

Karol TARNOWSKI*

SUJET DE LA GUERRE, SUJET DE LA PAIX

(Levinas et Marcel)

Dans ce monde où les conflits armés éclatent sans cesse et les potentiels nucléaires sont capables de détruire le monde d'une façon quasi hasardeuse, peu de thèmes semblent plus urgents que celui de la paix. En même temps nous vivons une époque après le totalitarisme où – comme dans le bloc soviétique – le mot « la paix » a adopté un sens funeste et non pas pacifique du tout. Pour les habitants de l'Europe de l'Est la notion du « congrès de la paix » faisait appel aux pires connotations. Elle recouvrait le plus souvent les machinations de la propagande dont le but était de convaincre le reste du monde que l'état soviétique aimait la paix et de par son essence ne menaçait pas l'univers, ceux qui le menaçaient par contre c'étaient les états capitalistes qu'il fallait combattre jusqu'au bout. D'où cette formule remarquable, caractéristique des pays communistes : la « lutte pour la paix ». Ceci pour nous rappeler que la notion de la paix doit être abordée avec beaucoup de précaution et tenue éloignée des équivoques d'un pacifisme idéologique. Nous gardons tout de même cette sensation qu'elle désigne une réalité absolument fondamentale pour l'homme – bien que, comme on le constate, ambivalente – et qui touche peut-être ce que l'homme est comme tel – à condition que ce « il est » n'apparaisse pas lui-même aussi ambivalent et dans un sens différent encore par rapport à celui dont Aristote parlait de la pluralité des sens de « l'être ». Les idées importantes à ce sujet ont été énoncées, me semble-t-il, par Emmanuel

* École Universitaire de Philosophie et de Pédagogie *Ignatianum*, Cracovie; Académie Pontificale de Théologie, Cracovie.

Levinas et Gabriel Marcel – je les prendrai donc ici comme guides. En me servant de ces fils conducteurs je vais essayer de présenter le croquis de la problématique évoquée dans le titre de mon exposé : sujet de la guerre, sujet de la paix. Il se fonde sur une sorte de « phénoménologie de la guerre » chez ces deux philosophes.

« Phénoménologie de la guerre »

Nous n'allons peut-être pas comprendre la paix sans avoir au préalable une vision de l'essence de la guerre, essence obscure, opaque et lugubre. Pour Levinas et pour Marcel les noms qui la désignent sont : « totalité » et « abstraction ». Quelle est leur signification dans le contexte de la guerre ? Oublions pour le moment nos deux penseurs pour essayer de construire une phénoménologie provisoire de la guerre.

La guerre est une situation à plusieurs niveaux. Elle est d'abord et d'une façon la plus superficielle une situation conflictuelle – pour user d'un euphémisme – entre les réalités politiques, les États. Les jeux diplomatiques sont arrêtés, les conflits cumulés, dont l'objet sont la domination politique et économique, le territoire, la conception de la vie, arrivent au point critique où quelqu'un prend la décision de faire éclater la guerre, une décision dont la responsabilité inéfaçable lui appartiendra pour toujours. Les puissances de destruction terribles, potentiellement inépuisables sont mises en marche, le processus entamé fait non seulement s'entre-tuer sur les champs de batailles mais aussi fait subir des actes de violence à la population civique, des bombardements, des pillages, des expropriations. Les actes de guerre sont un énorme processus de *destruction*, d'anéantissement, qui pourtant à ce niveau doit assurer la victoire à l'une des parties politiques du conflit qui dorénavant va dicter les soi-disant conditions de la paix à l'autre partie.

