

Introduction

On dirait volontiers en premier approche que tout oppose la philosophie de Nietzsche à celle de Levinas et on pourrait résumer rapidement cette divergence dans les termes d'une appréciation de la force d'une part et d'une éthique de la vulnérabilité d'autre part. Ainsi, alors que Nietzsche valorise la puissance et que la « volonté de puissance » constitue même son interprétation de la « réalité »², Levinas met au cœur de l'éthique la faiblesse et la vulnérabilité telles qu'elles se manifestent chez autrui ou plutôt à partir d'autrui. Dans « la juste guerre menée à la guerre », écrit-il, « il faut cette faiblesse »³. La faiblesse a bien une forme de valeur selon lui et elle peut même constituer une forme d'injonction ou quelque chose de désirable dans certaines situations, puisqu'elle est ce qui rend possible et ce qui appelle la situation éthique. L'importance de l'altérité et plus encore de la vulnérabilité demeure ainsi au fondement de l'éthique, laquelle est pensée par Levinas comme philosophie première⁴ :

« La passivité du “pour-autrui” exprime dans ce “pour-autrui” un sens où n'entre aucune référence, positive ou négative, à une préalable volonté ; et cela, de par la corporéité humaine vivante, en tant que possibilité de la douleur – en tant que sensibilité qui, de soi, la susceptibilité d'avoir mal – en tant que soi découvert, s'offrant, souffrant, dans sa peau – en tant que sans sa peau, mal dans sa peau, n'ayant pas sa peau à soi – en tant que vulnérabilité ».⁵

De prime abord donc, tout semble bien opposer Nietzsche et Levinas, notamment en ce qui concerne l'éthique, là où Nietzsche préfère une morale aristocratique de la force, tandis que celle défendue par Levinas s'ancre dans la faiblesse et la vulnérabilité. Et pourtant, on retrouve chez les deux penseurs la même critique de la connaissance qui enferme, une critique similaire de l'identité et de la culture occidentale du même ainsi que de la raison toute-puissante, de la totalisation rationnelle telle qu'elle trouve son acmé chez Hegel⁶. À partir de cette pique lancée au philosophe de la dialectique, c'est en fait toute la philosophie occidentale que critiquent Nietzsche comme Levinas, puisque cette dernière appauvrit le « réel »⁷ en ramenant systématiquement l'inconnu à l'identique.

La philosophie occidentale telle qu'elle s'est constituée témoigne donc d'une véritable obsession pour le régime du même, ce qui a aussi des conséquences vis-à-vis

¹ UCLouvain – Saint-Louis – Bruxelles ; CREPHAC.

² F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 36.

³ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 283, nous soulignons.

⁴ Cf. en particulier la conférence de Levinas publiée sous le titre : *Éthique comme philosophie première*.

⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 87.

⁶ Voir par exemple à ce sujet l'*Humanisme de l'autre homme*, p. 24 et *Éthique et infini*, p. 58 ; mais cette critique est omniprésente.

⁷ L'expression est à prendre avec des pincettes dans le cas de Nietzsche, puisque ce « réel » ne désigne jamais des faits objectifs, le monde n'étant jamais que la combinaison des multiples interprétations que les hommes font, lesquelles sont en dernière instance le produit de la volonté de puissance (à ce sujet, voir de nouveau le § 36 de *Par-delà bien et mal*).

de la manière dont on conçoit la subjectivité. Les deux auteurs se montrent ainsi également critiques du sujet occidental qui trouve son expression la plus nette chez Descartes. En effet, chez Nietzsche comme Levinas, le sujet n'est jamais premier ou déjà constitué et il est peut-être même à jamais non-constitué. C'est donc là encore l'identité qui est en question.

Sur fond d'un désaccord profond au sujet de la morale, il aurait ainsi pu y avoir un dialogue fécond entre les deux auteurs, dialogue que nous voudrions mettre en scène ici, au moins en partie. Plusieurs tentatives de rapprochement ont déjà été proposées en la matière. Nous voudrions signaler notamment le volume collectif dirigé par Jill Stauffer et Bettina Bergo : *Nietzsche and Levinas: After the Death of a Certain God*, lequel pointe un certain nombre d'affinités entre les deux philosophes et interroge en particulier le sens de l'éthique chez Nietzsche après la mort de Dieu (c'est-à-dire après la critique de la morale opérée par le philosophe) et le sens de la responsabilité chez Levinas qui s'efforce de la repenser après l'expérience de la Shoah⁸.

Dans son ouvrage intitulé *Les deux morales*, Gérard Bensussan a également tâché de penser ensemble, ou du moins selon une perspective commune Nietzsche et Levinas, puisque l'on peut distinguer à partir de leurs philosophies deux appréciations de la morale, dont l'une constitue globalement la morale de l'homme du commun, celle dont il ne faut pas être « dupe »⁹ puisqu'elle risque toujours de confiner dans la « moroline » décriée par Nietzsche¹⁰, tandis que l'autre, plus difficile à mettre en place comme à incarner, suppose un regard moins naïf et plus froid.

Mais, si nous trouvons ces tentatives intéressantes et que nous nous proposons également ici de procéder à partir d'une démarche comparatiste ainsi que l'ont fait Jill Stauffer et Bettina Bergo notamment, nous estimons que l'on mesure mieux les points de contact de leurs philosophies respectives sur fond de ce qui les démarque en premier lieu. Aussi, nous voudrions pour notre part rappeler rapidement cette opposition quant aux formes d'« éthiques » que Nietzsche et Levinas défendent respectivement¹¹, avant d'examiner un certain nombre de points de convergence entre les deux auteurs.

I – Une divergence de morale

Il nous faut commencer par rappeler rapidement les termes de cette opposition, en les rediscutant et en les précisant quelque peu. La morale qui place en son cœur la pitié, la faiblesse, ou encore la vulnérabilité serait selon Nietzsche le symptôme d'une culture chrétienne et d'une morale du sentiment (voire du ressentiment) qu'il faudrait passer à la douche froide¹². Mais, si Nietzsche est bien entendu radicalement contre une morale de la vulnérabilité, il ne défend pas pour autant une éthique de la force brute. Même si les deux concepts se recoupent largement, Nietzsche développe d'abord une philosophie de la puissance, de la volonté de puissance, ou du sentiment de puissance¹³ :

⁸ On se reportera aussi à ce sujet au travail de F. SALVAREZZA, *Temps, responsabilité et décision : Friedrich Nietzsche et Emmanuel Lévinas*.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, Préface, p. 5.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 2.

¹¹ Même si Nietzsche n'emploie pas ce terme directement pour parler de ce qu'il propose lui-même.

¹² G. Bensussan y a insisté dans son ouvrage *Les deux morales*, p. 54.

