement incessant » de l'*il y a*, « non-sens en lequel tourne l'essence » qui « heurte d'absurdité le moi transcendantal actif – commençant, présent » (LEVINAS, 1974, p. 208). Or, dans la mesure où c'est en produisant des « objets » culturels que le sujet œuvre au service de l'être, cela signifie que l'emmurement du sujet dans l'être, dans l'*il y a*, est concrètement son étouffement sous la culture objective. L'enfermement du moi dans la présence indéchirable de l'être désigne identiquement et concrètement le fait que « les cultures, "produit de nos mains", nous dominent » (LEVINAS, 1979, p. 186). Nous rencontrons bien ici une autre critique de la culture, qui prend la forme d'une critique de l'absorption du sujet dans la culture objective. Dans ses lectures talmudiques, décrivant « l'humanisme sans Thora » comme l'enfer même, mais un enfer où, selon un verset de Job, l'on ne souffre pas du bûcher mais de la fumée, Levinas envisage la culture comme une fumée étouffante : « l'humanisme sans Thora. Enfer sur terre : les villes sont enfumées, la culture communiquée est étouffante. La métaphore de la fumée utilisée ici pour parler de l'enfer est remarquable. Ce n'est pas un éternel martyre par le feu, c'est la pollution ; pollution comme une modalité de la vie sociale où l'on ne peut plus vivre. Il y a beaucoup de bois, il y a tout le pétrole que vous voulez, mais c'est pour enfumer l'humanité »

(LEVINAS, 1982, p. 49). On retrouve ici, au fond, bien que Levinas ne s'y réfère pas, la critique simmélienne de la culture moderne, qui souligne l'écart entre la culture objective et la culture subjective, au sens où, à l'époque moderne, les objectivations de l'esprit, d'une part, se développent pour elles-mêmes, sans rapport avec les forces subjectives qui deviennent alors insignifiantes, et, d'autre part, le font de manière pléthorique, au point d'excéder irrémédiablement les capacités d'absorption des individus : « D'où […] la condition faite à l'homme moderne : le sentiment d'étouffer (*erdrückt zu sein*) sous cette pléthore d'éléments de culture car il ne peut, ni les intérioriser (*innerlich assimilieren*) ni simplement les rebuter (*ablehnen*) (en puissance ils relèvent de son domaine de culture) » (SIMEL, 2001, p. 192).

Que les produits de la culture étouffent le sujet, qu'il s'y sente absorbé, enfermé, c'est ce que d'une autre manière soulignait déjà Levinas dans *La réalité et son ombre*, en insistant non pas sur la pléthore, caractéristique de la culture moderne, d'objets culturels inassimilables par le sujet, mais sur le monde figé, pétrifié qu'ils incarnent. L'art est le lieu par excellence de la culture entendue comme pensée incarnée (LEVINAS, 2011, p. 365) ; or Levinas décrivait l'art dans ce texte de 1948 comme l'événement de l'obscurcissement de l'être, le contraire de sa vérité, comme le fait, pour l'étant devenu image, de perdre sa réalité, de se ressembler et de se figer en idole – comme le sourire éternel de la Joconde, l'éternelle étreinte des serpents que subit Laocoon, ou encore les personnages de roman « enfermés, prisonniers » dans le livre, « voués à la répétition infinie des mêmes actes et des mêmes pensées » (LEVINAS, 1994a, p. 140) – ou encore comme le fait, pour l'événement d'être, pour l'énergie d'être de l'étant, de ne plus se temporaliser, de se figer dans un instant suspendu, privé de ses horizons de passé et d'avenir. Dans un passage de *Sur Maurice Blanchot*, évoquant le souci blanchotien de saisir le verbe poétique avant qu'il ne se trahisse et s'engloutisse « dans l'ordre pour se montrer produit culturel », Levinas souligne que « l'ordre culturel et historique […] aura certes ébranlé la simultanéité de l'intuition de son monde parachevé et l'aura entraîné dans l'histoire. Il ne s'en figera pas moins en récit… » (LEVINAS, 1975, p. 40). C'est la même idée qui s'exprime ici. Le monde de l'esprit objectif est un monde déréalisé et figé ; et si l'individu ne peut se l'approprier, s'il sent l'étrangeté du monde de la culture, s'il se sent oppressé par lui, c'est parce qu'il s'agit d'un monde de formes pétrifiées, « comme d'une mort doublant l'élan de vie » (LEVINAS,

1994a, p. 142) – et l'on retrouverait ici à nouveau Simmel et l'opposition de la vie et des formes culturelles en lesquelles elle se pétrifie.