Sur un niveau plus profond la guerre est un désordre dans les relations humaines, une des modalités les plus primitives et les plus sauvages du rapport entre les hommes. L'essence de ce rapport peut être comprise en tant que *dialogue* au sens le plus large, qui n'est pas forcément le seul sens verbal de ce mot. Le dialogue admet la volonté et la capacité d'écouter et de répondre, c'est-à-dire d'entrer dans une « relation » au sens de Buber, de se dépasser soi-même – en écoutant et en répondant – vers un autre. Il possède son temps propre, dont l'essence est peut-être *la continuité* : le temps du dialogue, d'un certain processus plein de sens, bien que fini et individuel, qui implique un espace humain aussi individuel, espace de relations réciproques, l'espace où se traitent les affaires, où se nouent des drames, où se produisent des joies. Le dialogue permet de gérer les conflits inévitables

de façon à ne pas briser définitivement les liens et à sauvegarder dans les relations existantes une étincelle de ce qui fait l'esprit humain : l'art d'argumenter, d'obéir à des valeurs et à des motivations...

La guerre interrompt brusquement un tel dialogue et en élimine les conditions mêmes. Elle condamne l'homme au régime de la destruction physique, qui n'admet que des relations physiques d'hostilité, lesquelles engendrent une haine insensée qui n'est motivée par aucune rencontre individuelle. La haine transforme aussi les hommes en des victimes d'opérations techniques et impersonnelles accomplies dans le cadre de ce qui porte le nom de la « machine de la guerre ». Cette machine – et c'est en cela que réside son maléfice – d'une part se trouve à chaque fois entre les mains des hommes qui en sont personnellement plus ou moins responsables et d'autre part elle transforme ces hommes, déjà empêtrés dans le processus entamé, en ses propres éléments, tandis qu'elle poursuit son jeu de façon autonome, pour ainsi dire au-dessus de leurs têtes.

Il est donc permis de dire dorénavant que la guerre détruit les relations humaines par le fait qu'elle transforme les groupes humains en des *totalités* hostiles les unes aux autres, dans lesquels les individus ne sont plus considérés comme des êtres uniques, mais se laissent anéantir de façon intentionnelle, avant d'être anéantis physiquement. C'est pourquoi la guerre, et surtout la guerre totale, tend à dégrader les êtres humains d'un point de vue axiologique et non seulement physique. Du point de vue de son « l'intentionnalité », hostile à la guerre est tout ce qui dans l'homme *résiste* à se laisser réduire à un objet dans l'espace et le temps, tout ce qui constitue sa liberté de sujet capable de prendre des initiatives imprévisibles, et tout ce qui rappelle une autre échelle des valeurs, étrangère à celle de la guerre. Nous approchons maintenant des termes que Levinas et Marcel ont employés pour désigner la réalité de la guerre. Comment les comprennent-ils?

Pour Levinas l'expérience de la guerre est l'expérience d'une force mobile qui fonctionne à la manière d'une totalité anonyme. Les hommes qui s'y soumettent perdent leur identité, leur particularité, « L'événement ontologique, qui se dessine dans cette noire clarté, écrit-il dans *Totalité et Infini*, est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire »¹. Les hommes s'y trouvent les uns à côté des autres comme les éléments d'une totalité, et non « face à face ». Pour Levinas cette violence définit la réalité en tant que telle, c'est-à-dire « l'être » qui est le thème fondamental de

¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye 1971, p. IX.

la philosophie occidentale. « Le visage de l'être qui se dévoile dans la guerre correspond à la notion de la totalité qui domine dans toute la philosophie occidentale. Les unités se réduisent ici à être porteurs des forces qui les gouvernent sans qu'ils s'en rendent compte. Les unités puisent dans cette totalité leur sens (invisible hors cette totalité) »². Pour le moment laissons de côté tout le poids de ce reproche que Levinas adresse à la philosophie occidentale. L'essentiel de la pensée de Levinas concernant la guerre s'exprime par cette connexion de la violence qui crée brutalement les faits – une réalité « nue » et indifférente aux valeurs et à ce qui est spirituel – et de « l'ordre » néfaste de la totalité pour qui l'individuel ne compte pas.

