



## Le double excès

---

De Dionysos à l'épiphanie du visage

*Johann Michel*

*Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XX, No 1 (2012) pp 101-114.

Vol XX, No 1 (2012)  
ISSN 1936-6280 (print)  
ISSN 2155-1162 (online)  
DOI 10.5195/jffp.2012.497  
[www.jffp.org](http://www.jffp.org)



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

# Le Double Excès

## De Dionysos à l'épiphanie du visage

---

Johann Michel

EHESS (Paris)

Il y a sans doute une certaine gageure à vouloir confronter Nietzsche et Lévinas, tant ces deux figures majeures de la philosophie contemporaine semblent aux antipodes l'une de l'autre. Si confronter revient simplement à opposer polairement deux systèmes de pensée, la confrontation risque de se révéler rapidement stérile et de tourner court. Quoi de commun entre le penseur, par delà le bien et le mal, de la volonté de puissance et le penseur de la responsabilité infinie pour autrui? C'est cet écart infranchissable que souligne à juste titre Jill Stauffer dans son essai: "Nietzsche is an untimely antimoralist who dislodges established values, identifies hypocritical stances, and replaces dead forms with new creations in the service of a new world and new humanity." Le contraste est saisissant avec le travail de Lévinas: "a post-Holocaust thinker whose philosophical oeuvre introduces us to some of the most demanding ethical ideas that have ever strained at the edge of thought."<sup>1</sup> Le pari de mettre en dialogue les deux philosophes est d'autant plus risqué que Nietzsche est largement absent de l'œuvre d'un Lévinas qui fait de Husserl, de Heidegger et, dans une moindre mesure, de Descartes, ses partenaires privilégiés de discussion, fût-ce pour s'y opposer. Lévinas se contente seulement de quelques brèves allusions à l'auteur de la *Volonté de puissance*, par exemple, lorsqu'il cherche à penser l'œuvre d'art en dehors de la "déléction morose" et du désir de consolation vilipendés par Nietzsche,<sup>2</sup> ou lorsqu'il aborde la question de la mort de Dieu et de la mort de l'homme.<sup>3</sup> En ce sens, on peut faire l'hypothèse selon laquelle le rapport de Lévinas à Nietzsche est très indirect, oblique, c'est-à-dire se joue à travers la figure de Heidegger, à travers la provenance nietzschéenne de Heidegger.

Loin de nous l'ambition d'atténuer l'abîme qu'il y a entre le "transvaluateur des valeurs" et le rédempteur de l'éthique. Il y a pourtant, à défaut d'un monde commun entre les deux philosophies, une "grammaire" commune qui est précisément celle de l'excès et de la démesure et un même champ commun d'adversité qui va au-delà de la modernité pour remonter

aux sources mêmes de la philosophie grecque: la juste proportion du droit, l'harmonie du cosmos, l'égalité mathématique, la réciprocité de la morale.<sup>4</sup>

Les Grecs n'ont pas inventé à proprement parler la "mesure" mais ont fait de la logique d'équivalence qui lui est consubstantielle un quasi-principe de civilisation: la "mesure" dans le double sens de ce qui est mesurable (ce qui peut être soumis à des critères de mesure) et de ce qui est mesuré (équilibré, harmonieux, sans excès...). Projeter l'idéal de la juste proportion suppose la capacité d'établir des ordres de grandeur et des étalons d'évaluation. A l'origine de ce double principe corrélatif de la "mesure", il y a bien entendu et de manière tout aussi corrélatrice la découverte rationnelle des proportions entre les nombres et les figures dans la mathématique grecque et l'interrogation métaphysique et cosmologique sur l'harmonie de l'Univers en prise avec l'angoisse du chaos et du désordre. Si l'univers ne s'écroule pas, c'est précisément parce qu'il est régi par des forces en "juste" proportion. Nul hasard si ce principe de la "mesure" est transposé de manière analogique à d'autres ordres de grandeur: l'esthétique (les unités de temps et de lieu dans la tragédie, les harmonies de couleurs ...), la morale (le principe de réciprocité), l'économie (la monnaie comme institution de mesure des échanges...), le droit et la justice (la proportionnalité du crime et du châtement, le départage des torts et des dommages...). Ce n'est pas dire que la civilisation grecque, avec d'autres civilisations, aurait d'emblée inventé le savoir qui mesure et qui départage équitablement le mien du tien. C'est surtout à partir des VII<sup>ème</sup> et VI<sup>ème</sup> siècles avant JC que la mesure comme calcul et comme norme s'institue en Grèce. C'est à cette époque, si l'on suit les analyses de Michel Foucault commentant les récits d'Hésiode, que le principe de la "mesure" commence à s'instituer notamment pour se substituer à l'ancienne justice ordalique, à la justice-défi qui soumet les plaidants à une épreuve dont l'issue déterminée par Dieu désigne la personne bien fondée. La nouvelle justice:

suppose une vérité, dans la forme de l'observation et de la mesure; dans la forme de l'opportunité saisie et de l'égalité considérée. (...). Elle suppose une équivalence entre la justice de Zeus et la vérité des hommes, car si la justice des hommes consiste à suivre, dans sa nervure, la vérité des choses – l'ordre exact des astres, des jours et des saisons -, cet ordre n'est autre que le décret de Zeus et de sa loi souveraine.<sup>5</sup>