¹³ Voir l'ouvrage de D. Simonin sur ce thème et pour l'articulation des deux concepts (*Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*). On se reportera également avec profit à l'ouvrage

« Qu'est-ce que le bonheur ? – Le sentiment que la puissance *croît*, – qu'une résistance est surmontée »¹⁴. Le bonheur, c'est se sentir plus, c'est la joie prise au dépassement de soi, ce moment grisant où l'on se sent parvenir à une forme supérieure¹⁵. Ce sentiment de puissance, s'il ne signifie pas la force brute mais plutôt le sentiment qu'une limite est sur le point d'être dépassée, que l'on devient plus, n'est évidemment pas pour autant étranger à la question de la force et les deux concepts sont parfois quasiment confondus, comme il en ressort par exemple d'un texte posthume consacré à la « *Critique du concept de "cause"* » :

« le « *vouloir-devenir-plus-fort* » émanant de *tout centre de forces* est la seule réalité – non autoconservation, mais appropriation, vouloir-devenir-maître, vouloir-devenir-plus, vouloir-devenir-plus fort »¹⁶.

La volonté de puissance s'articule ainsi à la volonté de devenir plus fort, voire s'y superpose ici et il faut comprendre que ce concept de force est lui-même métaphorique, de sorte qu'il ne signifie précisément pas la force pure et simple¹⁷. Les individus forts ne sont pas les mêmes que ceux que défend Calliclès dans le *Gorgias*, à savoir ceux qui veulent se rendre tout-puissants dans la cité, de sorte qu'ils seraient à même de faire condamner l'innocent et de se sortir de toute situation où ils seraient eux-mêmes coupables¹⁸. Les forts sont simplement selon Nietzsche ceux qui se disent « oui » à eux-mêmes avant tout et qui ne défendent donc pas une morale du ressentiment.

Nietzsche estime avoir approfondi nettement ce point dans son ouvrage de 1887 et peut écrire à son propos : « Sur l'antithèse "morale noble" et "morale chrétienne", ma *Généalogie de la morale* a donné les premiers enseignements : il n'y a peut-être pas de tournant plus décisif dans l'histoire de la connaissance religieuse et morale. »¹⁹ Sur le sens du mot « généalogie » qui n'est donc pas à proprement parler un concept, ainsi que l'a donné à penser Deleuze²⁰, il faut se rappeler d'abord « qu'en forgeant l'expression "généalogie de la morale", Nietzsche opère une *métaphore* », ainsi que le dit bien E. Salanskis²¹. On parle en effet jusqu'à Nietzsche de généalogie uniquement à propos d'un lignage et non de la morale. Mais il s'agit bien ici de faire l'histoire de la morale, ou plutôt *des* morales, de retrouver leur lignage, et ce avant tout pour en mesurer la valeur pour l'individu qui les incarne²². L'enquête généalogique de Nietzsche marque ainsi une

collectif dirigé par celui-ci : *Les figures de la puissance chez Nietzsche. De l'Esprit libre à l'Inversion de toutes les valeurs*.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Antéchrist*, § 2.

¹⁵ Voir sur ce point sur ce point notre article « Le sentiment de puissance dans le dépassement de soi ».

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes XIV*, 14 [81].

¹⁷ Ainsi que le remarquent C. Denat et P. Wotling : « On ne saurait trop insister sur le fait que la force est avant tout chez Nietzsche une métaphore. » Ce terme n'est pas à comprendre ainsi que le concept scientifique et mécaniste d'une quantité de force, mais doit avant tout « être compris, dans le contexte de la philosophie de l'interprétation qui est celle de Nietzsche, comme une expression de la volonté de puissance » (*Dictionnaire Nietzsche*, « Force (*Kraft*) », p. 134).

¹⁸ PLATON, *Gorgias*, 591e sq.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Le Cas Wagner*, « Épilogue », in F. NIETZSCHE, *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles*, « Note de Nietzsche », p. 73.

²⁰ E. SALANSKIS, *Pourquoi une Généalogie de la morale ? Le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*, p. 9.

²¹ Idem, p. 16.

²² Ainsi que le précise encore E. Salanskis, « Nietzsche semble ainsi nous inviter à penser une articulation subtile entre l'enquête historique et la critique axiologique. L'histoire est distincte de la critique : on peut même dire que Nietzsche subordonne la première à la seconde » (idem, p. 34).

opposition entre une morale aristocratique (qui ne vise pas l'abnégation et la haine de soi), laquelle fut d'abord celle de la Grèce et une morale chrétienne qui valorise la faiblesse. Le drame de l'histoire est que la seconde a succédé à la première en la renversant :

« Ce sont les Juifs qui, à l'encontre de l'identité axiologique des aristocrates (bon noble = puissant = heureux = aimé de dieu), ont risqué le retournement avec une cohérence terrifiante et s'y sont cramponnés en la mordant de la haine la plus abyssale (la haine de l'impuissance), à savoir "les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les êtres sans puissance, les vils seuls sont les bons, les souffrants, les infirmes, les malades, les laids sont aussi les uniques êtres pieux, les uniques êtres bénis de Dieu, c'est pour eux seul qu'existe la béatitude, – quant à vous, les nobles et les puissants, vous êtes à tout jamais les méchants, les cruels, les concupiscent, les insatiables, les sans-dieu, vous serez aussi pour l'éternité les misérables, les maudits et les damnés !" ».²³

Le texte est célèbre et pointe parfaitement le retournement terme à terme de la morale aristocratique grecque opérée par le Judaïsme, faisant de la faiblesse la nouvelle valeur. Quand Nietzsche critique de manière acerbe la pitié dans *L'Antéchrist*, on conçoit aussi que le pire dans cette opération et dans ce qui va devenir le cœur de la culture chrétienne, c'est en effet non seulement d'avoir fait de la pitié (et donc par extension de la faiblesse) une vertu, mais d'en avoir fait la vertu fondamentale :

« On appelle le christianisme la religion de la *pitié*. – La pitié s'oppose aux affects toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle agit d'une manière dépressive. On perd de la force quand on éprouve de la pitié. La pitié fait que s'accroît et se diversifie davantage encore la perte de force qu'implique déjà pour la vie toute souffrance. La pitié rend la souffrance même contagieuse ; il y a des circonstances où elle fait aboutir à une perte générale de vie et d'énergie vitale qui est sans commune mesure raisonnable avec sa cause (– tel est le cas de la mort du Nazaréen). Voilà le premier aspect de la chose : mais il y en a un second encore plus important. À supposer que l'on mesure la pitié à la valeur des réactions qu'elle a coutume de susciter, son caractère de danger pour la vie apparaît beaucoup plus crûment encore. La pitié barre dans son ensemble la loi de l'évolution, qui est la loi de la *sélection*. Elle garde ce qui est mûr pour le dépérissement, elle lutte en faveur des déshérités et des condamnés de la vie, elle donne à la vie même un aspect plus sinistre et douteux par la masse des ratages en tous genres qu'elle *maintient*. On a eu le front d'appeler la pitié une vertu (– dans toute morale noble, elle passe pour une faiblesse –) ; on est allé plus loin, on en a fait *la* vertu, le sol et l'origine de toutes les vertus »²⁴.