Gabriel Marcel de son côté voit « l'archè » de cet ordre dans « l'esprit d'abstraction », principe à la fois de l'idéologie et de la technocratie. L'abstraction en tant que procédure méthodologique justifiée est autre chose que cet « esprit d'abstraction » saturé d'émotion, l'émotion d'avoir découvert une clé qui permet de *réduire* la réalité complexe à quelque élément simple : c'est ainsi que le marxisme voulait réduire les réalités spirituelles concrètes aux facteurs économiques et aux rapports de classe. Or, comme l'écrit Marcel : « a partir du moment où on (...) prétend obtenir de moi que je m'engage dans une action de guerre contre d'autres êtres que je dois par conséquent être prêt à anéantir, il est de toute nécessité que je perde conscience de la réalité individuelle de l'être que je puis être amené à supprimer. Pour le transformer en tête de Turc, il est indispensable de le convertir en abstraction : ce sera *le* communiste, ou *l'* antifasciste ou *le* fasciste, etc »³.

Le monde actuel dont la formule principale est la technique, est comme le dit Marcel : « un monde où les abstractions prennent corps sans cesser d'être des abstractions ; en un autre langage, on pourrait dire qu'elles se matérialisent sans s'incarner »⁴. Le sujet d'une telle abstraction matérialisée sont principalement les masses, telles qu'elles ont été analysées avec perspicacité par Ortega, et aussi – du point de vue de leur mode de penser – par Heidegger. Les masses tirent leur force du fait qu'en elles les hommes ne se distinguent pas les uns des autres – c'est le fameux *Man*, le « On » – l'être par essence impersonnel, et qui comme tel cède à la tentation de l'alliance de l'abstraction et de la force. C'est pour cela que les masses sont par leur nature

² *Ibidem*, p. X.

³ Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951, p. 117.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

« fanatisables », sujettes aux idéologies, et dépourvues de sensibilité, d'imagination et surtout du souci de la vérité, elles tendent à anéantir ceux qui ne s'identifient pas avec le noyau de cristallisation donnée, schématique mais capable de susciter des émotions. Car « l'esprit d'abstraction est d'origine affective » et il imprègne la pensée dans son accomplissement même d'un facteur énergétique, quasi-corporel. C'est pourquoi, conclut Marcel, les masses sont « l'exemple le plus typique, le plus significatif qui soit de l'abstraction qui reste une abstraction en devenant réelle, entendant par là, pragmatiquement en devenant force, en devenant puissance. De telles abstractions réalisées sont en quelque sorte préordonnées à la guerre, c'est-à-dire tout simplement à l'entre-destruction »⁵.

Constitution du sujet de la guerre

Sur quel plan se produit-elle cette entrée dans ce que, en paraphrasant Marcel, nous pourrions appeler l'esprit de guerre, ou plutôt de sa possibilité ? La réponse, bien que différente dans le détail, dirait la même chose chez les deux penseurs: c'est sur le plan de la constitution de « moi », de sa dialectique originaire. « Moi » n'est pas ici quelque chose d'achevé, c'est une constitution d'une certaine situation dans l'être et en même temps d'une certaine forme de l'expérience. Pour Levinas de *Le temps et l'Autre* et de *l'Autrement qu'être...* moi est un événement de « l'hypostase » qui déchire l'anonymat du *il y a* – du « murmure de l'existence » – par un jaillissement du présent qui est à la fois une séparation originaire – une sorte de refus de participer – et une naissance de subjectivité. Le sujet est une solitude de l'existence incommunicable et une solitude de « l'athéisme » originaire, qui pourtant permet de prendre une attitude authentique vis à vis d'un autre. Mais sur le sujet pèse une fatalité de l'identité, de la « même-té », car « Le présent consiste en un inévitable retour à lui-même ». L'hypostase ne « peut pas se détacher de soi. L'existant s'occupe de soi. Cette manière de s'occuper de soi – c'est la materialité du sujet »⁶. L'hypostase est libre mais dès le début enchaînée. Elle jouit du monde et elle le connaît, mais ni sa sensibilité ni la rationalité de sa connaissance ne lui permettent pas une évasion hors de soi-même. « C'est avec moi-même que je me retrouve dans la connaissance et dans

⁵ *Ibidem.*

⁶ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, dans: Jean Wahl, *Le choix, le monde, l'existence*, Paris 1948, p. 145.

la jouissance. L'extériorité de la lumière ne suffit pas à la libération du moi captif de soi »⁷.