La mesure comme savoir et comme calcul ne dit rien cependant de ce que doit être la mesure comme juste principe d'équivalence. Car la logique d'équivalence peut s'exprimer selon deux fondements mathématiques qui aimantent une part substantielle des débats politiques, juridiques et philosophiques: soit la logique d'équivalence se dit dans la mathématique de l'égalité arithmétique, soit la logique d'équivalence se dit dans la mathématique de l'égalité proportionnelle (qui suppose toujours au moins quatre termes). Alors que les partisans de la démocratie comme Solon et

Périclès pensent et justifient la logique d'équivalence selon l'égalité arithmétique, leurs détracteurs comme Platon la pensent et la justifient selon l'égalité proportionnelle. En ce sens, il est "juste" de répartir les responsabilités politiques proportionnellement au degré de sagesse des prétendants et non d'attribuer arithmétiquement la même part à chacun.

Si ces débats sur le statut de la norme d'équivalence font rage parmi les philosophes, jamais cependant le double principe corrélatif de la mesure n'est en cause, à savoir qu'il faut calculer et répartir. Du même coup, toute forme d'excès et de démesure constitue les repoussoirs par excellence des ordres de grandeur de la civilisation grecque: *l'hubris* est l'anti-principe qui violente aussi bien l'ordre harmonieux de l'Univers, l'ordre des facultés de penser et d'agir, l'ordre juste de la société et de la stabilité politique. Si *l'hubris* est exhibée par exemple dans la tragédie ou dans les mythes, c'est pour mieux la purger comme tentation et en extirper le mal, sous peine d'attiser la colère des dieux.

S'il y a une longue histoire morale, juridique et religieuse de la damnation et de la condamnation de l'excès en Occident, Nietzsche et Lévinas font figure assurément de notables exceptions dans la pensée contemporaine. S'ils ne sont pas les seules catégories de cette espèce singulière de penseurs, ils n'en représentent pas moins deux pôles ou deux archétypes antithétiques d'une réhabilitation de l'excès en philosophie. Une attraction d'autant plus vivace dans le cas de Nietzsche dès lors qu'elle a directement aimanté toute une génération de philosophes français promis à une reconnaissance internationale (Deleuze, Derrida, Foucault, etc.). L'excès et la démesure, avec Lévinas et Nietzsche, échappent à l'infamie que les Grecs faisaient subir à *l'hubris*. Ce qui est mis en question, ce qui ne va plus de soi, c'est précisément la double valence de la mesure; ce qui est mis en suspens, c'est la mesure comme calcul et comme norme d'équivalence. Ce qui est réhabilité réciproquement, c'est l'excès à la fois comme incommensurable et comme surabondance. Du fait de cette acception positive de la démesure, on peut se risquer à parler d'un juste excès. Expression historiquement paradoxale tant l'idéal du juste s'est massivement employé à conjurer le spectre de la démesure. Reste encore à savoir si, chez Nietzsche et Lévinas, l'apologie de la démesure ne débouche pas sur un au-delà du juste et de l'injuste.

## L'excès comme dionysiaque

Les notions d'excès et de démesure ne font pas l'objet d'une théorisation à part entière dans l'œuvre de Nietzsche, d'autant que le caractère fragmentaire, aphoristique, voire poétique de l'écriture nietzschéenne est réfractaire à toute forme de systématisation théorique. Le concept d'excès ne fait pas partie en lui-même de la lexicologie canonique du nietzschéisme. En

revanche, la démesure et l'excès apparaissent bien comme des corrélats de concepts centraux de la terminologie nietzschéenne. Cette philosophie de l'excès transpire dès les premiers textes de Nietzsche consacrés à la tragédie grecque. On peut donc dire que la démesure prend d'abord naissance dans son œuvre dans le cadre d'une esthétique, d'une poétique et d'une mythologique. Le terme de démesure, d'usage fréquent dans la *Naissance de la tragédie*, est systématiquement associé à la mythologie dionysiaque, c'est-à-dire au débordement, à la frénésie sexuelle, à l'ivresse.<sup>6</sup> Cette "excitation fiévreuse", qui existait dans certains rituels festifs chez les Grecs et les Barbares, est l'un des pôles de l'origine de la tragédie et donc l'une de ses "pulsions"; l'un des pôles attractifs pour autant que la tragédie grecque se donne comme une lutte entre deux "titans": le dionysiaque et l'apollinien. L'apollinien ne recouvre pas seulement l'archétype de la pulsion onirique, mais est associé précisément à la mesure dans le double sens du calcul et de la vertu éthique de la tempérance: "Apollon, en tant que divinité éthique, exige des siens la mesure, et, pour qu'ils puissent s'y maintenir, la connaissance de soi. C'est ainsi qu'à la nécessité esthétique de la beauté s'adjoint l'exigence du "connais-toi toi-même" et du "Rien de trop."<sup>7</sup> Il n'y aurait pas tragédie si elle n'était gouvernée que par la pulsion apollinienne de la mesure éthique. Il y a tragédie lorsque règne la dualité de l'apollinien et du dionysiaque, où l'un prend tour à tour le dessus sur l'autre comme un éternel combat de titans. Le sens de la mythologie est transféré sur le sens de la tragédie. Mesure et démesure sont clairement thématiques comme les pôles qui permettent de les différencier autant que les interpeller:

Et voici qu'Apollon ne pouvait vivre sans Dionysos! Le "titanesque" et le "barbare" étaient en fin de compte aussi nécessaires que l'apollinien! Représentons-nous dès lors, dans ce monde artificiellement endigué et bâti sur l'apparence et la mesure, la musique extatique des fêtes dionysiaques retentissant en accents magiques et ensorcelants, et laissant éclater à grands fracas, jusqu'à la stridence du cri, toute la *démesure* de la nature exultant dans la joie, la souffrance ou la reconnaissance!<sup>8</sup>

Dans *La naissance de la tragédie*, l'esthétique nietzschéenne est déjà travaillée par une interrogation ontologique qui doit beaucoup aux lectures de jeunesse du philosophe du *Monde comme volonté et représentation* de Schopenhauer. C'est dire que l'apollinien et le dionysiaque représentent aussi bien deux figures de la mythologie grecque que deux pulsions d'être antagonistes. Remarquable est le fait que l'ontologie nietzschéenne va largement s'autonomiser (dans les œuvres ultérieures) de l'esthétique pour mieux investir le champ de la morale et de la psychologie. Nietzsche prend l'habit du généalogiste de la morale et du psychologue des profondeurs. Avant de s'incarner dans le concept plus tardif de volonté de puissance, l'ontologie de Nietzsche se laisse appréhender sous le concept de vie. Avec ce déplacement, c'est moins en tension avec l'apollinien que Nietzsche re-

thématise la notion d'excès qu'en opposition à la morale qui soustrait du vouloir vivre. Alors que dans *La naissance de la tragédie* l'excès dionysiaque forme un couple pulsionnel aussi opposé que nécessaire, l'œuvre ultérieure<sup>9</sup>, jusqu'à la publication posthume de *La volonté de puissance*, témoigne d'une émancipation du dionysiaque qui devient son propre référent. L'apollinien représente une contre-pulsion dionysiaque, indispensable au génie de la tragédie grecque. Décroché par la suite de la "mesure" apollinienne, le dionysiaque n'a plus de limite externe, l'excès comme vie ne peut former un couple créateur avec ce qu'il oppose: la morale, singulièrement chrétienne mais déjà socratique, comme soustraction de puissance. La lutte des deux titans a un sens dans le tragique grec et chacun a sa raison d'être; la morale comme ressentiment réactif et la vie comme puissance active ne peuvent coexister, même en tension: Dionysos doit faire disparaître le "crucifié".

Alors que la mesure au sens apollinien de la tempérance, de la modération tend à disparaître comme pôle pulsionnel de l'ontologie nietzschéenne dans sa version esthétique, la mesure comme calcul devient tout à fait centrale pour le philosophe qui entend précisément évaluer les doctrines, les morales, les comportements à l'aune de la vie comme surabondance. Nietzsche psychologue des profondeurs se mue en même temps en "philosophe médecin" (ce qui n'est pas pour lui une simple métaphore):

dont la tâche consistera à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité – qui un jour aura le courage de porter le soupçon à l'extrême et d'oser avancer la thèse: en toute activité philosophique il ne s'agissait jusqu'alors absolument pas de trouver la vérité, mais de quelque chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie<sup>10</sup>.

Tout ce qui existe et a existé en ce monde doit pouvoir se mesurer, s'évaluer à l'ordre de grandeur de la vie corrélée aux passions, à la puissance d'exister, au génie créateur. Transvaluer pour Nietzsche veut d'abord dire changer les ordres de grandeur de la mesure: faire de l'accroissement de la vie l'ordre de grandeur par excellence, en lieu et place des valeurs traditionnelles de bien et de mal. C'est au terme de cette évaluation que Nietzsche, généalogiste, peut faire de l'histoire occidentale une histoire de la décadence, une histoire de la haine de la vie pour avoir placé des valeurs, des principes (les Idées, la morale, Dieu, la Raison....) au-dessus d'elle, contre elle. Une part substantielle de l'histoire de l'occident se présente donc comme l'histoire de la répression de l'excès dionysiaque, comme fête, création et désir. Cette "longue maladie" commence avec quelques-uns de ses plus illustres fondateurs: Socrate ou le grand mépris de la vie, des désirs, du corps qui disparaît jusque dans les derniers moments de son existence: "Socrate *voulait* mourir: - ce n'est pas Athènes, c'est lui-même qui s'est tendu la coupe de la ciguë, il a forcé Athènes à la lui tendre."<sup>11</sup> Mais c'est avec

l'avènement du christianisme, qui n'est pour Nietzsche qu'un "platonisme pour le peuple," que la négation de la vie a atteint sa plus sombre et sa plus efficace destinée dans l'histoire occidentale: comme Socrate, le Christ a voulu mourir pour la même raison qu'il n'a cessé de haïr ce qu'il y avait de vie, de chair, d'instinct en son être. La mort du Christ, pour Nietzsche, n'est pas signe de rédemption de l'humanité, mais avènement de sa longue morbidité et du triomphe des "instincts réactifs" (ressentiment, haine, tristesse...). Sinistre destinée de l'Occident quand l'Eglise fera de ce désir de mort une institution mondiale:

L'Eglise combat la passion en la coupant, dans tous les sens du terme. Sa pratique, son "traitement", c'est le "castratisme". (...). Attaquer les passions à la racine, cela revient à attaquer la vie à la racine; la *praxis* de l'église est hostile à la vie.<sup>12</sup>

La démocratie et l'humanisme modernes représentent l'ultime avatar d'une "morale d'esclave"<sup>13</sup> qui traque, au nom du principe d'égalité, ce qu'il reste encore de dionysiaque dans la culture européenne. C'est encore poser des valeurs supérieures (la dignité humaine, l'égalité pour tous...) qui affectent négativement la volonté de puissance comme *excès d'être*.<sup>14</sup> Le nouveau catéchisme des démocrates et des humanistes modernes, sans parler des socialistes et des communistes, marque l'ultime avatar du déclin de l'Occident: le ressentiment à l'égard de l'affirmation de la vie. Vouloir substituer des valeurs humanistes aux valeurs chrétiennes, c'est encore vouloir, après la "mort de Dieu", instaurer de nouvelles idoles qui reposent sur le même égalitarisme.

Nietzsche ne se veut pas seulement le philosophe-médecin qui diagnostique, qui "mesure", évalue l'état de santé ou de morbidité de l'ethos occidental, il se veut en même temps le philosophe thérapeute: soigner veut dire à la fois se débarrasser de ces trois maux que sont le socratisme, le christianisme et le démocratisme *et* inventer une nouvelle culture de l'excès, une nouvelle "race" de créateurs, une nouvelle aristocratie dionysiaque. D'où la fascination de Nietzsche pour les artistes, les guerriers et les conquérants appelés à régénérer l'Occident en transvaluant les valeurs: faire de l'excès de vie, de passion, de joie, le nouvel ordre de grandeur de ce qui se fait dans le monde, la mesure de la démesure.

## L'incommensurabilité du visage

Si Nietzsche conserve le sens de la mesure au sens de l'évaluation, avec Lévinas, c'est le principe même du mesurable qui ne va plus de soi. Car mesurer, évaluer, c'est encore vouloir conserver une maîtrise, c'est encore vouloir enfermer quelque chose dans une totalité, c'est encore rester prisonnier d'une égologie et d'une ontologie. Il y a une grammaire commune entre Nietzsche et Lévinas qui est celle de la

démésure, de l'excès, de la surabondance: l'expérience de l'excès et de la surabondance se dit dans un langage lui-même excessif, hyperbolique. Le choix des mots témoigne de l'expérience même de l'excès. Il y a certes un même champ d'adversité commun aux deux philosophes, notamment l'humanisme des Modernes. Mais, d'une part, alors qu'on doit pouvoir "mesurer" l'excès dionysiaque notamment en contraste avec les "valeurs réactives", le visage d'autrui, comme injonction excessive, déborde toute mesure possible, devient lui-même incommensurable. D'autre part, l'excès chez Nietzsche se donne comme force vitale contre toute injonction morale, alors que la démesure chez Lévinas se donne comme principe éthique contre une ontologie de la puissance. Enfin, la question de la démesure chez Nietzsche, si elle a des implications sur son ontologie et sur sa généalogie de la morale, est pensée initialement dans le cadre d'une esthétique. Par contraste, chez Lévinas, la philosophie esthétique tient un rôle assez mineur dans une œuvre qui se tisse toute entière autour d'enjeux éthiques.

Si l'éthos grec de la mesure est sans cesse questionné dans l'œuvre de Nietzsche, sous sa dimension esthétique et morale, il est, par contraste encore, beaucoup moins présent dans le texte lévinassien. Bien que Lévinas tende à ranger et à réduire toute la philosophie occidentale sous un même *topos* (primat de l'ontologie, de l'égologie, du Même...) pour mieux l'opposer à la tradition biblique, son partenaire privilégié de discussion demeure la phénoménologie de langue allemande, celle de Husserl et de Heidegger au premier chef.

Il n'en demeure pas moins que tout éloigne l'appel à la démesure éthique chez Lévinas de l'idéal éthique grec, notamment sous ses variantes aristotéliennes, qu'il s'agisse de l'éthique pensée comme *telos*, comme "visée de la vie bonne" encore trop dépendante d'une estime rapportée à soi; qu'il s'agisse de l'éthique pensée comme *phronimos*, comme prudence, comme sagesse pratique, comme souci d'appliquer les règles générales à des cas particuliers; qu'il s'agisse de l'éthique pensée comme "juste milieu" où règne encore l'idéal de la proportion. Certes, la "visée de la vie bonne" telle qu'elle est analysée dans *Ethique à Nicomaque* n'est pas définie dans le seul rapport à l'estime de soi, mais se déploie à l'horizon d'autrui et des institutions justes. Le traité sur l'amitié de *L'Ethique à Nicomaque* (VIII-IX) pourrait rejoindre l'injonction lévinassienne à sortir du primat du Même. Mais, d'une part, l'ami pour Aristote, même désiré pour ce qu'il y a de plus haut en lui (son esprit, son âme) vient combler un manque qui habite chacun. C'est en ce sens qu'Aristote affirme que "l'homme heureux a besoin d'ami"; il y a encore une forme subtile d'égologie dans le traité aristotélien sur l'amitié. D'autre part, la *philautia* aristotélienne se pense sous l'égide de la mutualité et de la réciprocité: chacun des deux amis rend à l'autre l'égal de ce qu'il reçoit. C'est cette exigence de proportionnalité et d'égalité qui doit régir également la fonction de la justice: rendre à chacun le sien, assurer une juste proportion entre la faute et la sanction... C'est cet idéal d'égalité,