Contredisant la loi de l'évolution qui devrait sélectionner les forts, le christianisme a fait de la pitié une vertu, voire sans doute *la* vertu par excellence, de sorte qu'elle commande de sauver les faibles, de faire de la faiblesse la norme. Ce retournement n'est pas sans effet sur les faibles évidemment, qui vont donc se complaire dans cette faiblesse, mais elle a aussi des effets dirimants sur les individus forts qui sont désormais honnis par Dieu, conçus comme les mauvais parce qu'ils seraient égoïstes notamment. On lira sur ce point également le § 13 de la *Généalogie de la morale* dans lequel se lit cette volonté de la part des faibles de pousser les forts à devenir faibles, idée défendue

²³ F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Traité 1, § 7.

²⁴ F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 7.

également par la modernité à partir du « *misarchisme* » qui la caractérise²⁵, l'homme fort se signalant au contraire par son « pathos de la distance »²⁶. Le premier Traité montre ainsi que c'est l'homme fort qui s'est d'abord attribué le qualificatif de « bon » et que celui-ci ne provient pas de l'effet ressenti par les actions utiles à d'autres, que l'on pourrait ainsi comprendre naïvement comme désintéressées²⁷. Cette morale du désintérêt, ou de l'intérêt du plus grand nombre, typique du christianisme et auquel l'utilitarisme anglais fait cortège²⁸, est dangereuse pour l'individu fort et doit donc être évaluée comme telle, du point de vue de la vie et du sentiment de puissance ressenti par celui-ci.

Au § 6 de la préface, Nietzsche parle ainsi d'une « *exigence nouvelle* », celle de « *remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même* »²⁹. Comme le précise P. Wotling, « la première occurrence de valeur » ne renvoie pas ici au sens habituel chez Nietzsche³⁰, mais désigne proprement « le caractère bénéfique ou nuisible d'une interprétation devenue croyance intériorisée, régulatrice, pour les vivants qui font de ces valeurs-croyances des conditions de vie »³¹. Or, la morale chrétienne n'a bien entendu pas la même valeur eu égard au degré d'intensification de la vie, de noblesse produite, que la morale aristocratique grecque notamment, bien plus à même de produire de grandes individualités. Comme on le sait, les morales qui ont su favoriser la naissance d'hommes forts auront la préférence de Nietzsche. La morale chrétienne, « contre-nature » en tant qu'elle « barre la loi de l'évolution » sera de ce point de vue la pire. En effet, comme l'écrit encore P. Wotling : « la valeur d'une interprétation, morale ou autre, tient à l'intensification de puissance qu'elle induit pour le type de vivant qui l'adopte »³². Ainsi, dans l'opposition qui va gouverner la *Généalogie de la morale* entre une morale des maîtres et une morale des esclaves, « Nietzsche désigne par “fort”, ou par “maître”, un type d'homme caractérisé par son système pulsionnel efficace, bien hiérarchisé, en quelque sorte en accord avec les tendances fondamentales de la volonté de puissance ; en d'autres termes, un type affirmateur, s'exprimant spontanément dans le sens de la recherche de l'accroissement du sentiment de puissance »³³. Chez Nietzsche, « la force est d'abord la spontanéité de l'agir »³⁴ et va donc constituer le pôle d'évaluation tout du moins chez l'individu aristocratique.

²⁵ « *der moderne Misarchismus* », expression que Nietzsche forge à l'occasion de l'écriture de la *Généalogie de la morale* (F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Traité II, 12).

²⁶ Idem, Traité I, § 2. On peut se référer également sur ce point au *Crépuscule des idoles* : « L'“égalité”, un certain accroissement réel de similitude dont la théorie des “droits égaux” n'est que l'expression, est un trait essentiel du déclin : le clivage séparant homme et homme, classe et classe, la multiplicité des types, la volonté d'être soi-même, de sortir du lot, ce que j'appelle *pathos de la distance*, est propre à toute époque forte » (F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, « Incursions d'un inactuel », § 37).

²⁷ Ainsi que le montre bien E. Salanskis, l'enquête généalogie elle-même est d'ailleurs intéressée, a contrario de ce que pensait Paul Rée. Elle ne « prétend pas être un pur miroir des événements » (E. SALANSKIS, *op. cit.*, p. 21). Il ajoute un peu loin qu'« on ne saurait de toute façon écrire une histoire axiologiquement neutre de la morale, quand bien même on le voudrait “honnêtement”, c'est-à-dire ascétiquement » (idem, p. 23).

²⁸ F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 345.

²⁹ NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, § 6.

³⁰ « celui d'une représentation ou plutôt d'une croyance intériorisée, assimilée, passée dans la vie du corps, exerçant désormais une fonction régulatrice de la vie humaine, et s'exprimant à travers des pulsions déterminées » (F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Introduction, p. 30).

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Idem, p. 34.

Chez Levinas au contraire, l'éthique se constitue depuis le pôle de l'altérité, puisque je suis appelé à la responsabilité par la vulnérabilité d'autrui. Les modèles qui vont jouer un rôle essentiel chez Levinas sont alors bien davantage ceux qui excitent la faiblesse chez Nietzsche, puisqu'il s'agit de la veuve et de l'orphelin notamment³⁵, et que leur la vue de leur vulnérabilité et plus encore le fait de se sentir responsables vis-à-vis d'eux nous amoindrit. L'éthique commence donc selon Levinas par autrui et depuis autrui. On ne part pas de soi et on n'est donc de ce point de vue très loin d'une éthique du soi, ainsi qu'on peut la penser à partir de Nietzsche³⁶. C'est bien une philosophie très différente que l'on trouve chez Levinas, ce qui ressort notamment de sa conception de la justice. La justice signifie en effet précisément pour lui le fait de ne pas faire de soi le centre de sa vie mais d'autrui, de sorte que l'on assiste ici à un retournement complet de l'éthique grecque et plus encore de celle de Nietzsche.

Mais il y a ainsi dans cette éthique telle que la pense Levinas également un retournement la morale kantienne, puisque ce n'est plus le sujet rationnel, capable d'édicter ou de formuler l'impératif catégorique ainsi que d'agir d'après elle, qui constitue le point de départ de la morale. Au contraire, pour Levinas, le point de départ est autrui et en particulier sa passivité, sa vulnérabilité, bien plutôt que sa rationalité. Cela suffit bien sûr à expliquer l'intérêt qu'ont un certain nombre de philosophes animalistes pour la philosophie éthique de Levinas, quand bien même celui-ci ne les a jamais fait entrer dans l'éthique à proprement parler, puisqu'ils n'ont pas de visage. Levinas a ainsi permis de constituer une forme d'éthique de la vulnérabilité, ainsi que va y insister par exemple C. Pelluchon qui s'inspire beaucoup de sa philosophie pour son propre travail³⁷.

Avec Levinas en effet, le point est bien connu, on découvre l'importance des concepts de visage – « le visage exprime cette faiblesse d'un être unique »³⁸, parce que le visage particulièrement exposé –, d'altérité, qui vont en réalité plus loin que la pitié rousseauiste ou que l'assimilation schopenhauerienne au vivant. La pitié reste en effet un affect dangereux, qui n'est pas nécessairement moral par elle-même, puisqu'elle est aussi la porte ouverte à tout. On peut en effet même avoir de la pitié pour son grand-père nazi qui s'est fait tuer pendant la seconde guerre mondiale. Déjà Kant déjà, il n'y avait en effet pas de pitié, puisque la prise en compte de cet affect pathologise la morale³⁹.