De quelle façon donc cette situation peut amener la possibilité de la guerre ? C'est par une inéluctabilité de l'objectivation en tant que corrélat de la connaissance. Pour Levinas le présent est tout de suite une constitution originaire temporelle de l'identité de *l'objet* – c'est sous cette forme que le sujet se révèle à lui-même. Mais l'objectivité est un événement même de la vérité qui concerne chaque phénomène possible à thématiser et capable d'être pensé clairement, mais qui de ce chef entre tout de suite dans un *système* de significations. Cette inéluctable systémativité de la connaissance est ce que Levinas appelle l'être en tant qu'essence. La lumière de la vérité *exige* d'introduire dans le présent des significations toujours nouvelles, exige de « refermer » le système jamais complète et ainsi d'empiéter sur les zones des plus en plus larges de la réalité et de devenir un savoir absolu. En conséquence le sujet de la connaissance est un prisonnier de l'être qui « malgré ou à cause de sa finitude a une essence englobante, absorbante, emmurante »⁸. De cette façon le « moi » s'allie au totalisme car le totalisme s'exprime d'abord dans la connaissance qui aspire les êtres particuliers et uniques dans une identité de structures conceptuelles. « La thémativité et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre (...) <Je pense> revient à <je peux> – à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme une philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat »⁹. C'est donc le moi comme tel qui engendre la guerre, « père de toutes choses », par sa propre identité, inséparable de l'égoïsme, qui le donne en proie à l'anonymat de l'être et lui fait tisser l'ontologie. Pour retrouver la paix, il faut donc abandonner l'identité et sortir au-delà de l'être.

Pour Marcel les connotations de l'ontologie ne sont nullement si négatives puisque l'égoïsme du sujet se forme par le mouvement de « l'avoir » et non pas de « l'être ». Le moi n'y est pas – comme chez Levinas – une localisation originaire de l'ontique comme tel, mais plutôt un accent mis sur l'expérience où se constitue ce que Marcel

⁷ *Ibidem*, p. 157.

⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1978, p. 171.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité...*, p. 16.

décrit comme l'inquiétude originaire, « une plaie exulcérée » : mon moi. « Mais que'est-ce donc cette angoisse ou cette blessure ? Il faut répondre que c'est avant tout l'expérience écartelante d'une contradiction entre tout ce que j'aspire à posséder, à m'annexer (...) et la conscience obscure de ce rien, de ce néant que je suis malgré tout (...) D'où ce besoin éperdu de confirmation par le dehors, par l'autre (...) » L'autrui devient ici uniquement un « amplificateur » de moi-même qui tombe inévitablement dans un égocentrisme moral¹⁰. Le mot clé est donc ici « la possession » ou « l'avoir » qui signifie une tension particulière allant du sujet (le « qui ») vers un certain contenu (le « quid ») dont je veux disposer et qui est pour moi à la fois important et menacé, menacé par ma fragilité corporelle issue du néant, menacé par le temps, menacé par l'autre qui devient mon rival ou mon ennemi. La possession est une aliénation par une *altérité*, qui finalement fait aussi de moi un autre, un étranger à moi-même. Dans la perspective de l'avoir mon moi n'est pas tant une identité vorace originaire mais plutôt « un retrécissement, une sclérose » rempli d'effroi. C'est justement en déchirant les liens originaires avec la réalité et avec les autres que le moi devient un esclave emprisonné dans ses propres contours, un esclave de ce qui est traité comme des objets bien caractérisables et épuisables ou des ensembles de notions qui se prêtent à des manipulations plus ou moins idéologiques. C'est de cette façon que les liens intimes lient l'avoir – en tant que tension, volonté de domination, effroi et agression – à l'objectivation qui est proche d'une réduction *idéologique* de la réalité¹¹. Il n'est pas difficile dans cette structure reconnaître les germes de la guerre. Pour retrouver la paix, il faut, selon Gabriel Marcel, sortir de l'ordre de l'avoir et s'orienter vers l'être.