de réciprocité, de mutualité qui est battu en brèche avec Lévinas: il n'y a d'éthique véritable qu'en dehors de toute proportion, hors de toute mesure, de toute réciprocité. C'est à ce prix que l'on échappe au Même et que l'on laisse place à l'Autre.

Au-delà de la grammaire commune de l'excès, tout oppose l'*hubris* lévinassienne et l'*hubris* nietzschéenne, comme l'exigence de l'éthique s'oppose à la puissance du vital. D'un point de vue nietzschéen, l'injonction à la responsabilité pour autrui est un nouvel avatar, un nouveau symptôme de la décadence judéo-chrétienne: la volonté d'abolir la puissance vitale au nom d'un principe supérieur qui serait la responsabilité indéfectible pour autrui. Le sujet lévinassien est un sujet d'auto-abolition, ne fût-ce que pour l'autre: comme le sujet socratique, comme le sujet chrétien, le sujet lévinassien n'est autre qu'un homme qui veut périr. Si excès il y a, a *fortiori* dans l'injonction à la substitution de l'un pour l'autre, c'est un excès qui a fondamentalement la mort de soi, fût-elle symbolique, comme horizon. Pour le nietzschéen, l'excès chez Lévinas témoigne de la domination des instincts de mort. D'un point de vue lévinassien, l'hyperbole dionysienne consacre le primat du même sur l'autre, de la totalité sur l'infini, de l'ontologie sur l'éthique. L'apologie de la volonté de puissance, par delà le bien et le mal, reconduit finalement les apories de ce que Lévinas appelle l'"égologie occidentale". Le nietzschéisme débouche, pour un lévinassien, sur des formes de "haine de l'autre"; l'éthique lévinassienne accouche, pour un nietzschéen, de la haine de la vie. Les deux philosophies, pour excessives qu'elles soient, demeurent impossibles.

Bien que critique à l'égard de la tradition philosophique occidentale, c'est pourtant dans l'une des *Méditations métaphysiques*, chez l'un des pères de l'égologie moderne (suprême paradoxe) que Lévinas trouve une première source d'inspiration pour penser la démesure dans *Totalité et infini*. Là où Nietzsche trouve sa prime inspiration de l'excès dans le tragique grec à travers la mythologie dionysienne, Lévinas la puise dans l'idée cartésienne de l'infini. Ce n'est pas la découverte du *cogito ergo sum* comme vérité première qui attire l'attention de Lévinas, mais plutôt une autre découverte cartésienne qui pourrait mettre en suspens la vérité première d'un *cogito* qui fait cercle avec lui-même: la découverte de l'idée d'infini en nous. Ce n'est pas directement la justification cartésienne de l'existence de Dieu (preuve dite ontologique) qui intéresse Lévinas mais une expérience quasi-phénoménologique d'une démesure cognitive lorsque l'infini déborde la pensée qui le pense:

Dans ce débordement, se produit précisément son *infinition* même, de sorte qu'il faudra dire la relation avec l'infini en d'autres termes qu'en termes d'expérience objective. Mais si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre – c'est-à-dire avec ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence.<sup>15</sup>

On comprend mieux ici pourquoi l'infini comme démesure, parce qu'il déborde la pensée pensante, parce qu'il révèle l'absolument autre, est en même temps incommensurable. Mesurer l'infini affecterait précisément l'expérience même de l'infinité de l'infini: n'est mesurable que ce qui peut être justifiable d'une grandeur finie.

Le coup de génie lévinassien consiste à penser cette expérience de l'infinitude, non pour attester de l'existence de Dieu comme chez Descartes, ou de l'Univers comme chez Pascal, mais pour rendre compte d'un mode de relation avec un être qui nous semble pourtant le plus proche dans notre quotidienneté, le plus susceptible d'être réduit à sa finitude: autrui. La réduction d'autrui au même, au sens de *l'alter ego*, est à la fois la tendance la plus commune et celle qui prédomine dans la tradition philosophique, y compris sous sa variante husserlienne. C'est pourtant contre cette entreprise de réduction qui mesure l'autre à l'aune du moi que se dessine toute la phénoménologie lévinassienne d'autrui. Il s'agit d'attester d'un mode d'expérience à autrui au cours duquel il devient absolument autre, infini, au cours duquel autrui vient en excès par rapport au moi, le déborde, le laisse sans maîtrise. Ce n'est pas l'expérience dionysiaque de la vie qui déborde en soi-même, mais l'expérience de l'absolument autre qui bouleverse toute capacité à faire cercle et à coïncider avec soi-même. Ce n'est donc pas l'expérience de la démesure pour la démesure qui est saluée par Lévinas, mais l'expérience d'un mode d'excès particulier qui permet de révéler le caractère infini et absolument autre d'autrui. Absolument autre, autrui se manifeste alors comme visage. Concept central de la phénoménologie lévinassienne, le visage d'autrui ne se donne pas comme vision, comme un apparaître sensible, comme un ensemble de traits physiques dont je pourrais constituer l'unité de profils. Témoigner du rapport à l'autre comme visage relève d'une expérience métaphysique que Lévinas appelle *épiphanie*, une expérience de la transcendance qui me destitue dans mes pouvoirs les plus propres:

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. (...) L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir.<sup>16</sup>

Là où un nietzschéen considèrerait cette expérience hyperbolique d'abolition de soi comme la pulsion d'un homme qui veut périr, Lévinas y perçoit la révélation excessive d'un infini en nous. L'épiphanie du visage est l'anti-expérience par excellence de la représentation nazie du corps-masse des internés dans les camps de la mort: pour le nazi, le Juif est par définition un être sans visage.<sup>17</sup>

Le rapport à autrui comme absolument autre ne se donne pas seulement comme expérience phénoménologique de l'infini, mais se pose

d'emblée comme injonction éthique à la responsabilité infinie pour autrui. Autrui se donne moins comme vision que comme parole, injonction: "Tu ne tueras point," "Tu aimeras ton prochain." Est-ce une simple métaphore biblique du Mont Sinai? Comme le Dieu biblique, l'Autrui lévinassien, ainsi absolutisé, n'apparaît pas comme présence visible, mais comme commandement moral. Le visage, qui abolit toute forme, qui interdit toute représentation, n'est pas un spectacle, mais une Voix. A la passivité de l'être-enjoint, débordé par l'infini de l'autre, se dresse la réponse éthique: "Me voici." A contre-pied de la tradition morale héritée du kantisme, Lévinas fait de l'injonction éthique une expérience radicale d'hétéronomie: non pas l'autonomie d'un sujet qui universalise ses maximes d'action, mais l'hétéronomie d'un Autre qui me commande de l'aimer et de prendre soin de lui. Autrui, pour Lévinas, est par nature le vulnérable, le dénudé, jamais le bourreau, jamais mon bourreau.

Il y a donc une double dimension corrélatrice de l'excès: d'une part, la révélation phénoménologique de l'infini en moi, elle-même incommensurable, d'autre part, l'injonction éthique à la responsabilité sans limite pour autrui. La dimension excessive, que Lévinas appelle parfois hyperbolique, de la responsabilité culmine, dans *Autrement qu'être*, dans la substitution. Il s'agit d'une expérience extrême d'abolition de soi, du moins d'éradication ascétique de toute forme résiduelle d'égoïté en soi, pour autant que l'un se substitue à l'autre: le soi n'existe plus que pour autrui, comme "être-dans-sa-peau."<sup>18</sup> Expérience ultime dans laquelle Nietzsche verrait l'enfer d'une vie toute entière réprimée par le poids de la faute et de la responsabilité: "le Soi est Sub-jectum: est sous le poids de l'univers – responsable de tout."<sup>19</sup> Expérience terrifiante, presque christique d'abandon de soi, dans son excès même de sollicitude, la substitution fait du sujet un véritable otage de l'autre. Lévinas va jusqu'à parler "d'auto-immolation du Moi": "être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre."<sup>20</sup> Là où Nietzsche, par un autre excès, veut nous libérer du poids de la faute, veut restaurer l'innocence du devenir, veut affirmer la joie du oui, là même Lévinas mène à son comble la philosophie d'un être-en-dette qui serait toujours plus en dette à l'égard d'autrui, un être responsable de tout et tous, et toujours plus que les autres.

L'éthique lévinassienne en ce qu'elle fait de l'autre un absolument autre et, à ce titre, un incommensurable ne peut laisser place à la mesure comme calcul et comme modération. Plus encore, l'absolutisation de l'autre est incompatible avec le droit et la justice qui comparent, hiérarchisent, évaluent, répartissent, distribuent.<sup>21</sup> De ce point de vue, l'éthique est au-delà de la justice, de la politique et du droit.<sup>22</sup> Et pourtant, Lévinas, à quelques moments stratégiques de ses textes, en vient à justifier l'exigence de justice comme logique d'équivalence. Est-ce un dédire? Comment justifier ici la "mesure" alors que tout dans le rapport à l'autre échappe au mesuré et au

mesurable? Il n'y a point de dédire et de contradiction: c'est la prise de conscience de l'existence du *tiers* qui motive une telle exception. La prise de conscience de l'existence du tiers ne change rien à l'absolutisation d'autrui. Le tiers se définit comme le rapport de l'autre par rapport à un autre; ce n'est pas le prochain qui me fait face, mais le lointain:

la relation entre le prochain et le tiers ne peut être indifférente à moi qui approche. Il faut une justice entre les incomparables. Il faut donc une comparaison entre les incomparables.<sup>23</sup>

