



HAL
open science

Levinas et l'idée de l'infini

Arnaud Clement

► **To cite this version:**

Arnaud Clement. Levinas et l'idée de l'infini. Philosophie. Normandie Université, 2017. Français.
NNT : 2017NORMC015 . tel-01699489

HAL Id: tel-01699489

<https://theses.hal.science/tel-01699489>

Submitted on 2 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Normandie Université

THESE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Philosophie

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

Levinas et l'idée de l'infini

**Présentée et soutenue par
Arnaud CLEMENT**

**Thèse soutenue publiquement le 15 novembre 2017
devant le jury composé de**

Monsieur Rodolphe CALIN	Maître de conférences, Université Paul Valéry de Montpellier	Examineur
Madame Catherine CHALIER	Professeur des Universités émérite, Université Paris-Nanterre	Rapporteur
Madame Danielle COHEN-LEVINAS	Professeur des Universités, Université Paris-Sorbonne	Examineur
Monsieur Emmanuel HOUSSET	Professeur des Universités, Université de Caen-Normandie	Directeur de thèse
Monsieur Dominique PRADELLE	Professeur des Universités, Université Paris-Sorbonne	Rapporteur

Thèse dirigée par Emmanuel HOUSSET, Equipe EA 2129 Identité et Subjectivité



UNIVERSITÉ
CAEN
NORMANDIE



ÉCOLE DOCTORALE
558 HMPL



Identité & Subjectivité
EA 2129

Remerciements

Je voudrais remercier chaleureusement Emmanuel Housset d'avoir accueilli et dirigé avec une bienveillance, une patience et une rigueur constantes ce travail. Plus encore que l'exactitude théorique, il m'a appris la pratique d'une pensée éthique, à l'écoute de l'autre, ouverte à sa parole, qui est la vertu première du professeur. L'ouverture caractérise toute l'équipe Identité et Subjectivité de l'Université Caen-Normandie, et je remercie tous ses membres pour la générosité dont ils ont fait preuve à mon égard. Une mention spéciale à mes camarades doctorants, pour leur amitié et leur compassion, Claire, Emma et Paul ; et à mes collègues du lycée Jean de la Fontaine, Adrien, François et Sarah-Anaïs.

Je veux dire ma reconnaissance aux autres membres du jury, Rodolphe Calin, Catherine Chalier, Danielle Cohen-Levinas et Dominique Pradelle, et l'honneur qu'ils me font de prêter intérêt à mon travail qui n'exprime pas assez sa dette à leur égard. Leurs travaux sur les œuvres de jeunesse, les inédits, les sources hébraïques de l'infini levinassien, la subjectivité, le féminin, la phénoménologie, l'éthique, etc., ont été maintes fois médités, et cette thèse en est le fruit.

Merci à Christophe Carraud de m'avoir confié de salutaires responsabilités pour la revue *Conférence* : la traduction a adouci l'écriture de cette thèse.

Enfin, il faut du cœur pour mener un si long ouvrage à son terme. Merci à Marcus pour de longues heures de travail en équipe, à Estelle pour ses conseils. Merci à mes parents, mes sœurs, mes amis pour un soutien sans faille. Et merci à Julie, pour tout.

Liste des abréviations des œuvres d'Emmanuel Levinas

Nous citerons le titre de certaines œuvres de manière simplifiée :

- *Autrement qu'être* [ou *au-delà de l'essence*],
- *En découvrant l'existence* [avec Husserl et Heidegger],
- *La compréhension de la spiritualité* [dans les cultures française et allemande],
- *Théorie de l'intuition* [dans la phénoménologie de Husserl].

Nous citerons les œuvres en utilisant les abréviations suivantes :

ADV	<i>L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques</i> , Paris, Ed. de Minuit, 1982.
AE	<i>Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i> , Paris, Le livre de poche, 2004.
AS	<i>Autrement que savoir</i> , Paris, Osiris, 1988.
AT	<i>Altérité et transcendance</i> , Paris, Le livre de poche, 2006.
DQVI	<i>De Dieu qui vient à l'idée</i> , Paris, Vrin, 1992.
DE	<i>De l'évasion</i> , Paris, Le livre de Poche, 1998.
DEE	<i>De l'existence à l'existant</i> , Paris, Vrin, 1990.
DL	<i>Difficile liberté. Essais sur le judaïsme</i> , Paris, Le livre de poche, 2003.
DMT	<i>Dieu, la mort et le temps</i> , Paris, Le livre de poche, 1995.
DSS	<i>Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques</i> , Paris, Ed. de Minuit, 1977.
EDE	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger</i> , Paris, Vrin, 1967.
EI	<i>Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo</i> , Paris, Le livre de poche, 1984.
EN	<i>Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre</i> , Paris, Le livre de poche, 1993.
EPP	<i>Ethique comme philosophie première</i> , Paris, Payot & Rivages, 1998.
HAH	<i>Humanisme de l'autre homme</i> , Paris, Le livre de poche, 1987.
HN	<i>A l'heure des nations</i> , Paris, Ed. de Minuit, 1988.
HS	<i>Hors sujet</i> , Paris, Le livre de poche, 1997.
IH	<i>Les imprévus de l'histoire</i> , Paris, Le livre de poche, 2000.
LAV	<i>Levinas : au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et infini</i> , sous la direction d'E. Housset et R. Calin, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen (n°49), Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012.
LC	<i>Liberté et commandement</i> , Paris, Le livre de poche, 1999.
LCS	<i>La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande</i> , Paris, Payot & Rivages, 2014.
NP	<i>Noms propres</i> , Montpellier, Fata Morgana, 1976.
NLT	<i>Nouvelles lectures talmudiques</i> , Paris, Ed. de Minuit, 1996.
OC1	<i>Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1</i> , Paris, Grasset/IMEC, 2009.
OC2	<i>Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2</i> , Paris, Grasset/IMEC, 2011.
OC3	<i>Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Œuvres 3</i> , Paris, Grasset/IMEC, 2013.
PT	<i>Positivité et transcendance</i> , suivi de <i>Levinas et la phénoménologie</i> , sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000.
QLT	<i>Quatre lectures talmudiques</i> , Paris, Ed. de Minuit, 1968.
QR	<i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme</i> , Paris, Payot & Rivages, 1997.
TA	<i>Le temps et l'autre</i> , Paris, PUF, « Quadrige », 1983.
TI	<i>Totalité et infini. Essai sur l'extériorité</i> , Paris, Le livre de poche, 1990.
TIH	<i>Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl</i> , Paris, Vrin, 2010.
TrIn	<i>Transcendance et intelligibilité</i> , Genève, Labor et Fides, 1996.

Nous citons Descartes d'après les *Œuvres* publiées par C. Adam et P. Tannery, édition révisée et complétée par P. Costabel et B. Rochot, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, abrégée A. T. ; nous indiquons ensuite le tome et la page.