Mais Levinas refuserait donc en réalité que ces notions éthiques de « visage » et de « vulnérabilité » relèvent à proprement du sentiment. En effet, l'éthique levinassienne

³⁵ Voir par exemple E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 74-76, mais ces figures reviennent dans toute son œuvre.

³⁶ C'est la perspective de G. Bensussan dans *Les deux morales*, mais également la nôtre dans un ouvrage en préparation : *Quelle morale après Nietzsche et Foucault ? Une éthique contemporaine esquissée à la lumière de l'Antiquité*.

³⁷ C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas ; Éthique de la considération ; L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie ; Tu ne tueras point. Réflexions sur l'interdit du meurtre ; Les Nourritures. Philosophies du corps politique ; Manifeste animaliste. Politiser la cause animale ; Réparons le monde. Humains, animaux, nature ; Les Lumières à l'âge du vivant*.

³⁸ BENSUSSAN, *op. cit.*, p. 188.

³⁹ Une fois n'est pas coutume, Nietzsche salue Kant sur ce point. On se reportera notamment aux § 5 et 6 de la préface de la *Généalogie de la morale*. Comme le note encore P. Wotling : « la morale aristocratique se fonde sur le refus de la pitié – que privilégie par exemple sans mesure la forme de la morale qui s'impose selon Nietzsche dans l'Europe contemporaine. En lieu et place de cette pitié qui s'impose aujourd'hui comme la valeur en soi, c'est un tout autre affect, la vénération, le sentiment de respect de soi-même, la satisfaction à l'égard de soi-même que l'on découvre à titre de source fondamentale » (idem, p. 34).

n'est pas à proprement parler un sentimentalisme ou une morale de la pitié et on peut estimer que, de ce point de vue, il évite la critique nietzschéenne de la morale de la pitié. Levinas est en effet phénoménologue et c'est donc dans la façon où la vulnérabilité m'apparaît – c'est-à-dire la façon dont celle-ci vient à ma conscience et non simplement à ma sensibilité – que je suis saisi et constitué comme sujet éthique. Et pour le visage, s'il n'y en a pas de phénoménologie à proprement parler puisqu'il n'apparaît pas – « autrui n'est pas un noème, car il échappe à ma conscience »⁴⁰ –, il est en-deçà de ce qui m'apparaît, il excède ce qui m'apparaît, c'est bien dans cette expérience paradoxale de l'altérité que je suis appelé à la responsabilité⁴¹.

Si Nietzsche et Levinas ne s'accordent donc pas sur l'évaluation axiologique de la faiblesse – loin s'en faut –, il n'est pas certain que la philosophie éthique de Levinas tombe entièrement sous le coup de la critique nietzschéenne de la morale judéo-chrétienne. Mais venons-en désormais à ce qui constitue selon nous de réels points de convergences et qui aurait donc pu constituer l'intérêt d'un dialogue entre Nietzsche et Levinas.

II – Points de convergence

Il y en aurait sans doute d'autres – Levinas se réclame par exemple de l'inactualité nietzschéenne dans *l'Humanisme de l'autre homme*⁴² – mais nous avons choisi de nous concentrer sur quatre points de convergence : d'abord la critique menée par Nietzsche et Levinas de la connaissance et par là-même de la philosophie occidentale (aspects que nous traiterons ensemble), puis la non-constitution du sujet dans leurs philosophies respectives et enfin la question de l'amour, autour de laquelle nous orchestrerons un petit dialogue pour finir.

Théorie de la connaissance et critique de la philosophie occidentale

Les deux premiers points peuvent être traités ensemble, puisque l'une des critiques les plus massives de la conception de la connaissance telle qu'elle est véhiculée par la philosophie occidentale vient justement du fait que l'on n'a pas pris en compte le fait que c'est en réalité le besoin qui soutient et anime celle-ci. Ainsi, la connaissance, en tant qu'elle ramène l'inconnu au connu, n'est pas un instrument pur qui permettrait ainsi une connaissance objective de la réalité. La connaissance telle que la philosophie occidentale l'a pensée constitue même une tendance à la totalité selon Levinas, et elle va ainsi dégénérer ultimement en une forme de totalitarisme. À lire la préface de *Totalité et infini*, on en effet comprend que, par son obsession du même et sa volonté de saisir la totalité du réel, la connaissance devienne nécessairement totalisante, ce qui marquerait ultimement une tendance totalitaire dans laquelle aucune altérité n'est plus possible. Cette philosophie de la connaissance va ainsi conduire l'homme occidental à ne jamais accepter ni respecter l'altérité comme telle.

⁴⁰ C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas. Un philosophe pour notre temps*, p. 38.

⁴¹ Comme l'indique bien G. Bensussan, il ne s'agit « pas d'une responsabilité au sens juridique, au sens où je suis responsable de moi-même, de mes actes violents et où je dois en répondre devant un tribunal et selon la loi. [...] Cette autre responsabilité – "éthique" – m'oblige à répondre à. [...] Dans la responsabilité éthique, la relation, très singulière, procède tout entière de l'autre qui appelle » (*Les deux morales*, p. 185).

⁴² Voir l'Avant-propos p. 7-13

Pour d'autres raisons, Nietzsche se faisait en réalité déjà le critique du régime de la connaissance et plus encore de la naïveté qui consisterait à croire que nous apprécions l'objet de la connaissance comme telle, objectivement, alors que nous nous approprions toujours le réel via l'interprétation que nous nous en faisons. Ou, plutôt, le réel n'est jamais que le jeu conflictuel des interprétations. La connaissance répond donc d'abord à un besoin et va constituer une forme d'assimilation. Au § 355 du *Gai savoir*, Nietzsche écrivait en effet que la connaissance consiste globalement à ramener l'inconnu au connu :

« J'emprunte l'explication qui va suivre à la rue ; j'entendis une personne du peuple dire "il m'a reconnu" – ce qui m'a fait me demander : qu'entend au juste le peuple par connaissance ? que veut-il lorsqu'il veut de la "connaissance" ? Rien de plus que ceci : quelque chose d'étranger doit être ramené à quelque chose de *bien connu*. Et nous, philosophes, – avons-nous véritablement entendu par connaissance quelque chose de *plus* ? Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner, notre quotidien, une règle quelconque dans laquelle nous sommes plongés, absolument tout ce en quoi nous nous sentons chez nous : – comment ? notre besoin de connaître n'est-il justement pas ce besoin de bien connu, la volonté de découvrir dans tout ce qui est étranger, inhabituel, problématique, quelque chose qui ne nous inquiète plus ? ». ⁴³

Connaître, pour le peuple, l'homme de la rue comme pour « nous, philosophes » ⁴⁴, consiste à ramener l'inconnu à du connu, à l'idée, ainsi que c'était déjà le cas chez Platon. Mais, pour le philosophe grec, c'était l'essence même de la connaissance qui exigeait qu'elle soit une telle forme de retour ou d'assimilation au déjà connu. Chez Nietzsche, c'est au moins en partie le besoin biologique d'assimilation qui explique que la connaissance cherche à procéder ainsi.