Il n'y a point contradiction dans la mesure où c'est encore un surcroît de responsabilité qui exige de se soucier du devenir de celui qui ne fait pas partie des interactions de face-à-face. Dans l'incertitude de savoir comment les autres vont se soucier du tiers, il faut prévoir des garde-fous: un Etat de droit, une justice, des lois. Avec le droit et la justice, le tiers exclu du face-à-face devient tiers inclus. Cela ne me décharge en rien de ma responsabilité infinie pour l'autre, cela garantit un espace de coexistence pacifique entre des égaux. Ce n'est pas l'excès de violence, la prise de conscience de ma nécessaire conservation qui fonde, comme dans le schéma hobbesien, les institutions juridiques et politiques, mais l'excès de responsabilité, la justice pour le lointain. L'excès de responsabilité, pour inclure le tiers, demande paradoxalement la mesure de la justice. Si l'éthique prime sur le politique et le droit, ceux-ci trouvent une place et une justification avec la prise en compte du tiers. Mais s'il n'y a pas de contradiction dans l'éthique lévinassienne, il y a bel et bien réintroduction de la "mesure" (au sens du calculable et de la juste proportion), là où toute son éthique est par ailleurs débordée et absorbée par la démesure de l'infini.<sup>24</sup>

De Nietzsche à Lévinas, de Lévinas à Nietzsche, la démesure n'est jamais louée pour elle-même, elle l'est comme surabondance vitale, comme joie dionysiaque dans l'ontologie nietzschéenne, elle l'est comme idée d'infini, comme responsabilité sans limite pour l'autre dans l'éthique lévinassienne. Lévinas et Nietzsche transgressent l'interdit philosophique de *l'hubris* tant de la culture hellénistique que de l'humanisme des Modernes. Nietzsche et Lévinas, philosophes par excellence de l'excès que l'on retrouve jusque dans leur prose, dans leur langue hyperbolique et souvent poétique; Lévinas et Nietzsche que tout oppose, au-delà de leur grammaire commune: l'excès de l'un suppose la négation de l'autre. La démesure dionysiaque n'a aucune limite sur son passage, démesure a-morale, parfois immorale, ivresse de la quête de sa propre joie, de sa propre puissance. Autrui n'a pas de consistance éthique propre, surtout lorsqu'il porte des valeurs réactives. A l'opposé, la démesure éthique de la responsabilité infinie pour l'autre consiste bien dans la soustraction de la propre puissance du sujet, dans une forme de mourir du moi qui équivaut pour Nietzsche à une pulsion décadente et malade. Ethique de l'infini et ontologie de la puissance sont résolument impossibles. En cette fin de XIX<sup>e</sup> siècle, Nietzsche souhaitait transvaluer les valeurs réactives pour régénérer une Europe qu'il

voyait malade, réactive, décadente. Paradoxalement, les nazis, avec la bénédiction de la sœur de Nietzsche, feront de l'œuvre du philosophe "à coup de marteau" une sorte de justification monstrueuse du régime en place, oubliant le dégoût profond de Nietzsche pour l'antisémitisme. À l'opposé, en creux de l'éthique lévinassienne, on rencontre la hantise de l'excès de puissance, l'obsession du meurtre de l'autre, la vulnérabilité d'autrui en soi et tout particulièrement pour un siècle que n'a pu connaître Nietzsche: le règne de l'anti-visage de la Shoah. La démesure de la responsabilité infinie pour l'autre est en même temps une réponse à la démesure du meurtre de masse.

Si la démesure règne chez Lévinas et Nietzsche, il ne sera pas dit que tout idéal de "mesure" aura disparu dans leur œuvre respective. Si l'ivresse dionysiaque poursuit dans l'œuvre de Nietzsche une sorte d'exil solitaire que rien ne vient limiter, *La naissance de la tragédie* accorde cependant une fonction nécessaire au mythe apollinien de la mesure, au sens de la tempérance. Il n'y a pas de génie tragique grec sans cette tension entre ces deux pulsions que sont le dionysiaque et l'apollinien. Avec Lévinas, le mouvement est inverse: l'absolutisation de l'autre ne semble laisser place à aucune forme de mesure à la fois au sens du calcul et de la modération: l'Autre est incommensurable. C'est cependant la prise de conscience de l'existence du tiers qui justifie la raison mesurante qui compare les incomparables et réintroduit en creux une logique d'équivalence.

---

<sup>1</sup> Jill Stauffer, "The Imperfect: Lévinas, Nietzsche and the autonomous subject," in *Nietzsche and Lévinas: After the Death of a Certain God*, ed. Jill Stauffer and Bettina Bergo (New York: Columbia University Press, 2009), 35. L'ouvrage collectif en question est l'une des rares études systématiques qui porte sur une comparaison serrée entre Nietzsche et Lévinas, bien que la question de la démesure ne soit pas traitée frontalement.

<sup>2</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana, 1972), 44.

<sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1992), 168; voir également Emmanuel Lévinas, *Noms propres* (Paris: Fata Morgana, 1976), 95.

<sup>4</sup> Cette grammaire commune de la démesure a une parenté certaine avec la volonté des deux philosophes de déconstruire la métaphysique du sujet occidental. Jill Stauffer dans son essai insiste bien sur cette affinité entre les deux philosophes.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 2011), 112.