Introduction

Il peut sembler banal, presque convenu, de prendre pour objet d'étude l'*idée de l'infini* dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Le renouveau que connaît la notion d'infini dans l'éthique est sans doute un des thèmes les plus fréquents du commentaire et les mieux connus du lecteur. Les études sur l'infini, sur l'emprunt de son idée à Descartes¹ ou sur les sources juives de sa lecture par Levinas² sont déjà nombreuses et riches en enseignements³. Et pourtant il n'existe pas d'interprétation d'ensemble de l'œuvre de Levinas menée depuis la question de l'infini. Nous nous proposons de tenter une telle interprétation en prenant l'idée de l'infini pour objet d'analyse.

L'objet

Cet objet, il convient d'abord de le définir. 1/ Nous étudions l'idée de l'*infini*. L'usage levinassien du terme et de la notion d'infini pose une série de problèmes liés à la diversité des discours qu'il fait se rencontrer : phénoménologie, ontologie, logique, théologie. Le phénoménologue peut-il dire l'infini sans rompre avec l'apparaître qui est marqué par la finitude ? Un infini au-delà de l'être peut-il être pensé philosophiquement dès lors que la philosophie s'est toujours comprise à partir de l'identité parménidienne entre la pensée et l'être ? Mais alors, que pense une telle pensée si elle pense plus et mieux que l'être ? Ne pense-t-elle pas Dieu, ne se fait-elle pas théologie ? L'infini permet à Levinas d'accomplir la rupture avec la philosophie de l'être et, précisément pour cela, apparaît d'emblée comme un objet philosophiquement problématique. 2/ Nous proposons d'affronter la difficulté en mettant l'accent sur l'*idée* de l'infini. Or l'*idée* fait à la fois référence au problème général du rapport entre la pensée et l'absolu, et à la solution spécifique que Descartes lui a donnée. En général, elle exprime la relation entre l'être fini et l'infini qu'il pense, relation qui a connu dans l'histoire de la philosophie plusieurs descriptions. Levinas en privilégie une et lui reconnaît un statut unique : l'idée de l'infini des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Pour élucider la question de l'infini, nous prenons donc comme objet d'étude l'idée de l'infini et le sens que Levinas lui donne dans son œuvre à partir d'une lecture et d'une réécriture de Descartes.

Mais qu'est-ce qui justifie que nous prenions l'idée de l'infini pour objet dans le but d'élucider la question de l'infini ? Précisément la compréhension nouvelle que Levinas en donne, et qu'il exprime

¹ Il suffira de se rapporter à l'ouvrage de Dan Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017. Celui-ci privilégie la figure de Levinas et aborde son œuvre en suivant une démarche qui nous semble la meilleure : « l'interprétation phénoménologique de l'idée cartésienne d'infini proposée dans *Totalité et infini* ne doit pas être banalement entendue comme récupération d'un motif philosophique extérieur au service d'une thèse qui, de *Totalité et infini* (1961) à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), poursuit sa ligne de développement propre, mais comme un commentaire dûment renseigné, au fait des éléments textuels à même de nourrir et de valider une interprétation, certes de portée plus large que celle d'un commentaire d'histoire de la philosophie *stricto sensu*, mais à l'ambition d'exactitude non moins grande » (p. 22). Nous aurons à notre tour le souci de montrer, non plus du point de vue du texte cartésien et de sa lecture par Levinas, mais, symétriquement, du point de vue du texte levinassien dans son attention à Descartes, toute la pénétration de cette attention.

² Derechef, il suffira de se rapporter à l'ouvrage de Catherine Chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002. Notre objet, l'étude de la question de l'infini par l'idée de l'infini, nous détournera de cette source hébraïque si décisive dans la pensée levinassienne de l'infini. Ce biais de notre travail, qui fait peut-être sa force, fait incontestablement ici sa faiblesse et vise à être corrigé par une attention redoublée à l'enseignement talmudique dont notre dernier chapitre retrouvera la nécessité.

³ Voir les ouvrages et articles cités dans notre bibliographie.

en affirmant que « l'idée de l'infini est le mode d'être – l'*infinition* de l'infini » (TI, 12). Il ne s'agit ni d'emprunter à Descartes une représentation de l'infini ni de partir d'une définition préalable de l'être infini en son essence, mais d'identifier dans les *Méditations* la façon concrète qu'a l'infini de venir à l'idée, car c'est cette façon qui fait son infinité. Cette approche phénoménologique de l'infini depuis son *infinition* se vérifie d'ailleurs dans le devenir de l'œuvre même de Levinas. Les premiers écrits de notre auteur font un usage relativement critique de la notion d'infini : en 1947 par exemple, *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* n'y ont pas recours et préfèrent parler de « l'absolument Autre ». La notion d'infini s'introduit dans l'éthique levinassienne avec l'idée cartésienne de l'infini, de sorte que Levinas semble venir à l'infini par Descartes (c'est du moins une hypothèse que notre travail devra confirmer).

C'est pourquoi nous estimons que l'élucidation de la question de l'infini doit commencer par l'étude de son idée. La démarche n'est d'ailleurs pas incompatible avec l'ouverture aux autres sources de l'infini levinassien, notamment philosophiques et hébraïques, ou aux autres concepts qui disent l'infini (la trace par exemple). Il s'agira, à chaque fois, de préciser la place de l'idée de l'infini dans les différents modes du discours sur l'infini. L'idée de l'infini joue donc le rôle, dans notre travail, d'un fil conducteur pour interroger l'infini en vue d'élucider sa question.

La question

En portant notre attention sur « l'idée de l'infini », nous singularisons : une *expression* qui a son usage dans l'œuvre de Levinas, un *concept* que Levinas élabore, et une *question* qu'il pose.

L'idée de l'infini est d'abord une *expression* récurrente sous la plume de Levinas, dont l'exégète peut faire un objet thématique. Or il apparaît dès le premier regard que ce syntagme connaît un usage variable dans l'œuvre de notre auteur. L'idée de l'infini a une histoire dont *Totalité et infini* constitue le moment fondateur : avant l'ouvrage de 1961, les conférences des années 1950 présentent au Collège Philosophique de Jean Wahl des descriptions où se lit la genèse de l'idée d'infini (notamment la conférence de 1956 intitulée « La philosophie et l'idée de l'infini »). Après 1961, l'infini ne se dit plus seulement par son *idée*, mais signifie aussi comme trace, gloire, témoignage, un-pour-l'autre, etc. De fait, l'idée de l'infini est la conquête des années de préparation de l'éthique exposée dans *Totalité et infini* ; et le jugement que Levinas porte sur elle dans la suite de son œuvre semble lié à celui qu'il forme sur son premier grand ouvrage et ses limites (notamment l'ontologie de l'être pluriel). Un indice textuel suffit à le suggérer : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ne mentionne que deux fois l'« idée » de l'infini. C'est pourquoi nous demanderons : quelle est la genèse de l'idée d'infini dans l'œuvre de Levinas ? Quel est le sens, le statut, la portée de son baptême conceptuel dans *Totalité et infini* ? Comment l'œuvre ultérieure se rapporte-t-elle à ce moment fondateur ?