Nietzsche s'est toutefois efforcé de penser d'autres modèles possibles pour la connaissance. Dans le *Gai savoir* par exemple, il ne s'agissait plus de penser la connaissance sur le modèle d'Ulysse qui cherche à rentrer chez lui, mais sur celui très différent de l'explorateur, de l'expérimentateur, de celui qui fait des essais (*Versuche*), du voyageur donc, à l'exemple de Christophe Colomb ⁴⁵. La connaissance peut être ainsi pensée comme expérimentation ou comme essai chez Nietzsche, afin de sortir du modèle platonicien hanté par une vérité unique qu'il faudrait redécouvrir en soi.

Mais critiquer le modèle de la connaissance comme pure assimilation de l'inconnu au connu, c'est aussi critiquer la conception hégélienne de la connaissance, laquelle se veut intégration totale de l'altérité au système, à la rationalité qui doit pouvoir tout comprendre et rendre compte de tout. Nietzsche comme Levinas critiquent d'ailleurs tous deux la prétention totalisante de ce dernier, notamment dans sa philosophie de l'histoire ⁴⁶. Levinas porte toutefois en l'occurrence le débat autre part. Il

⁴³ F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, § 355.

⁴⁴ Ici, on n'énonce pas encore la perspective politique radicalement différente qui sera signifiée dans *Par-delà bien et mal* où le physicien veut de l'explication (que la physique soit une explication du monde et non une interprétation), comme la populace qui veut pouvoir toucher le réel, tandis que le platonicien se met à l'abri, loin des sens et donc dans les idées, en vertu d'une pulsion aristocratique (*Par-delà bien et mal*, § 14).

⁴⁵ Voir à ce propos l'ouvrage de B. BENOIT, *La philosophie de Nietzsche*, qui fait du *Versuch* le fil directeur de sa lecture de Nietzsche.

⁴⁶ Notamment dans la deuxième des *Considérations inactuelles* pour ce qui est de Nietzsche et dans *Éthique et infini* comme dans *Totalité et infini* en ce qui concerne Levinas.

déplace l'enjeu et tient compte de son expérience de la Shoa. Pour Levinas, il y a bien dans cette volonté de rationalisation complète une tendance dangereuse et même totalitaire qui se fait jour. « Le totalitarisme écrase les êtres »⁴⁷, écrit Levinas, il annule les différences. La manière dont on conçoit la connaissance n'est pas anodine et va avoir des effets éthiques comme politiques. Dans cette volonté d'assimilation de la différence, on ne respecte pas autrui dans son altérité. On demande par exemple à l'étranger de bien s'assimiler s'il veut être français. Ainsi que l'écrit Levinas :

« Au contraire, si je pars de la manière dont autrui m'apparaît dans son autoprésentation paradoxale, comme épiphanie et comme visage, je comprends que toute politique ou toute relation gommant la singularité des êtres les désubjectivant, est violence, et qu'elle comporte une dérive totalitaire, la menace de la désomhanisation ».⁴⁸

La connaissance telle qu'elle est mise en œuvre dans la philosophie occidentale, – celle qui s'origine chez Platon et qui trouve son expression achevée chez Hegel –, se veut donc totalisante également parce qu'elle n'a de cesse que de vouloir embrasser l'ensemble des choses depuis un point de vue supérieur. Or, de ce fait, elle efface toute différence. En effet, comme Levinas le précise dans la première grande section de *Totalité et infini*, la connaissance est toujours pensée sur le modèle du retour d'Ulysse à Ithaque⁴⁹, de sorte qu'elle symbolise toujours un retour au même, un retour chez soi.

En réalité, la philosophie est de ce point de vue comme restée enfermée dans le modèle platonicien de la réminiscence et du retour, par l'intermédiaire de l'âme, aux formes intelligibles qui sont découvertes en elle. La seule connaissance véritable est bien chez Platon réminiscence, reconnaissance de ce que l'on savait déjà⁵⁰. On comprend donc que la connaissance échoue à nous mener vers l'altérité (ce que permettra seulement l'éthique), parce qu'elle n'est pas synonyme d'évasion. En effet, par définition, la connaissance englobe⁵¹. Connaître, c'est faire des liens depuis le *Ménon* de Platon⁵² et surtout être capable à partir de là d'englober une pluralité dans une idée unique. Ainsi dans le *Banquet*, on suspend l'altérité des belles choses, des beaux garçons, etc., en les ramenant finalement à la même identité, à la même forme de la beauté⁵³.

Dans *Éthique et infini*, Levinas critique également la définition de la connaissance pensée comme assimilation⁵⁴. Or, cette thèse était bien déjà celle Platon. Dans le *Phèdre*, Platon emploie en effet constamment le terme de *trophè*, de nourriture, pour penser la connaissance. L'âme se nourrit des idées et a donc faim de connaissance. Mais de la sorte, elle trouve sa complétude dans les idées et ne sort pas d'elle-même, surtout que c'est en elle que l'âme trouve les idées via la réminiscence.

Il s'agit donc au contraire pour Levinas de tâcher de penser un désir qui se creuse de son « objet », à la différence du désir conçu comme un manque qui se comble. Ce désir ne peut donc être pensé sur le modèle des nourritures terrestres et c'est pour cela que

⁴⁷ C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas*, p. 72.

⁴⁸ Idem, p. 73.

⁴⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 11-12. L'image en réalité plotinienne que platonicienne à proprement parler (PLOTIN, *Traité 1-6*, 1, § 8, p. 78).

⁵⁰ Voir notamment le *Ménon* à ce propos, puisque le dialogue affronte directement ce modèle, mais cette thèse est évidemment omniprésente chez Platon.

⁵¹ Nous retrouvons ce thème et cette critique de la connaissance dans *Éthique et infini* (p. 52-54).

⁵² PLATON, *Ménon*, 98a.

⁵³ PLATON, *Le Banquet*, 209e-212a.

⁵⁴ E. LEVINAS, *Éthique et infini*, p. 52-54.

Levinas va nommer ce désir « métaphysique »⁵⁵. Pointer un désir métaphysique, c'est donc aussi faire de la structure même du sujet quelque chose qui est ouvert, qui a « faim de », mais d'une faim qui ne peut être comblée. Donc on est structurellement ouvert sur l'altérité en vérité. En tout cas, la fermeture sur soi, ce que Levinas appelle « athéisme »⁵⁶ – qui correspond à la première structure solipsiste de Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* jusqu'à la dernière d'entre elle –, ne suffit pas à dire le tout du sujet et c'est pour cela qu'on est constitué comme sujet par autrui. On est d'emblée orienté vers un là-bas et ce désir est infini parce que ce là-bas ne sera jamais résorbé.

Levinas lit dans la philosophie occidentale le paradoxe d'une connaissance qui est donc solitude, solipsisme au sens de Descartes, puisqu'on est encore seul au monde dans la connaissance. Tout peut être compris par le cogito, puisque le cogito peut se donner tous les objets. Étant une chose finie, j'ai la puissance de produire toutes les idées de choses finies, sauf l'infini précisément, que je ne peux qu'appréhender sans jamais le comprendre⁵⁷.