Mais il est significatif que Levinas en appelle à l'art en vue de redonner vie à ce monde figé : cette critique de l'art n'en est pas une condamnation pure et simple, mais plutôt une critique de l'art par l'art lui-même. Tout ce que Levinas affirme de l'art dans « La réalité et son ombre » « est vrai de l'art séparé de la critique intégrant l'œuvre inhumaine de l'artiste dans le monde humain » (LEVINAS, 1994a, 146-147). Or, que l'art soit aussi le lieu d'une telle critique est attesté par la littérature moderne : « La littérature moderne, décriée pour son intellectualisme et qui remonte d'ailleurs à Shakespeare, au Molière du *Don Juan*, à Goethe, à Dostoïevski – manifeste certainement une conscience de plus en plus nette de cette insuffisance foncière de l'idolâtrie artistique. Par cet intellectualisme l'artiste refuse d'être artiste seulement ; non pas parce qu'il veut défendre une thèse ou une cause, mais parce qu'il a besoin d'interpréter lui-même ses mythes » (LEVINAS, 1994a, p. 148). L'œuvre en effet, en vertu de sa plasticité, de son caractère d'idole, doit être traitée comme un mythe, car le mythe est « la plasticité d'une histoire » (ibidem). Interpréter ce mythe revient alors à saisir les possibles qui l'entourent, mais qui se sont figés dans l'entretemps, à vivifier par la parole critique un apparaître qui sans elle ne peut que se figer. « Cette statue immobile, il faut la mettre en mouvement et la faire parler » (ibidem). La critique de l'image dans « La réalité et son ombre » n'équivaut donc pas à une condamnation de l'art, mais exprime bien plutôt la capacité qu'a l'art de mener lui-même une « guerre contre l'image », pour reprendre une expression d'Yves Bonnefoy, c'est-à-dire d'opérer sa propre critique. Et l'horizon de cette critique est l'éthique : « Mais nous ne pouvons pas aborder ici la "logique" de l'exégèse philosophique de l'art. Cela exigerait un élargissement de la perspective, à dessein limitée, de cette étude. Il s'agirait, en effet, de faire intervenir la perspective de la relation avec autrui sans laquelle l'être ne saurait être dit dans sa réalité, c'est-à-dire dans son temps » (ibidem).

La critique éthique de l'art, c'est-à-dire de la culture comme pensée incarnée, est donc requise par l'art lui-même. L'éthique constitue ainsi le *criterium* de la critique de soi de la culture. On peut dès lors se demander, comme nous le faisions en commençant, si cela ne met pas en péril l'idée selon laquelle l'éthique constituerait une instance extérieure et séparée de la

culture, et s'il ne faut pas plutôt interroger cette « culture éthique » dont parle « Détermination philosophique de l'idée de culture », qui est à la fois une culture et le critère de toute critique de la culture. C'est ce à quoi nous invite la troisième critique adressée par Levinas à la culture comme pensée incarnée.