L'idée de l'infini est également un *concept* que Levinas emprunte à l'idéalisme classique pour lui donner une signification nouvelle par delà la théorie. « L'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale » (TI, 82). Il ne s'agit pas d'appliquer à la responsabilité pour autrui l'idée théorique de l'infini, mais de reconnaître dans cette obligation l'événement concret où l'infini vient à l'idée. Il faut, comme l'écrit Descartes, que j'aie premièrement en moi l'idée de l'infini pour connaître ma finitude. Mais, dans l'éthique, que peut bien signifier *connaître* ma finitude ? Si l'infini n'est pas théorique, comment Levinas peut-il encore parler d'une *idée* de l'infini ? En formulant dans son commentaire de Descartes le paradoxe d'une

pensée pensant plus qu'elle ne pense, notre auteur conduit la logique du concept à la rupture et définit une logique nouvelle, une grammaire éthique. Le passage d'une idée à l'autre n'obéit plus aux règles de la totalisation mais aux exigences critiques qui mettent en question la rigidité du savoir sur l'être au nom des droits de l'autre homme. En quoi consiste cette éthique, sa grammaire et sa logique ? L'idée de l'infini parvient-elle à lui fournir les ressources nécessaires pour dépasser la philosophie qui ramène au principe de l'identité, de la totalité et de l'être ? En quel sens produit-elle, de l'infini, une idée d'un genre insoupçonné en philosophie, entrevu seulement par Descartes ?

Enfin, l'idée de l'infini met la philosophie en *question*. Levinas réintroduit en phénoménologie l'idée d'infini que Husserl et Heidegger avaient écartée. Ce geste subversif s'explique par le double jugement que Levinas porte sur la philosophie. D'une part, la phénoménologie élabore un mode de penser qui s'impose d'emblée comme la forme nécessaire de toute philosophie actuelle : c'est en son sein qu'il faut, au milieu du XX^{ème} siècle, philosopher. Mais d'autre part Husserl et Heidegger, tout en dépassant le vieil idéalisme théorique, ont reconduit le privilège que celui-ci accordait au Même sur l'Autre. De cet état présent de la philosophie il ressort que celle-ci, aux yeux de Levinas, doit devenir une phénoménologie qui ne réduit pas l'Autre au Même. L'idée de l'infini joue dès lors un rôle ambivalent : relue comme une description concrète de la relation entre le Même et l'Autre, elle fournit à la phénoménologie nouvelle dont Levinas a l'ambition le moyen de prolonger le geste de ses maîtres tout en dépassant ses limites. Il s'agit bien de réformer la philosophie en questionnant son sens véritable. La philosophie peut-elle dire la relation à l'Autre sans affirmer le privilège du Même ? Peut-elle mettre en question ce privilège qui a presque unilatéralement dominé son histoire ? Une autre philosophie, une philosophie de l'infini est-elle possible ?

Ce pouvoir de mettre la philosophie en question et de la renouveler, l'idée de l'infini le tient de ce qu'elle-même procède d'une question originaire pour la philosophie. Notre objet nous mènera ainsi à la formulation de cette question de l'infini, qui se veut antérieure à la question de l'être, et dont Levinas fait la question première.

L'histoire de la philosophie

Cette question bouleverse le rapport de la philosophie à la *logique*, à la *phénoménologie*, à l'*ontologie* et à la *théologie*.

L'idée de l'infini s'énonce en une forme qui contredit la *logique*, celle d'une « pensée pensant plus qu'elle ne pense » : et Levinas souligne que c'est précisément en raison de cette structure qu'il reprend l'idée cartésienne de l'infini. Car son but n'est pas tant de renoncer à la logique – qui est le langage de toute philosophie – que de signifier l'infini en dépassant la logique de l'intérieur, en la retournant sur elle-même pour l'excéder et indiquer la séparation du Même et de l'Autre. Qu'une telle attitude soit encore philosophique, que l'idée d'infini ait sa place en philosophie, voilà donc ce qu'il faut établir. Toutefois ces atteintes à la logique ne pourront se justifier que dans l'étude concrète de la transcendance d'autrui.

Levinas, on le sait, revendique le titre de *phénoménologie* pour ses propres recherches. On le lui a contesté, et la raison de ce refus se trouve peut-être d'abord dans son idée de l'infini, qui est aussi idée de Dieu. Celle-ci peut-elle apparaître à l'horizon du regard du phénoménologue ? Peut-elle entrer dans son discours sans rompre la neutralité axiologique qui assure la vérité de sa démarche ? Le problème

est voué à l'irrésolution et à la polémique si l'on se contente de juger Levinas à l'aide des seules règles définies par Husserl ou Heidegger. L'éthique du visage sait combien elle les contredit, car elle entend précisément les mettre en question au nom d'une phénoménologie plus originaire. Il faut alors accepter de poser à nouveaux frais le problème de l'essence de la phénoménologie, et si « autrui, l'infini est la signification », reconnaître qu'elle ouvre à un discours sur le Bien. De fait, l'introduction de l'idée cartésienne de l'infini en phénoménologie pourra nous apparaître, non pas comme sa subversion et son déclin, mais comme l'accomplissement de son intention première.

Si la phénoménologie connaît son renouvellement dans la pensée de l'infini, l'*ontologie* connaît, elle, sa destitution. L'idée cartésienne de l'infini est, comme l'idée platonicienne du Bien, « au-delà de l'être ». Il nous faudra dire le sens que Levinas prête à cette formule, ainsi qu'à ses autres variations, celles qui posent que « l'être est le mal » et qu'il faut « sortir de l'être ». Ces formules sont vouées à rester incomprises tant que la situation depuis laquelle elles sont énoncées nous restera inconnue. Il s'agira de s'interroger : comment la philosophie, qui de Parménide à Heidegger surgit dans l'identité de la pensée et de l'être, peut-elle penser au-delà de l'être ? Comment, au-delà de l'être, peut-il y avoir une idée de l'infini pensant plus que l'ontologie ? Mais Levinas estime que l'on peut, en philosophe, tenir sur l'être un discours non-ontologique, et que ce discours ne s'autorise ni d'une révélation religieuse ni d'une intuition supranatuelle : il naît dans l'appel que m'adresse la mortalité du prochain. Ce n'est pas moi, c'est l'autre qui met l'ontologie en question. Par conséquent, Levinas reprend la critique heideggérienne de la métaphysique comme onto-théo-logie pour un autre motif : par delà l'oubli de l'être, l'étant suprême a fait oublier le sens véritable d'autrui, et de Dieu. La philosophie de l'infini prétend excéder aussi bien l'onto-théo-logie que l'analytique existentielle. Renonce-t-elle pour autant à tout être ? Peut-elle fonder une autre ontologie, sur la pluralité humaine ou la justice, qui ne revienne pas à l'indifférence envers autrui ? De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, Levinas a pu donner des réponses opposées à ces questions, et nous devons déterminer le rôle de l'idée d'infini dans ces variations. Quoi qu'il en soit, son éthique a toujours eu pour but de délivrer de l'ontologie, et autrui et Dieu.