Mais c'est à partir de ce schème notamment que l'on va trouver une porte de sortie. En effet, Levinas reprend également dans ces pages d'*Éthique et infini* l'idée platonicienne de la connaissance comme d'une lumière, métaphore évidemment platonicienne : le soleil du bien qui éclaire et permet de comprendre les autres choses⁵⁸. Mais Levinas souligne aussi ce paradoxe que le soleil est au-delà de l'essence, et donc qu'il nous montre la sortie, la possibilité que le désir métaphysique soit ultimement animé par quelque chose qui « au-delà de l'essence (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) »⁵⁹. Cette sortie sera toutefois chez Levinas éthique et non épistémique. Toutes les théories de la connaissance telles qu'elles ont été envisagées nous montrent une chose : la connaissance ne met pas en relation avec l'autre comme va le faire l'éthique que Levinas va donc penser comme « philosophie première », parce que c'est par elle que doit s'ouvrir la philosophie et c'est ce qui doit lui servir de fondation. C'est aussi parce que l'éthique est métaphysique et non ontologie et qu'elle nous ouvre ainsi à un au-delà de l'être.

Pour résumer ce premier point, nous avons vu que Nietzsche comme Levinas critiquent la philosophie occidentale en tant qu'elle est obsédée par l'idée d'identité, laquelle constituerait la source à laquelle il faudrait ramener toute chose. Cela vaut encore pour l'identité personnelle et la question du sujet.

La non-constitution du sujet

Cette non-constitution est une des thèses constantes de la philosophie nietzschéenne. Comme l'énonce encore le philosophe dans la *Généalogie de la morale* : « il n'y a pas d'« être » derrière l'agir »⁶⁰. Il n'y a en effet pas de sujet chez Nietzsche, ainsi qu'y avait insisté de manière décisive *Par-delà bien et mal*, après un certain nombre d'autres textes. Parmi bien d'autres travaux consacrés à la question et en premier lieu

⁵⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 22 puis p. 23.

⁵⁶ « On peut appeler athéisme cette séparation si complète que l'être séparé se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé – capable éventuellement d'y adhérer par la croyance. La rupture avec la participation est impliquée dans cette capacité. On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme » (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 52).

⁵⁷ Voir le début de la troisième des *Méditations métaphysiques*.

⁵⁸ PLATON, *République*, 508c-509c.

⁵⁹ Idem, 509b.

⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, Traité I, § 13.

ceux de P. Wotling qui a parfaitement montré que le préjugé atomiste était le préjugé par excellence des philosophes, nous nous permettons de renvoyer également ici à notre article qui constitue une discussion avec ce dernier⁶¹. Le « soi » (pour autant que ce vocabulaire soit encore légitime lorsque parle de Nietzsche) n'est certainement pas une substance qui existerait d'emblée et il ne sera pas non plus un jour véritablement constitué. Nous sommes toujours plongés dans le fleuve héraclitéen, quand bien même nous exerçons sur nous-mêmes une forme de maîtrise qui permet de tenir une certaine unité plastique, au moins pendant un moment.

Chez Levinas, le sujet n'est pas non plus premier. Il y a ici en réalité une critique implicite de Kant notamment, lequel estime que l'on entre dans des rapports moraux parce que nous sommes des sujets rationnels, capables d'édicter la loi morale et d'agir selon celle-ci. La morale est obligation chez Kant, l'éthique est responsabilité chez Levinas. Selon ce dernier, le sujet est ainsi au contraire constitué en retour par l'appel d'autrui à la responsabilité. Comme le dit bien G. Bensussan :

« parler ici de sujet expose à un redoutable paradoxe car le “sujet” n'a de sens que par un autre, une altérité, même (et peut-être surtout) lorsqu'autrui n'est pas empiriquement présent. Cette altérité de l'autre fait qu'un “sujet” est un sujet assujetti. Elle est le pôle premier, constitutif, elle me précède et me précédera toujours ». ⁶²

Le sujet n'est donc pas premier et il ne se constitue comme tel que dans et par la relation éthique qu'instaure autrui, lorsqu'il m'appelle à la responsabilité. L'objet de la responsabilité cette fois-ci c'est l'autrui vulnérable, c'est l'autre dont j'ai la charge, celui dont il raconte toujours l'expérience dans les mots bibliques que sont ceux de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin. Levinas y insiste, la « mise en question » du moi « part de l'autre »⁶³. Comme l'écrit bien C. Pelluchon :

« L'accès à autrui me place dans une situation éthique : celle-ci est irréductible à tout sens issu de la conscience constituante, de la *Sinngebung* qui est la donation de sens par la conscience pensée comme le point de départ de l'expérience. Autrui me met à ma place, qui n'est plus celle d'un sujet seul au monde, souverain ou maître du réel ». ⁶⁴

Il y a donc une modification extrêmement importante qui se joue ici, puisque la responsabilité ne porte plus sur la relation de l'auteur d'une action et de ses effets sur le monde mais elle concerne la relation agent-patient entre l'auteur d'une action et celui qui la subit. Bref, l'objet immédiat de la responsabilité, c'est bien la vulnérabilité. Le bouleversement et la valorisation de la responsabilité est la conséquence de la prééminence d'autrui dans l'intersubjectivité. L'injonction morale chez Levinas ne vient plus du fond de la conscience morale, du for intérieur (“je me sens responsable”) mais elle procède de l'extérieur d'autrui, ainsi que nous l'avons rappelé dans la première partie de cet article.

L'identité n'est donc pas donnée d'emblée mais constituée depuis l'altérité, ainsi que le dit encore Levinas dans *l'Humanisme de l'autre homme* : « Identité posée d'emblée à l'accusatif du “me voici” »⁶⁵. C'est l'idée d'une « subjectivité incapable de

⁶¹ N. QUERINI, « La dissolution paradoxale du sujet dans la période nietzschéenne de la “maturité” ».

⁶² G. BENSUSSAN, *op. cit.*, p. 185.

⁶³ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 211.

⁶⁴ C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas*, p. 39.

⁶⁵ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Avant-propos, p. 13.

s'enfermer »⁶⁶, parce qu'elle est « responsable de toutes les autres »⁶⁷. Le moi égoïste ou « athée » veut être replié sur soi dans la première section de *Totalité et infini*⁶⁸, mais la sphère du moi se brise lorsqu'autrui fait effraction. Le sujet ne peut donc se constituer s'il demeure replié sur lui-même. C'est bien cette responsabilité passive, subie, qui me constitue. Ainsi que l'écrit encore Pelluchon :

« la manière dont je réponds à autrui et me place devant cette altérité qui me dérange, qui me dépossède de mon pouvoir et de mon pouvoir de pouvoir, creuse les traits de mon visage, m'individualise. La responsabilité définit mon ipséité ; elle révèle qui je suis, moi, et pas un autre ».⁶⁹

Il en va de même pour autrui dont l'identité n'est pas constituée d'emblée et qui ne peut même être constitué depuis le moi qui le pense, le voit, etc., puisqu'il ne peut jamais être totalisé, réifié. Je ne peux en faire un objet ni jamais en faire le tour, de telle sorte qu'il n'est jamais non plus « constitué ». Tous les objets qui m'entourent, je peux les comprendre, les totaliser, les expliquer intégralement, de bout en bout, mais pas autrui, comme il en allait de l'idée d'infini chez Descartes. De par sa liberté, autrui échappe toujours à la totalisation. Autrui est toujours plus que ce qu'il est à présent, il y a toujours plus à en dire. Il échappe ainsi à l'objectivation. L'altérité d'autrui est signifiante comme le futur du temps. Je ne pourrai jamais épuiser son identité. Le dit ne saisit jamais autrui.