3. Cette ultime critique souligne le caractère pluraliste de la signification culturelle, et dénonce le relativisme qui en découle. « L'être dans son ensemble – la signification – luit dans les œuvres des poètes et des artistes. Mais il luit de façons diverses chez les artistes divers de la même culture et s'exprime diversement dans les cultures diverses. Cette diversité d'expression ne trahit pas, pour Merleau-Ponty, l'être, mais fait scintiller l'inépuisable richesse de son événement » (LEVINAS, 1994, p. 30). La conséquence d'un tel pluralisme, dans la mesure où il pose que toutes les expressions de l'être sont vraies, la vérité étant « inséparable de son expression hsistorique » (ibidem), c'est le relativisme culturel : « L'ethnographie la plus récente, la plus audacieuse et la plus influente, maintient sur le même plan les cultures multiples. L'œuvre politique de la décolonisation se trouve ainsi rattachée à une ontologie – à une pensée de l'être, interprétée à partir de la signification culturelle, multiple et multivoque. Et cette multivocité du sens de l'être – cette essentielle désorientation – est, peut-être, l'expression moderne de l'athéisme » (LEVINAS, 1994. p. 34-35). C'est contre ce relativisme que Levinas, dans « La signification et le sens », argumente, en référant la signification culturelle plurielle, à ses yeux privée d'orientation et, en ce sens, de sens, à l'éthique, c'est-à-dire à autrui qui est une signification non contextuelle, seule en mesure de conférer à la multivocité des significations culturelles un « sens unique » et de rétablir ainsi les « critères du sensé » – puisque « l'absurdité consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente » (LEVINAS, 1994, p. 40). Mais comment comprendre cette critique du relativisme culturel ? Dans la mesure où le relativisme culturel procède lui-même d'une critique de la culture occidentale, c'est-à-dire de son « expansion colonialiste » (LEVINAS, 2011, p. 340), la critique de ce relativisme n'est rien d'autre qu'une défense de la culture occidentale : non pas, évidemment, de son colonialisme, mais, souligne Levinas, de son platonisme consistant à chercher les critères du sensé par-delà l'histoire et les cultures particulières. La critique éthique de la culture n'est donc ici rien d'autre que la reconnaissance du caractère indépassable de la culture occidentale :

> 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. Voilà le platonisme vaincu ! Mais il est vaincu au nom de la générosité même de la pensée occidentale qui, apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes, a proclamé la valeur absolue de la personne et a englobé le respect qu'elle lui porte jusqu'aux cultures où ces personnes se tiennent et où elles s'expriment. Le platonisme est vaincu grâce aux moyens mêmes qu'à fournis 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 (LEVINAS, 1994, 59-60).

On comprend que Levinas n'hésite pas à parler de « *culture* éthique » ou de « *culture* de la transcendance », dès lors qu'il s'agit par là de caractériser une certaine culture, savoir la culture occidentale. Mais cela signifie-t-il que l'éthique renonce purement et simplement à se situer par-delà l'histoire et la culture ? Nullement, mais à la condition de voir que c'est en reconnaissant le caractère indépassable de la culture occidentale qu'elle conquiert cette position d'extériorité, autrement dit que cette position n'est autre que celle de la culture occidentale vis-à-vis des autres cultures. Cette position lui échoit en tant que culture *éthique*[4], dans la mesure où, « apercevant l'homme *abstrait* dans les hommes », elle offre le critère à partir duquel devient possible la reconnaissance de chaque culture dans sa particularité en même temps que la critique d'elle-même dans sa prétention à faire valoir sa propre particularité – et, partant, en dépit ou plutôt en raison de cette reconnaissance, le critère de toute *Kulturkritik* entendue ici comme prise de conscience, par chaque culture, des limites de son particularisme. L'éthique est donc bien au-dessus de la culture, mais c'est parce que la culture occidentale dont elle est la promotion n'est, en ce sens, pas *une* culture.

Bibliographie

CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, tr. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 20./*Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, in Ernst CASSIRER, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, vol. 11, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2001.

CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. 3. La phénoménologie de la connaissance*, tr. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972.

LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, Nijhoff, 1975.

LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1979, p. 133.

[4] . Et non pas eu égard à tout ce qui, en elle, est au service de l'Un ou du Même, cf. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, op. cit.,* p. 204-205.

LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

LEVINAS, *Hors sujet,* Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1997, p. 150.

LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme,* Paris, Le livre de poche, « Biblio essais », 1994.

LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques,* Paris, Minuit, 1982, p. 49.

LEVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 1983.

LEVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994a.

LEVINAS, *Œuvres 2, Parole et silence et autres conférences inédites au collège philosophique*, R. Calin et C. Chalier éd., Paris, Grasset/IMEC, 2011.

LEVINAS, *Sur Maurice Blanchot,* Montpellier, 1975.

LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* Nijhoff, La Haye, 1961.

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

MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

SIMMEL, « La crise de la culture », dans *Face à la guerre, Écrits 1914-1916*, éd. J.-L. Evard, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2015, p. 29 ; SIMMEL, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918 Band II* (Georg SIMMEL, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Surrkamp, 2001.

SCHNÄDELBACH, « Plädoyer für eine kritische Kulturphilosophie », in *Kulturphilosophie*, R. Konersmann éd., Leipzig, Reclam, 2004.