La synonymie entre Dieu et l'infini, qui a sa véritable origine dans l'éthique, pose à nouveaux frais la question du rapport entre philosophie et *théologie*. Chez Descartes l'infini est un attribut divin, mais Levinas refuse de caractériser *a priori* l'essence de Dieu : l'éthique retrouve le sens du mot « Dieu » dans la relation à l'autre homme. Elle rejette donc l'onto-théo-logie qui fait de Dieu l'étant suprême (s'opposant sur ce point à Descartes) pour confier le discours sur Dieu à une démarche de type phénoménologique : le retour à la mise en scène concrète où le mot « Dieu » vient à la bouche, qui est le face-à-face éthique avec autrui témoignant de la hauteur de son appel. Une première difficulté consiste à savoir si la philosophie parvient seule à ce résultat, et une seconde à déterminer ce qu'elle en fait. L'enjeu porte sur la possibilité d'une nouvelle théo-logie ayant sa place en philosophie : un discours raisonnable sur Dieu, qui procéderait de l'idée de l'infini et ne s'appuierait sur aucune révélation. Cette théologie, pensée à partir des concepts de la phénoménologie, pourrait alors se tourner vers les textes dits religieux pour y retrouver la description d'une expérience non-intentionnelle de l'à-Dieu. Levinas lui-même n'a-t-il pas vu dans le Talmud l'expression d'une telle recherche, où l'interprétation guidée par une vigilance extrême retrouve les résultats exposés dans l'éthique ? Le philosophe pourrait ainsi, sans renoncer à sa neutralité, se tourner vers les traditions et les textes religieux.

Pour tous ces motifs, l'usage de l'idée de l'infini réforme la *philosophie* elle-même. Levinas interroge la vocation de la philosophie et conteste son identification au savoir impersonnel. L'appel à philosopher ne vient pas de l'être mais de la responsabilité pour autrui, il est lisible dans la justice qui m'éveille à la pensée et à l'action. La philosophie de l'infini doit se comprendre à l'aune de l'exigence éthique qui l'engendre et la guide, et prendre une forme nouvelle que Levinas nomme critique ou scepticisme. Nous pouvons ainsi préciser ce que l'étude de l'idée d'infini chez Levinas apporte à l'histoire de la philosophie. Notre auteur ne prétend pas congédier l'histoire heideggérienne de l'être en substituant l'infini à l'être : il met en lumière les moments où cette histoire s'interrompt, mise en question par le sens éthique. Cette interprétation de l'histoire de la philosophie est sensible dès la lecture de Descartes par Levinas : le fait que l'idée de l'infini exprime la transcendance n'efface pas le caractère ontologique du Dieu cartésien, l'idée du parfait étant l'idée de l'être parfait. Il s'agit de lire autrement l'histoire de la philosophie, de défaire les systèmes en montrant comment le sens surgit dans le retour du scepticisme. Nous montrerons, pour les *Méditations métaphysiques* en particulier, comment la lecture de Levinas parvient à abstraire de l'ontologie un autre ordre qui lui résiste – mais le principe de cette démarche peut contribuer à définir un nouvel usage de l'histoire de la philosophie en général.

Il peut aussi éclairer le statut même de Levinas, que l'on a hésité à appeler phénoménologue ou théologien, philosophe ou penseur juif. Au sein de la tradition philosophique, Dominique Janicaud a pu rattacher notre auteur à un « tournant théologique de la phénoménologie française ». Descartes était-il lui-même théologien lorsqu'il prouvait l'existence de Dieu par la présence de l'idée d'infini en nous ? Notre étude, en éclairant le discours de Levinas sur l'infini, devrait nous permettre de dire la profonde unité de l'œuvre de Levinas, des essais philosophiques aux lectures talmudiques, en revenant à la question qui l'anime.

La méthode

Notre travail suivra donc une démarche résolument internaliste. Au sein du corpus levinassien, nous prendrons pour objet l'idée de l'infini en vue d'énoncer la question de l'infini. Bien évidemment, nous aurons soin de confronter, lorsque cela nous paraîtra éclairant, la pensée de Levinas à celles de Descartes, Husserl, Heidegger ou Sartre – mais nous le ferons toujours dans le but de comprendre la logique interne des textes de notre auteur.

Quelques principes guideront notre étude. En premier lieu celui de ne pas projeter sur les textes une pensée qui leur est postérieure⁴. La lecture rétrospective, qui tend le plus souvent à faire d'*Autrement qu'être* l'aboutissement de toute l'œuvre, soumet le corpus à une téléologie qu'une analyse patiente invalide sans ambiguïté. La sortie de l'être exprimée dans *De l'évasion* n'est pas l'autrement qu'être, et l'ontologie plurielle de *Totalité et infini* se montre parfois plus cohérente que la pensée de l'anarchie. D'un ouvrage à l'autre les problèmes qui préoccupent Levinas ont varié, et il n'est pas sûr que les solutions nouvelles que celui-ci a préférées aient été les seules possibles. De plus, nous refusons de séparer le corpus philosophique du corpus talmudique, même si notre question nous incite à privilégier le premier. Un fait lexical l'interdit : l'idée cartésienne de l'infini est bel et bien

⁴ Nous suivons l'exemple de Ferdinand Alquié qui déclare : « il importe donc, selon moi, de ne pas éclairer les textes du début de la pensée de Descartes par les textes postérieurs, et par la doctrine des *Méditations* » (*Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes* (1955), Paris, La Table Ronde, 2017, p. 13). De même, il importe de ne pas lire les premiers textes de Levinas par *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

présente dans les études talmudiques – et l'Avant-propos de *L'au-delà du verset* compare son inspiration à celle du verset biblique. Enfin, et surtout, nous interprétons les textes en cherchant à identifier les problèmes auxquels ils répondent. Nous n'abstrairons pas l'idée de l'infini des problèmes que son évocation permet de résoudre – bien au contraire, toute notre démarche consiste à les éclairer l'un par l'autre.

En effet, nous abordons l'idée de l'infini d'après le *discours* qu'elle forme, et nous interrogeons les *conditions d'énonciation* de ce discours ainsi que les *règles de sa formation*⁵.