Bref, chez Nietzsche comme chez Levinas, nous n'avons pas affaire à des individus ou à des sujets, tels qu'ils seraient constitués à jamais. L'amour peut-il toutefois constituer une autre forme d'accès à l'altérité ?

L'égoïsme de l'amour

L'amour est-il désintéressé, de telle sorte qu'il nous permettrait d'accéder véritablement à autrui ? En termes lévinassiens, on pourrait penser que l'amour serait ainsi le mode par excellence de la véritable relation à l'autre et on retrouve en effet cette question dans *Éthique et infini*⁷⁰. Mais Nietzsche refuse radicalement de penser l'amour en ces termes. Nietzsche opère encore sur ce point une réelle critique psychologique de l'amour désintéressé, lequel serait au fondement du christianisme. Tout au contraire de cette conception, se fait en réalité jour dans l'amour un désir de *posséder* quelqu'un. Ainsi, l'amour est tout sauf un désir altruiste et désintéressé, mais est au contraire symptôme ou manifestation parfaite de l'égoïsme humain :

« c'est l'amour des sexes qui trahit le plus clairement sa nature d'aspiration à la possession : l'amoureux veut la possession exclusive et inconditionnée de la personne qu'il désire avec ardeur, il veut exercer un pouvoir inconditionné sur son âme comme sur son corps, il veut être l'unique objet de son amour et habiter et gouverner l'âme de l'autre comme ce qu'il y a de plus haut et de plus désirable. Si l'on prête attention au fait que cela ne veut rien dire d'autre que *soustraire* à tout le monde un bien, un bonheur et une jouissance de grande valeur : si l'on considère que l'amoureux vise à appauvrir et à spolier tous les autres concurrents et aimerait devenir le dragon de son propre trésor, le plus impitoyable et le plus égoïste de tous les "conquérants" et de tous les prédateurs : si l'on considère enfin que le reste du

⁶⁶ Idem, p. 112.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Notamment p. 45-79.

⁶⁹ C. PELLUCHON, *Pour comprendre Levinas*, p. 85.

⁷⁰ E. LEVINAS, *Éthique et infini*, p. 57-59.

monde tout entier paraît à l'amoureux indifférent, pâle, dénué de valeur, et qu'il est prêt à faire tous les sacrifices, à renverser tout ordre, à faire passer tout intérêt au second plan : on ne manquera pas de s'étonner que cette convoitise et cette injustice sauvages de l'amour des sexes aient été glorifiées et divinisées comme l'ont été à toutes les époques, au point que l'on ait tiré de cet amour le concept d'amour entendu comme le contraire de l'égoïsme alors qu'il est peut-être justement l'expression la plus naïve de l'égoïsme ».⁷¹

À l'occasion de l'amour, on veut faire de l'autre sa chose. Loin d'être la monstration de la possibilité d'un rapport à l'autre non-égoïste, l'amour est l'instinct le plus tyrannique qui refuse absolument l'altérité d'autrui.

Mais ce qui est décrit ici, c'est en réalité une mauvaise définition de l'amour selon Levinas. L'amour véritable doit en fait être compris sur le modèle du désir et non du besoin : « Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où ne naquîmes point »⁷². Contrairement à l'analyse platonicienne et nietzschéenne de l'amour, ce n'est pas moi-même que je désire dans l'autre pour Levinas. En effet, l'amour pour l'autre tel que le conçoit Platon n'est pas tant un amour de l'autre que d'une qualité qu'il possède et que nous désirons également, de sorte que l'amitié, ou l'amour (cette dynamique vaut autant pour l'éros que pour la *philia*), sera la condition de l'assimilation de celle-ci⁷³. L'amour conçu comme besoin, comme une faim qu'il faut assouvir, c'est l'amour tel que Platon le présente dans le *Banquet*, l'amour du beau qui se repaît de la contemplation du Beau⁷⁴.

Or, l'amour tel que le décrit Levinas ne signifie pas un amour dont on peut se lasser comme d'une chose. L'amour véritable porte sur autrui et sur son infinité. La transcendance de l'autre, le fait qu'il échappe toujours au désir (autrui est toujours plus que ce qu'on en voit et qu'on en désire, le visage plus que ce qu'on peut jamais en dire), est la condition d'un amour vrai. L'amour vrai signifie alors un amour qui respecte la liberté de l'autre, à l'inverse d'un amour possessif qui veut faire de l'autre sa chose, qui veut que l'autre soit à soi. À l'inverse donc de cette conception platonicienne, l'autre dont nous parle Levinas est irrémédiablement différent et c'est pour cette raison que je peux ne jamais cesser de l'aimer.

L'amour de l'autre est alors paradoxalement la tentation du meurtre surmontée⁷⁵. L'autre qu'en un sens je voudrais tuer parce qu'il échappe à mon pouvoir, est par là même digne d'amour. Certes je peux tuer autrui au sens propre, mais en même temps je le rate toujours ainsi. La haine, qui constitue ici l'opposé de l'amour, consiste à vouloir tuer ce que je ne peux contrôler, posséder, réifier, chosifier. La haine a donc tout à voir avec l'amour faux ou tyrannique. Le meurtre ou le féminicide est la conséquence de l'amour faux. Le problème de la logique formel, c'est qu'elle compte ici 1+1, comme si nous ne différions que « solo numero » (dirait Leibniz), que par le nombre, et qu'un regard surplombant pourrait nous saisir ensemble et nous englober. L'amour, mal compris, serait le nom de cette relation, de cette réunion des deux individus sous un même terme.

⁷¹ F. NIETZSCHE, *Gai savoir*, Livre I, § 14.

⁷² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 22.

⁷³ Voir sur ce point le *Lysis* et l'*Alcibiade*, ainsi que le commentaire qu'en donne J.-F. PRADEAU dans *Platon, l'imitation de la philosophie*, p. 85-92.

⁷⁴ PLATON, *Le Banquet*, 211d-212a.

⁷⁵ Voir la section « Visage et éthique » dans E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 215-220.

Le véritable amour pour autrui, c'est au contraire ce que Levinas appelle "religion", relation sans relation entre deux termes, c'est-à-dire une relation qui n'efface pas un des termes :

« Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité – relation sans relation – le terme de religion. [...] La religion, où le rapport subsiste entre le Même et l'Autre en dépit de l'impossibilité du Tout – L'idée de l'Infini – est la structure même ». ⁷⁶

Le « je » qui aime et l'« autrui » aimé ne s'effacent pas l'un ou l'autre, l'un par l'autre. Ils se maintiennent tous les deux comme ils sont dans la relation. C'est ça un amour authentique, un amour qui respecte la différence. Autrui est toujours présence de l'infini, donc l'amour suppose toujours des termes différents. L'altérité véritable est imprévisibilité, contrairement à ce qu'elle désigne Hegel où elle n'est finalement qu'en attente de totalisation.