<sup>6</sup> Sur la démesure dans *La naissance de la tragédie*, voir Angèle Kremer Marietti, "La démesure chez Nietzsche: Hybris ou sublime?," *Revue Internationale de Philosophie Pénale et de Criminologie de l'Acte* 5-6 (1994): 69-84.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1977), 40.

- <sup>8</sup> Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, 41. Souligné par l'auteur.
- <sup>9</sup> Il est symptomatique à cet égard de constater que, dans la préface ultérieure qu'il fera à son premier ouvrage sous la forme d'une "auto-critique", la verve nietzschéenne n'est plus la même. Non simplement qu'il regarde avec une hauteur parfois méprisante et volontiers ironique "un texte de jeunesse" et ses fascinations d'alors (Wagner, le romantisme allemand...), mais tout se passe comme si le dionysiaque avait littéralement pris le dessus sur l'apollinien (Nietzsche, "Essai d'auto-critique," in *La naissance de la tragédie*, 11-21.)
- <sup>10</sup> Nietzsche, *Le gai savoir* (1882) (Paris: Gallimard, 1982), 24.
- <sup>11</sup> F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles* (1888) (Paris: Gallimard, 1974), 24.
- <sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, 32-33.
- <sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal* (Paris: 10-18, 1951).
- <sup>14</sup> La volonté de puissance, comme le souligne Deleuze, ne signifie pas "désir de dominer", mais affirmation d'existence, joie, surabondance, création (Gilles Deleuze, *Nietzsche* (Paris: PUF, 1999), 41). La volonté de puissance culmine aussi bien dans le personnage de Dionysos que dans celui de Zarathoustra: "Délivrer les hommes passés et transformer tous les "Cela fut" en un "C'est là ce que j'ai voulu, - voilà ce que j'appellerai d'abord rédemption. Volonté - ainsi se nomme le libérateur et messager de joie (...)" (*Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris: 10/18, 1958), 131). Soulignons toutefois que d'autres textes de Nietzsche (notamment *Par delà le bien et le mal* et *La généalogie de la morale*) sont plus équivoques de ce point de vue lorsque le philosophe fait l'apologie de l'aristocratie guerrière, de la domination des "barbares blonds" au "sang pur".
- <sup>15</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini, Préface à l'édition allemande* (Paris: Livre de Poche, 1990), 10.
- <sup>16</sup> Lévinas, *Totalité et infini*, 215.
- <sup>17</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou par delà l'essence* (Paris: Livre de poche, 2004) est dédié "A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme."
- <sup>18</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou par delà l'essence*, 181.
- <sup>19</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou par delà l'essence*, 183.
- <sup>20</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou par delà l'essence*, 181.
- <sup>21</sup> Jacques Derrida fait jouer à la justice, comme entreprise de "déconstruction" du droit, la fonction que Lévinas assigne à la justice. Parce qu'il y a une violence fondatrice et résiduelle dans tout système juridique, parce que la règle de droit est une règle qui ne rend pas justice à la singularité de l'autre, parce que le procès compare des incomparables, la justice, comme idéal de responsabilité pour autrui, vient sans cesse contrarier le fondement mystique de toute autorité. C'est au nom de cette exigence infinie que justice il peut y avoir, qu'une déconstruction du droit, calculable et proportionné, peut être engagée, voir Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994).
- <sup>22</sup> Dans cette optique, on peut assimiler l'éthique lévinassienne à ce que Paul Ricœur appelle "logique de surabondance," comme Agape, comme logique supra-morale et supra-juridique qui peut notamment se manifester dans le don (sans contre-don) et dans le pardon. S'il revient par exemple à la justice d'établir, selon une logique d'équivalence, la juste proportion des torts et

des dommages, il peut revenir au pardon de donner une suite non juridique au jugement, selon une logique de surabondance qui excède le simple donner-recevoir. Voir Paul Ricœur, *Amour et justice* (Tübingen: J.C.B Mohr, 1990).

<sup>23</sup> Lévinas, *Autrement qu'être*, 33.

<sup>24</sup> L'introduction du tiers joue en même temps une fonction stratégique dans le discours même sur l'autre. C'est ce qui ressort notamment d'un dialogue indirect entre Derrida et Ricœur sur l'écriture de l'Autre chez Lévinas. Dans son article "Violence et Métaphysique," Derrida montre ce qu'il peut y avoir d'aporétique dans le discours lévinassien. Le fait même de parler de l'autre, fût-ce dans le langage hyperbolique de l'infini, est déjà une entreprise de réduction au même, c'est-à-dire une violence faite à autrui: "Revenir, comme au seul point de départ possible, au phénomène intentionnel où l'autre apparaît comme autre et se prête au langage, à tout langage possible, c'est peut-être se livrer à la violence, s'en faire le complice au moins, et donner droit - au sens critique - à la violence de fait" (Jacques Derrida, "Violence et métaphysique," in *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 184). C'est contre cette objection très forte que l'on peut interpréter l'analyse que fait Ricœur de la fonction du tiers dans *Autrement qu'être*: "La position du tiers, lieu d'où parle la justice, est aussi le lieu d'où parle Lévinas, dans la mesure où son Dire s'inscrit dans un Dit qui est le livre que nous lisons (Paul Ricœur, *Autrement* (Paris: PUF, 1997), 32)