L'idée d'infini inaugure une nouvelle manière de passer d'une idée à l'autre en philosophie, en rupture avec la logique (elle est « pensée pensant plus qu'elle ne pense »), la phénoménologie (elle est la « signifiante du sens ») et l'ontologie (elle est « au-delà de l'être »). Aussi n'est-elle pas seulement un concept que Levinas reprendrait à Descartes pour l'insérer dans le discours éthique, mais elle est elle-même l'opérateur qui rend le discours éthique possible. Par *discours* éthique, nous désignons les énoncés décrivant le face-à-face avec le visage en tant qu'ils prétendent au titre de philosophie, c'est-à-dire en tant qu'ils s'inscrivent paradoxalement dans la logique, la phénoménologie et l'ontologie. L'idée de l'infini appartient à ces trois niveaux de discours qu'elle rassemble à partir de ses problèmes propres : elle réalise l'union de ces trois énoncés sur la forme de la relation à l'Autre, son sens et son excès de l'être.

Nous étudierons d'abord les *conditions de son énonciation*. Celles-ci peuvent renvoyer, d'un point de vue historique, au développement propre de l'œuvre de Levinas. Avant l'éthique et son idée d'infini, l'œuvre avait commencé par décrire l'évasion, la nausée, *l'il y a*, le sommeil, la fatigue, *l'éros*, la paternité, etc. L'éthique est bien sûr l'héritière de ces premières analyses, mais elle constitue également leur relève. Il s'agit alors de savoir comment ces premiers essais ont conduit à la naissance des problématiques éthiques et de l'idée de l'infini. Mais par delà ces conditions de fait propres au développement historique de l'œuvre, nous devons nous interroger sur les conditions de droit du discours sur l'idée d'infini. Qu'est-ce qui légitime philosophiquement la triple rupture de la logique, de la phénoménologie et de l'ontologie par l'idée d'infini ? Au nom de quels concepts, de quelles expériences, de quelle question Levinas est-il amené à faire de l'idée d'infini l'origine de tout discours philosophique ?

Puis, une fois le discours sur l'infini justifié dans sa possibilité, il en faudra préciser les *règles de formation*. Le langage éthique, qui a recours à la grammaire de l'infini, doit instaurer de nouvelles règles pour dire le sens : dire la relation à l'absolu sans relativiser l'absolu, réduire le Dit au Dire, dédire le Dit, revenir au mouvement de la métaphore absolue, pratiquer l'emphase de l'ontologie, etc. Parmi ces règles, certaines ont pu varier : ainsi Levinas admet-il lui-même que *Totalité et infini* avait recours en 1961 à un langage ontologique ou eidétique plus tard rejeté dans *Autrement qu'être* (cf. TI, I-II). Nous tâcherons donc d'explicitier ces règles et leurs variations à partir des exigences que doit satisfaire la pensée de l'infini.

⁵ Sur ce point, nous nous inspirons de Michel Foucault et de son *Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969). Nous interrogeons le champ où se dessine la possibilité du discours sur l'idée de l'infini, non pas seulement à partir des thèses qui ont conduit notre auteur à lui, mais à partir des règles ou des procédés énonciatifs que l'éthique de l'infini met en œuvre.

Le point de départ

Il nous reste cependant à déterminer la méthode la plus judicieuse pour entrer dans l'étude de l'idée de l'infini.

On peut procéder à trois types de mise en série des textes de Levinas dont l'idée de l'infini serait la raison. La première consiste à rassembler toutes les références à l'« infini » grâce à un repérage exhaustif des emplois de ce mot dans toutes ses variations grammaticales. La seconde procède en étudiant les textes traitant de l'idée cartésienne de l'infini, c'est-à-dire en analysant les lieux où Levinas commente explicitement Descartes. Ces deux démarches ne se distinguent pas simplement par leurs choix de textes mais par leurs questionnements propres : la première s'interroge sur le sens général du concept d'infini et ses différents usages dans les textes de Levinas ; la seconde sur la lecture que Levinas a faite de l'idée de l'infini chez Descartes, l'interprétation qu'il en a donnée et la pensée qu'il a élaborée en dialogue avec elle. Même si elles s'appuyaient sur une base identique de textes, ces méthodes s'arrêteraient à des éléments différents auxquels elles ne donneraient pas le même poids et qu'elles n'organiseraient pas selon le même ordre. Elles ont toutefois en commun de rechercher des références explicites (soit à l'infini soit à Descartes) et prennent ainsi le risque de manquer les textes évoquant l'idée de l'infini d'une manière latente (que dire, par exemple, du rapport entre l'idée de l'infini et la trace de l'illégitimité ?). Une troisième enquête est donc nécessaire, qui chercherait par delà la lettre du texte (par delà la référence explicite à l'infini ou à Descartes), l'idée de l'infini dans des discours qui la convoquent sans la citer. Contrairement aux deux premières voies, celle-ci ne peut pas initier notre travail car elle présuppose une interprétation du texte fondée sur une certaine compréhension (définitive ou non) du sens de l'idée de l'infini. – Reste alors à choisir parmi les deux premières méthodes celle qui constituera le point de départ le plus approprié à notre objet. Un travail thématiquement proche du nôtre, portant sur le sens général de la notion d'infini chez Levinas, pourrait préférer la première. Mais nous choisirons de commencer par la deuxième méthode pour une raison essentielle. La mise en série des textes à laquelle procède la seconde démarche obéit à la logique propre de notre travail : sa raison est l'idée cartésienne de l'infini elle-même et non l'infini en général. Certes, le discours de Levinas sur l'idée de l'infini finira peut-être par excéder la seule référence à Descartes. Mais la possibilité de trancher sur cette excension ne pourra justement nous être accordée que si nous disposons au préalable du sens de la lecture que Levinas a faite de *l'idée cartésienne de l'infini*. Il appartient à notre premier chapitre de le déterminer.

Le plan

Le premier chapitre, qui introduit à ce travail, enquête sur la genèse de la lecture que Levinas a faite de Descartes et qu'il a développée dans un constant dialogue avec la phénoménologie ; l'examen de *Totalité et infini* permettra de définir cette lecture et sa place dans l'éthique. L'analyse critique du discours que l'œuvre de 1961 consacre à l'idée de l'infini permettra de définir trois champs où ce discours se déploie : la logique, la phénoménologie et l'ontologie. L'explicitation de chacun de ces champs constituera l'essentiel de notre travail. Les chapitres 2 et 3 analyseront la façon dont l'idée de l'infini, pensée pensant plus qu'elle ne pense, excède la logique formelle et s'identifie à la relation à autrui. Levinas décrit l'idée de l'infini dans les catégories logiques de la philosophie, soit en reprenant la structure formelle que Descartes lui a donnée (idée excédée par son idéat), soit en posant l'altérité absolue d'autrui. Le visage faisant venir l'infini à mon esprit, l'idée de l'infini appelle une description phénoménologique dont nous traiterons aux chapitres 4, 5 et 6. La relation à l'infini peut être décrite

comme enseignement et langage, éthique et responsabilité, gloire et témoignage. Si Levinas parle de l'infinité de la relation à autrui, c'est au sens où celle-ci met en question mon être. La clef du discours sur l'idée de l'infini se trouve ainsi dans l'interprétation de l'énoncé qui la situe au-delà de l'être, dans un rapport conflictuel à l'ontologie étudié aux chapitres 7, 8 et 9. Nous montrerons les apories qui naissent de la tentative de fonder une ontologie nouvelle sur l'idée de l'infini dans *Totalité et infini*, et le rapport à la question de l'être contenu dans l'infini compris comme autrement qu'être. Nous serons ainsi conduits à thématiser doublement la question de l'infini comme mise en question éthique de l'être par l'infini et exigence de justice. Sur la base de ce triple discours formel, concret et critique de l'ontologie, le chapitre 10 finira en définissant le sens et le statut de la philosophie de l'infini qui parle ce discours et pose la question de l'infini.