Les conditions de possibilité de la paix et le sujet de la paix

Les fondements de la possibilité de la guerre résident donc essentiellement dans la constitution même du sujet en relation à l'altérité. Dans cette relation il est impossible de séparer le rapport à l'autre du rapport à soi-même et du projet du monde, de ce que Heidegger appelle l'intelligence de l'être. La thèse clé de Levinas et de Marcel est la suivante : la manière de se constituer du sujet en tant qu'un moi tourné vers soi-même, est intimement liée au projet de l'objectivité. C'est pour cela que la possibilité de la paix réside dans la possibilité

¹⁰ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Paris 1944, pp. 19–23.

¹¹ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, Paris 1935, pp. 223–255.

de transcender cette situation quasi-originale, dans une conversion spécifique, en même temps théorique et pratique. La paix n'est jamais immédiate – elle est médiatisée par une transformation du paradigme de penser, inséparable, comme dans la métaphore platonicienne de la caverne, de la modification de l'existence humaine entière. Cependant le sens de cette transformation n'est pas le même chez les deux philosophes et les divergences sont loin d'être indifférentes.

Pour la paix, « Il y faut une relation originelle et originale avec l'être », écrit Levinas¹². Le terme « être » peut ici enduire en erreur : Levinas voit la possibilité de la paix dans le fait de surmonter l'ontologie comme telle et de retrouver une constitution plus originelle du sens. Celui-ci se forme chez lui, comme on le sait, en liaison avec l'idée de l'Infini. Rappelons-le : l'Infini par sa signification dépasse, comme chez Descartes, la finitude du sujet pensant, et par ce même elle fait figure de l'altérité en tant que telle. L'Infini signifie chez Levinas *une distance* inépuisable entre le moi et l'autre qui n'est pourtant pas tant l'Absolu divin – Toi Absolu de Marcel – qu'un autre homme. Or cette distance ne se laisse pas connaître – car par définition elle dépasse la capacité du sujet – mais elle se laisse « parcourir » en un double mouvement du désir et de mise en question par une altérité radicale, celle de l'autre en tant que tel. De cette façon il se produit chez Levinas *une manifestation* d'un ordre plus originelle dont le sens le plus profond est éthique : car par la mise en question il faut substituer le poids de la responsabilité pour l'autre, et par le désir – un geste qui relève de la bonté que Levinas identifie au fait de « dire » le langage adressé à l'autre et par ce fait de conférer une signification à tout contenu. Mais le logos de « l'intrigue éthique » ne se libère qu'à la rencontre avec le « visage ». C'est le visage dans sa nudité au-delà de tout système et de tout horizon, pauvre mais en même temps exigeant le respect, respect qui m'arrache à l'égoïsme inséparable de mon identité. C'est seulement ce choc de la rencontre du visage qui révèle la source du sens en tant que tel – une infinité de distance et de commandement à la fois, et en même temps un langage originelle grâce auquel chaque autre sens peut aussi se constituer, y compris le sens de l'être et celui de l'Etat.

Or le premier mot silencieux de la révélation, une expression élémentaire du visage c'est l'interdiction de tuer : « tu ne me tueras pas ». Si c'est le cas, le problème de la guerre et de la paix se joue philosophiquement au niveau des limites de la constitution transcendante du sens, limites qui signifient la mise en question par le comman-

¹² Emmanuel Levinas, *Totalité...* p. X.

dement éthique de la primauté du moi et de son identité. La paix ne signifie donc pas pour autant une stratégie de la « bonne volonté » mais une obéissance – qui ne laisse pas de place aux décisions car paradoxalement elle les précède – obéissance à la responsabilité pour l'autre. C'est une priorité absolue de l'ordre eschatologique, pré-ontologique, dont le sujet concret n'est qu'un relais de par sa même structure interne, brisée par l'Infini. Il n'est pas certain pourtant quelle est la place qui dans cette philosophie appartient à la conversion *réelle* et non seulement quasi-théorique, une conversion qui est un geste d'une liberté concrète appelée par le commandement.