Il ne faut donc pas chercher l'amour fusionnel comme dans le discours d'Aristophane du *Banquet* de Platon⁷⁷, mais respecter la transcendance d'autrui, le fait qu'il échappe toujours dans une certaine mesure à notre amour. C'est cela un rapport éthique, un amour vrai pour autrui, qui peut aussi signifier une amitié.

Chez Nietzsche, si l'amour était décrié en ce qu'il était naïvement compris par les chrétiens comme une tendance désintéressée, qu'il était alors tout sauf une véritable relation à l'autre, le terme qui porte le nom d'une telle relation est en réalité selon lui celui d'amitié⁷⁸. Nietzsche et Levinas ne sont donc pas tant en désaccord ici sur ce que constituerait une véritable forme d'amour ou d'amitié, que sur le nom propre désignant une telle relation.

Conclusion

Sur fond d'un désaccord moral, notamment eu égard au statut de la pitié et de la vulnérabilité, nous avons cherché à pointer ici un certain nombre de points de rencontre entre Nietzsche et Levinas. Cela n'enlève évidemment pas toutes les différences qui persistent entre leurs philosophies respectives, mais sur le plan métaphysique ou plutôt d'un point de vue d'une critique de la métaphysique occidentale, les deux auteurs auraient donc au moins pu se retrouver autour de leur critique de la fascination pour le même, pour l'identité et donc ultimement sur le fait que l'éthique devrait également être pensée en-dehors de ce prisme. Il y a eu bien sûr des exceptions au sein de la philosophie occidentale selon Levinas qui cite notamment Platon et Descartes comme des moments où a été pensé un au-delà de l'être, une sortie de l'être⁷⁹. Plus intéressant pour notre propos, ce sera encore le cas Nietzsche qui est cité par Levinas comme une des rares tentatives de sortie de l'être dans la philosophie occidentale :

⁷⁶ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 78-79.

⁷⁷ PLATON, *Banquet*, 189c-193e.

⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'ami ».

⁷⁹ Chez Descartes, c'est principalement le motif de l'idée d'infini qui intéresse Levinas, puisqu'il s'agit précisément avec Dieu ou l'infini d'une idée que je ne peux embrasser, de sorte que le contenu de la pensée se dérobe toujours à la pensée que j'en ai (R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III, p. 115-117).

« L'histoire de la philosophie à quelques instants a connu cette subjectivité rompart, comme dans une jeunesse extrême, avec l'essence. [...] L'homme nietzschéen par-dessus tout ».⁸⁰

On retrouve également ainsi chez l'un comme chez l'autre une critique du sujet occidental de type cartésien ou kantien, toujours déjà constitué. Enfin, une discussion sur ce qui constitue le véritable amour ou la véritable amitié aurait également pu constituer un tel lieu de rencontre.

Malgré les apparences, tout n'oppose donc pas Nietzsche et Levinas et un dialogue fécond aurait sans doute pu avoir lieu entre les deux philosophes, s'ils avaient été contemporains. Nous avons tâché d'en restituer quelques aspects, mais il est certain qu'un travail plus conséquent reste à faire sur le sujet.

Bibliographie

- BENOIT Blaise, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Vrin, 2019.
- BENSUSSAN Gérard, *Les deux morales*, Paris, Vrin, 2019.
- DENAT Céline et WOTLING P., *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013.
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, présentation par M. et J.-M. Beyssade, Paris, Flammarion, 1992.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.
- LEVINAS Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages, 1998.
- LEVINAS Emmanuel, *Éthique et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 1983.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1971.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'ami », traduction G.-A. Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1983.
- NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist*, traduction É. Blondel, Paris, Flammarion, 1996.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Cas Wagner*, *Crépuscule des idoles*, traduction Éric Blondel pour *Le Cas Wagner* et Patrick Wotling pour *Crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 2005.
- NIETZSCHE Friedrich, *Considérations inactuelles*, traductions de D. Astor, M. Béland et C. Denat, Paris, Flammarion, 2025.
- NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes XIV. Début 1888 – début janvier 1889*, traduits par J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1977.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai savoir*, traduction P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la morale*, Paris, Le livre de poche, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, traduction Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.
- PELLUCHON Corine, *Pour comprendre Levinas*, Paris, Seuil, 2020.
- PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.
- PELLUCHON Corine, *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, 2009.

⁸⁰ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 21.

- PELLUCHON Corine, *Tu ne tueras point. Réflexions sur l'interdit du meurtre*, Paris, Le Cerf, 2013.
- PELLUCHON Corine, *Les Nourritures. Philosophies du corps politique*, Paris, Seuil, 2018.
- PELLUCHON Corine, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Paris, Alma, 2017.
- PELLUCHON Corine, *Réparons le monde. Humains, animaux, nature*, Paris, Rivages poche, 2020.
- PELLUCHON Corine, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Paris, Seuil, 2021.
- PLATON, *Le Banquet*, traduction L. Brisson, Paris, Flammarion, 2007.
- PLATON, *Gorgias*, traduction M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2007.
- PLATON, *Ménon*, traduction M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993.
- PLATON, *Phèdre*, traduction L. Mouze, Paris, Le livre de Poche, 2007.
- PLATON, *République*, traduction de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.
- PLOTIN, *Traité 1-6*, traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.
- PRADEAU Jean-François, *Platon, l'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier, 2009.
- QUERINI Nicolas, « La dissolution paradoxale du sujet dans la période nietzschéenne de la "maturité" », dans *Friedrich Nietzsche (1844-1900). Les voies d'entrée et de sortie du labyrinthe / Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ways In and Out of the Labyrinth*, Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics, Vienne, 2024, p. 80-98.
- QUÉRINI Nicolas, « Le sentiment de puissance dans le dépassement de soi », in SIMONIN David (dir.), *Les figures de la puissance chez Nietzsche. De l'Esprit libre à l'Inversion de toutes les valeurs*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2023, p. 81-95.
- SALANSKIS Emmanuel, *Pourquoi une Généalogie de la morale ? Le projet de Nietzsche, ses sources et son horizon*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2023.
- SALVAREZZA Francesca, *Temps, responsabilité et décision : Friedrich Nietzsche et Emmanuel Lévinas*, dans *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [en ligne], vol. 23 (2021), disponible sur le Web : <https://purl.org/mdd/francesca-salvarezza-01>, ISSN 1128-5478.
- SIMONIN David, *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2022.
- SIMONIN David (dir.), *Les figures de la puissance chez Nietzsche. De l'Esprit libre à l'Inversion de toutes les valeurs*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2023.
- STAUFFER Jill et BERGO Bettina, *Nietzsche and Levinas: After the Death of a Certain God*, Comlumbia, Columbia University Press, 2008.