Ch. 1 L'usage de Descartes

Dans quels textes Levinas mentionne-t-il l'idée cartésienne de l'infini ?

(1) Le repérage chronologique des occurrences distingue une première série mentionnant l'infini cartésien pour l'opposer à la phénoménologie : à Husserl comme à Heidegger. C'est notamment le cas des articles d'études phénoménologiques repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* : si l'article « L'œuvre d'Edmond Husserl » (1940) ne mentionne pas explicitement l'idée de l'infini, il oppose déjà Husserl à Descartes en soulignant que seules les deux premières *Méditations métaphysiques* sont valables aux yeux de Husserl, la troisième rompant la neutralité descriptive de la réduction en posant l'existence de Dieu (cf. EDE, 45). L'article « De la description à l'existence » (1949) reprend cette argumentation qu'il développe en donnant une place centrale et structurante à l'idée de l'infini, servant de contre-modèle à la phénoménologie qui a radicalement coupé le fini de l'infini. Notons que la plupart des références que Levinas fera par la suite à l'idée de l'infini reprendront cette ligne d'opposition à la phénoménologie. Cependant, l'idée cartésienne de l'infini ne fait pas encore l'objet de développements autonomes tournés vers l'élucidation du sens de cette idée – Levinas cherchant plutôt à définir le sens de la phénoménologie par opposition au cartésianisme auquel elle s'oppose de la façon la plus manifeste au sujet de l'infini précisément.

(2) Cette attitude change durant les années 1950. Certaines conférences au Collège philosophique développent l'étude de l'idée de l'infini en tant que telle en l'affranchissant du simple commentaire. Celle qui marque le point de rupture le plus radical avec la première série de textes sur la phénoménologie date du 11 décembre 1956. Il s'agit de la conférence « La Philosophie et l'Idée de l'infini » qui sera reprise sous forme d'article dans *En découvrant l'existence*. Cet article a pour objet explicite l'étude de l'idée cartésienne de l'infini pour elle-même, à partir des notions de Désir, de visage, de mise en question de la liberté, de honte, de conscience morale et de justice. Le discours y est critique envers la notion de totalité et vise à rétablir le sens propre de l'éthique à partir de l'infini. Les autres conférences au Collège reprennent et creusent cette conceptualité à partir des notions de séparation ou de fécondité. Mais c'est *Totalité et infini* qui, en 1961, développe une pensée complexe de l'idée de l'infini dans un dialogue constant avec Descartes. A compter de cet ouvrage fondateur, il semble presque impossible de trouver un texte de Levinas qui ne soit marqué par la notion d'infini, si bien qu'un simple repérage thématique semble superflu. Une recherche portant sur la seule notion d'idée cartésienne de l'infini révèle néanmoins des écarts significatifs entre les textes.

(3) Après 1961 en effet, on constate le surgissement de nombreuses notions qui prennent la place de l'idée de l'infini. Ainsi la notion de trace apparaît-elle en 1963 dans « La trace de l'autre » (repris in *En découvrant l'existence*) avec celle d'illérité. Elle est reconduite dans les textes ultérieurs, où l'idée cartésienne de l'infini occupe une place moins prépondérante que celle qu'elle avait acquise en 1961. Toutefois, c'est surtout *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* qui, en 1974, constitue une rupture dans la référence à l'« idée » de l'infini, ne l'évoquant que deux fois (cf. AE, 229 et 155n1). Cet hapax surprend d'autant plus que la notion d'infini occupe toujours une place capitale dans l'ouvrage : ce n'est plus l'idée, mais la trace, la gloire ou le témoignage qui lui sont associés⁶. Cet ultime état des

⁶ Le contraste avec *Totalité et infini* est d'autant plus grand qu'une autre notion, celle de Désir qui en 1961 était synonyme de l'idée de l'infini, est elle-même quasiment absente d'*Autrement qu'être*. Quatre passages seulement évoquent ce concept (cf. AE 107-108, 140, 195-196, 239), évocation qui peut susciter la réserve pour au moins trois raisons. 1/ En dehors de ces quatre occurrences, le mot de « désir » apparaît plus souvent dans son sens courant qui ne le distingue pas du besoin, et que précisément le concept levinassien de Désir récuse. 2/ Le concept de Désir n'est jamais défini dans l'ouvrage, mais simplement employé dans une dialectique avec le non-

textes levinassiens multiplie les concepts nommant l'infini et met l'idée cartésienne dans une situation de concurrence que la seconde période ignorait. Les articles écrits après 1974 témoignent de cette multiplicité, mais ils citent et commentent l'idée de l'infini abondamment.

Ce rapide et sommaire repérage chronologique des occurrences de l'idée cartésienne de l'infini dans l'œuvre de Levinas n'a pas pour vocation de constituer un cadre définitif mais d'orienter nos premières recherches en définissant un premier problème. Jamais, selon cette chronologie, Descartes n'est lu pour lui-même : soit les premiers textes mentionnent son idée d'infini pour discuter la phénoménologie, soit les autres l'évoquent pour faire de l'infini une porte d'entrée dans l'éthique. C'est donc au sein de deux démarches qui ne prennent pas Descartes pour objet principal d'étude que son idée de l'infini intervient. Aussi, peut-on dissocier l'interprétation du texte de Descartes d'une part et l'usage que Levinas en fait dans sa propre philosophie d'autre part ?

I. Descartes face à la phénoménologie

§1. L'ambivalence du *cogito*

a) Le point de départ : le cogito cartésien selon Husserl

La thèse de troisième cycle de Levinas, sa *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* de 1930, évoque Descartes dans une perspective strictement husserlienne. Le chapitre II veut expliciter, comme son titre l'indique, « La théorie phénoménologique de l'être : l'existence absolue de la conscience ». Il procède d'abord négativement, en démontrant que Husserl dégage un sens de l'être distinct de l'exister des choses, et propre à la conscience. Quel est donc cet « être » de la conscience ? La question, ainsi posée, est ontologique, et tout le propos de Levinas consistera à montrer que si le *cogito* cartésien parvient effectivement à séparer la région de la conscience par la réflexion, il reste mondain : seul le *cogito* husserlien dégage le sens ontologique de la conscience. Ces pages suivent et reprennent donc fidèlement l'argument des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl : le *cogito* de Descartes appartient encore à l'attitude naturelle. Levinas dit d'emblée l'enseignement du *cogito* husserlien : la conscience n'existe pas sur le même mode que les choses, l'« être comme conscience » est distinct de l'« être comme chose ». On ne peut pas assimiler cette découverte à celle de Descartes sans « fausser la pensée la plus originale du philosophe allemand », car l'« absoluité [de la conscience] n'est pas seulement un caractère de *la vérité* qui concerne la conscience, sa certitude, mais un caractère de son *existence* même » (TIPH, 54).