Pour Marcel au contraire cette conversion paraît une condition indispensable, bien qu'insuffisante, du changement du regard théorique qui par conséquent possède aussi un indice existentiel. Elle se produit sur le point d'intersection de « l'exigence de l'être » et des rencontres concrètes – par exemple la rencontre amoureuse – qui nous arrachent à notre enchantement par notre propre moi. L'exigence de l'être est une exigence de la plénitude qui se révèle face à la tentation du désespoir au contact de notre propre misère, face à la mort surtout des êtres aimés et au mal. Car « être » c'est dépasser l'ordre de « l'avoir » qui nous enferme dans le cercle de la finitude – une finitude suscitée par notre angoisse et la fascination de l'étant dénombrable et calculable : choses, propriétés, moments de la vie. C'est pourquoi nous n'accédons dans la sphère de l'être que lorsque nous devenons « disponibles » à l'égard des autres, aussi à l'égard de nos propres possibilités créatrices – lorsque nous nous transcendons en prenant la décision de retour à la *participation* à la réalité. Car ce n'est pas une séparation mais bien une participation – tant celle qui est originairement donnée que celle qui reste à obtenir – participation au mystère où « la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale »¹³. qui ouvre l'accès au royaume de la paix. Mais participer dans le mystère ne signifie pas de se fondre émotionnellement dans un tout, c'est plutôt, comme le dit Marcel, « un recueillement dans une présence » qui est – je cite – « une reprise, une réfection intérieur »¹⁴. La découverte clé est celle que nous « NOUS NE SOMMES PAS A NOUS-MEMES »¹⁵ mais pour une *présence* – de l'autre, du monde, de Dieu, et finalement de nous-mêmes aussi – une présence qui ne peut qu'être contemplée, se faire accueillir avec hospitalité, mais jamais être

¹³ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, p. 169.

¹⁴ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, dans: *Le monde cassé*, Paris 1933, p. 274.

¹⁵ Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, p. 165.

forcée. C'est pourquoi pour Gabriel Marcel « Le problème de la contemplation et le problème de la paix ne sont pas seulement solidaires, c'est en réalité une seule et même question »¹⁶. Car la contemplation est un autre nom de l'amour qui est totalement différente de l'égoïsme mais qui dépasse toutes les catégories, même éthiques, qui est « ce pour quoi aucun mot ne peut être trouvé : l'inconceptualisable »¹⁷.

Ce qui peut être nommé une « philosophie première » en tant qu'introduction à la philosophie de la paix n'est donc pas – malgré les ressemblances – le même pour Levinas et pour Marcel. Pour Marcel le paradigme de penser est l'amour qui ne se réduit pas à une relation éthique car il touche à une sphère plus fondamentale, celle de la *présence* qui est donnée dans la communion, dans la proximité, mais qui reste inséparable d'une attention recueillie, d'une « contemplation » qui est en même temps un élan de confiance vers un certain « toi ». C'est un noeud intersubjectif fondamental qui se noue ici et qui est un co-être pacifique, *coesse*, car en reliant le sujet à l'autre, il le réunit en même temps à lui-même et à l'univers, et par cela même il élimine la source de l'angoisse et de l'agression. Pas besoin d'ajouter que ce n'est pas facile et que cette « paix intérieure » est un point d'aboutissement, car « ce qui est donné au début, c'est quelque chose qui n'est même pas la guerre, mais qui contient la guerre à l'état larvé » C'est pourquoi je dois d'abord apprendre l'amour, c'est à dire une véritable fraternité, car « je ne puis pas être vraiment en paix avec moi-même si je ne suis pas en paix avec mes frères »¹⁸.