Le développement que Levinas consacre à Descartes est structuré par cette différence entre la vérité et l'existence, entre la connaissance et l'ontologie. Toute la démarche de Descartes – et surtout ses limites, accentuées par la confrontation avec la phénoménologie – s'explique à partir du primat accordé à la théorie. La connaissance veut démontrer *que* les choses existent, mais elle ne s'interroge pas sur le *sens* de cette existence. « On comprend alors qu'après le cogito, Descartes se propose de déduire de l'existence de la conscience celle de Dieu et du monde extérieur. Descartes ne remonte

désirable, de sorte que son sens y est présumé et non présenté. 3/ La dernière occurrence évoque le Désir dans le titre d'un paragraphe (V-3), sans que le concept soit même mentionné dans ce paragraphe – preuve s'il en est du flottement de son usage dans l'ouvrage.

donc pas à la source de l'évidence du cogito ; il ne cherche pas sa racine dans l'être de la conscience qui rend possible cette évidence. Pour lui, le sens de l'existence n'est pas un problème. Conduit sans doute par l'idée qu'exister signifie partout et toujours la même chose, il veut simplement montrer que le monde extérieur existe, comme il vient de montrer que la conscience existe » (TIPH, 58). Fidèle à la lecture de Husserl, Levinas conclut que Descartes s'est arrêté en chemin dans son analyse du *cogito*, et qu'il n'est pas allé jusqu'à la découverte du sens propre de l'exister de la conscience – diagnostic qui permet de parler du « progrès de Husserl » ou du « pas en avant effectué par Husserl sur Descartes » (TIPH, 59). Descartes sépare la connaissance de l'objet et l'être de l'objet, alors que Husserl estime que le mode d'apparaître de l'objet est constitutif de son être. Le phénoménologue démontre que, pour la conscience, exister signifie « être continuellement présente à elle-même » (TIPH, 60) : or si ce mode d'apparaître de la conscience est constitutif de son être, alors la conscience n'est pas au même sens que les choses du monde. Descartes voit bien que la conscience est présente à soi, mais il rabat cette découverte sur un concept univoque d'existence, valable aussi pour l'étendue. Il a traité la conscience comme une substance, une chose du monde qui existe en un sens mondain, et qui se distingue seulement par son attribut essentiel, la pensée. D'accord avec Husserl, Levinas affirme que Descartes n'a pas su mener jusqu'au bout le geste radical de la réduction : il reste dans l'attitude naturelle et manque l'exister absolu de la conscience⁷.

Concluons que Levinas reprend en 1930 la critique de Husserl et qu'il l'approuve en raison de la clarté supérieure de l'idée phénoménologique de l'existence qui ne s'applique pas de la même façon à la conscience et au monde – et remarquons que la critique de Levinas porte sur l'application du concept d'existence à la conscience mais n'interroge pas son application à Dieu. La *Théorie de l'intuition* reprend la lecture husserlienne de Descartes sans la soumettre à un examen critique : elle ne cite pas Descartes et s'en tient à son sujet à un propos très général qui fait l'économie d'un retour aux *Méditations métaphysiques*. En 1930, le Descartes de Levinas est celui de Husserl, un Descartes qui a manqué l'essence de la conscience après l'avoir entrevue ; et ce manquement, Levinas le met sur le compte du projet *théorique* qui gouverne toute la philosophie cartésienne.

b) Une chose qui pense

En 1947, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déploie pour la première fois une interprétation originale de Descartes qui, tout en restant largement husserlienne, retrouve dans le *cogito* cartésien une vérité phénoménologique de premier plan.

La phénoménologie originale que Levinas conduit dans l'ouvrage partage avec le *cogito* cartésien une même situation dramatique : la nécessité de trouver un commencement après l'anéantissement de toutes choses. L'emphase qui mène Levinas à l'expérience horrible de *l'il y a* relève du même tour hyperbolique que le doute méthodique précédant le *cogito*. Les deux situations sont identiques : chez Descartes, le sujet méditant s'est installé dans un doute si radical qu'il nie toute existence, avant de conquérir une première vérité avec le *cogito* ; de même en 1947 l'existant fait l'épreuve de *l'il y a* dans la destruction de tous les étants, et doit se poser dans le lieu pour se faire sujet. Une expérience-limite

⁷ « L'empirisme a identifié la conscience transcendantale et la conscience psychologique : c'est là sa grande erreur. L'origine s'en trouve chez Descartes » (TIPH, 208). L'article de 1929 intitulé « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl », qui est le premier texte publié par Levinas, évoque rapidement cette même critique en une phrase résumant la position de Husserl vis-à-vis de l'erreur de Descartes : l'assimilation de l'*ego* à l'*animus*, que Levinas associe en note à une citation en latin de la seconde *Méditation* (LIH, 57).

de la perte de sens constitue à chaque fois le fond sur lequel vient se détacher l'événement d'un pur commencement⁸. C'est pourquoi, outre la situation initiale (et la méthode d'emphase qui la pose), la pensée du commencement rapproche aussi Levinas de Descartes. Le *cogito* cartésien fait alors l'objet d'une interprétation et d'un usage nouveaux et originaux (DEE, 117) :

La pensée que l'idéalisme nous a habitués à situer hors de l'espace est – essentiellement, et non pas par l'effet d'une chute ou d'une dégradation – ici. Le corps exclu par le doute cartésien, c'est le corps objet. Le *cogito* n'aboutit pas à l'impersonnelle position : « il y a de la pensée », mais à la première personne du présent : « je suis une chose qui pense ». Le mot *chose* est ici admirablement précis. Le plus profond enseignement du *cogito* cartésien consiste précisément à découvrir la pensée comme substance, c'est-à-dire comme quelque chose qui se pose. La pensée a un point de départ.