Le paradigme pour Levinas c'est l'éthique de la responsabilité et du service qui implique une discontinuité fondamentale et une distance qui exclut la réciprocité, toujours suspecte d'un intérêt. Les liens de la paix ne se forment pas par la proximité mais par la mort en tant qu'un sacrifice de sa vie pour les autres – mais aussi par les institutions politiques justes qui ne cessent d'écarter le pire. L'alternative pour l'être anonyme est le *dialogue*, présent même au fond de la haine et aussi la temporalité des institutions grâce auxquelles « La volonté mortelle peut échapper à la violence en chassant la violence et le meurtre hors du monde, c'est-à-dire en bénéficiant du temps pour retarder toujours davantage les échéances »¹⁹. Et pourtant ce qui est absolument premier, c'est une responsabilité infinie, donnée a priori, du sujet

¹⁶ Gabriel Marcel, *Les hommes...* p. 118.

¹⁷ Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, p. 226.

¹⁸ Gabriel Marcel, *Les hommes...* p. 119.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité...*, p. 219.

invisible « au-delà de l'être », un sujet qui ne peut pas être, si l'on peut dire, récupéré. C'est pourquoi pour Levinas « Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droit ; plus je suis juste et plus je suis coupable ». Et – je cite encore – « Ne pas pouvoir se dérober – voilà le moi »²⁰.

Avant de terminer, on ne peut pas ne pas articuler clairement la présence de la dimension religieuse de ces deux philosophies de la paix. Pour Levinas l'idée de l'Infini possède aussi un sens religieux qui s'actualise sous la forme de la « trace » par laquelle le visage rencontré renvoie vers la source des commandements. L'Infini porte en lui la dimension sémantique de la Sainteté divine qui incline l'intention humaine – sans se laisser thématiser – vers le service désintéressé. Mais la trace n'est même pas un symbole ; c'est plutôt un sceau de l'« Illéité » divine indélébilement passée qui pourtant, pareille à une énergie d'une explosion primitive toujours active, me propulse – précédant toute réflexion, toute décision, et encore plus toute thématisation – vers autrui, me faisant lui dire, presque malgré moi-même, la parole de la bonté. En définitive c'est bien par moi – et aussi un certain « nous » des institutions justes dont on a parlé – qui peut se faire la paix. Mais elle se fait pourtant, comme le dit Levinas, « grâce à Dieu ». Il est peut être permis de dire dans un langage de Jean Luc Marion que chez Levinas le sujet porte la paix de l'intérieur d'une « distance » d'un appel divin sublime, d'une inspiration qui me dicte d'être un holocauste permanent.

Chez Gabriel Marcel c'est Dieu-même qui est « la paix qui surpasse toute parole », la paix vers laquelle nous nous tournons dans la prière du fond de notre malheur – il est un Toi Absolu comme Dernier Refuge. C'est pour cela que la prière dans l'espoir est un milieu propre de la paix, toujours menacée et en apparence impossible à espérer. Car, Toi Absolu, « Tu es en quelque façon le garant de cette unité qui nous lie moi-même à moi-même, ou bien l'un à l'autre, ou bien les uns aux autres (...) S'il en est ainsi, désespérer de moi ou désespérer de nous, c'est essentiellement désespérer de Toi »²¹. Sans un ancrage dans cette réalité qui est une réalité pour la foi, tous les engagements envers autrui seraient hors de ma portée. Dieu est la base de la fidélité et de l'amour car il est aussi le point de repère de la foi et de l'espérance.

²⁰ *Ibid.*, p. 222–223.

²¹ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, p. 77.

Les deux philosophies montrent clairement que la guerre et la paix touchent à ce qui est fondamental : le geste originaire du sujet face à l'autre, face à la présence. Est-ce que cette altérité doit rester étrangère bien qu'exigeant le respect ou peut-elle être aussi une proximité aimante et familiale? De toute façon ce qui y compte c'est une qualité axiologique du lien, la capacité de reconnaître ce qui est inviolable, la faculté de respect et de l'amour. Nous ne sommes pas pour nous mêmes, mais nous l'oublions inévitablement. C'est pourquoi la paix est un but infini ou peut-être aussi retour à un monde « intégral » qui n'est pas encore un monde éclaté.

Karol TARNOWSKI

PODMIOT WOJNY, PODMIOT POKOJU

(Levinas i Marcel)

Polska wersja tego artykułu ukaze się drukiem w „Kwartalniku Filozoficznym” (2001).