L'idéalisme cartésien lui-même a beau avoir absolument distingué la pensée de l'étendue, il n'en a pas moins découvert le rapport *essentiel* de la pensée à l'espace. Le doute ne porte que sur le corps objet, le *Körper* que Husserl distingue du *Leib* (corps propre, corps de chair)⁹ : le corps de chair, lui, fait partie de la pensée (puisque penser, c'est aussi imaginer et sentir). Le *cogito*, la pensée absolument certaine dans l'évidence présente de son actualité, inclut le corps de chair ou la position dans le lieu. Bien sûr, Levinas ne veut pas dire que le *cogito* permettrait à l'*ego* de savoir qu'il a un corps, mais que l'existence de l'*ego* comme *ego cogito* est l'événement de sa position dans l'être. Descartes affirme que je suis une *chose* qui pense, une *substance* pensante. Plutôt que de voir, à la suite de Husserl, dans cette référence à la substance un retour à une conception mondaine de la conscience, Levinas entend l'expression en son sens étymologique : *hypo-stase, sub-stance*, ce qui se tient dessous. En qualifiant le « je » de « chose qui pense » (*res cogitans*), Descartes désigne l'événement par lequel la pensée se pose. Dans ma pensée présente, je me pose comme point de départ, je surgis dans l'instant et dans le lieu où je me pose. La chose, c'est la substance pensée comme existant surgissant de l'exister dans la stance du présent. Levinas convoque Descartes parce qu'il trouve dans le *cogito* l'événement que sa propre phénoménologie décrit. La lecture de Descartes n'est plus ici celle de Husserl ; elle coïncide avec un usage singularisant le *cogito* cartésien pour y retrouver une description phénoménologique.

Est-ce à dire que Descartes n'est plus critiqué pour avoir omis d'interroger le sens ontologique de l'existence de la conscience ? La mise en lumière d'un rapport essentiel entre pensée et existence dans le lieu ne remet-elle pas en cause la lecture husserlienne ? Au contraire, elle la maintient. Levinas, en effet, reprend moins la démarche propre au *cogito* cartésien que son résultat, la chose qui pense et par là se pose : la démarche reste idéaliste, et donc critiquable pour le phénoménologue. Descartes prouve l'existence indubitable de la pensée, mais, « sur le mode d'existence de la pensée, il n'apporte aucun enseignement. Comme l'étendue, la pensée, existence créée, court le risque du néant si Dieu – seul être dont l'essence implique l'existence, s'en retire » (DEE, 136). Levinas reprend de nouveau l'axe de lecture husserlien en reprochant à Descartes d'avoir laissé inquestionné le sens de l'existence de la pensée, dérivant ainsi vers la question théorique du fondement de la certitude du *cogito*. Cette certitude se montre incertaine, et nécessite de recourir à Dieu pour assurer la science. « Mais en même temps, la forme personnelle du *cogito*, le "je" du "je pense" force cette certitude » (DEE, 137). Descartes a beau s'être arrêté à la question de la certitude, il a découvert une situation ontologique – la position de

⁸ *Totalité et infini* montrera que le doute et le malin génie tendent vers l'*il y a* (cf. TI, 94 ; voir *infra*), ce qui nous autorise à souligner ce lien entre le doute et l'*il y a* que *De l'existence à l'existant* n'avait pas fait.

⁹ Dans ce texte, Levinas ne suggère pas seulement que le corps de chair est *sauvé* du doute, mais bien qu'il n'est pas *mis* en doute. Jean-Luc Marion le confirme : « Même et surtout hyperbolique, le doute ne met en cause que les corps physiques du monde et jamais ma chair, que la *natura corporea* et jamais *meum corpus* » (*Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013, p. 111).

l'existant dans l'existence – qui force, donc excède et fonde, la certitude. « Le *cogito* n'est pas une méditation sur l'essence de la pensée, mais l'intimité de la relation entre le moi et son acte, la relation unique du "je" au verbe à la première personne. Enfin, c'est l'acte du doute – c'est-à-dire l'acte négatif, l'exclusion de toute position en dehors de l'instant qui est la situation privilégiée où s'accomplit irrésistiblement l'existence du présent et du "je" » (*ibid.*). La relation du sujet-substance au verbe – le surgissement de la différence ontologique dans la stance de l'instant (*cf.* §38) – se trouve déjà décrite avec l'*ego* comme *res cogitans* (DEE, 172-173) :

Derrière le *cogito*, ou plutôt dans le fait que le *cogito* se ramène à une « chose qui pense », nous distinguons une situation qui précède la scission de l'être en un « dedans » et un « dehors ». La transcendance n'est pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position. L'« obscurité » des sentiments, loin d'être une simple négation de la clarté, atteste cet événement antérieur.

Le premier usage que Levinas fait de Descartes consiste donc à le présenter comme un penseur de la *non-transcendance*. (Cette figure ne sera pas abandonnée par l'éthique de l'idée de l'infini, mais réintégrée par la notion de séparation.) Le *cogito* cartésien n'a pas pour commencer la structure transcendante de l'intentionnalité : avant d'être pensée *de* quelque chose, je suis *chose* pensante, acte de position. En témoigne, selon ces lignes, l'obscurité des sentiments dont parle Descartes (*cf.* DEE, 172) : la sensation n'est pas obscure en tant qu'elle ne satisfait pas aux critères de certitude de l'esprit scientifique, mais d'abord en tant qu'elle appartient à la position même du corps ontologique et que cette position précède la lumière. Descartes ne parle pas de l'obscurité de la sensation pour marquer son infériorité sur la pensée pure mais la résistance de l'existence à la division théorique entre sujet et objet. Il faut donc donner un double statut à son *cogito*, à la fois privilège de la théorie (comme pensée) et descente en deçà de la théorie (comme position).

Tout en conservant la validité de la critique husserlienne, Levinas excepte la description de la chose pensante qui gagne le statut de vérité phénoménologique et ontologique : la substantification du sujet, sa position dans l'ici. Le geste est quelque peu paradoxal : dès la *Théorie de l'intuition*, Levinas faisait jouer Heidegger contre Husserl à qui il reprochait d'avoir trop assimilé le sens à l'objectivité (*cf.* EDE, 51) ; il fait maintenant jouer Descartes contre Husserl en décelant dans la chose pensante une vérité ontologique précédant l'objectivité. Husserl a raison de critiquer l'idéalisme cartésien, mais sous l'idéalisme Descartes a atteint la vérité de la substance comme position, plus fondamentale que l'*ego transcendantal*. Bien qu'il ne cite pas Husserl dans ces pages sur Descartes, et que le Descartes qu'il invoque soit très largement encore celui de Husserl, Levinas fait bien jouer Descartes contre son maître – et ce jeu s'en tient presque à un seul mot, celui de « chose » pensante¹⁰.

¹⁰ Les *Carnets de captivité* (1940-1945) ne mentionnent pas Descartes, mais ils évoquent des thèmes proches de ceux que *De l'existence à l'existant* attribue au *cogito* cartésien. Trois fragments du Carnet 2 contredisent les analyses de l'œuvre de 1947, puisqu'ils opposent le phénomène du « je » à la philosophie idéaliste de la « *res* » (OC1, 67-68). Toutefois, le Carnet 7 énonce les « conditions de la certitude du *cogito* : présent, je, pensée » et évoque le doute (OC1, 185) – en accord cette fois avec l'interprétation de 1947. Notons également que la conférence « Parole et silence » (1948) ne cite Descartes que pour répéter l'admiration déjà exprimée en 1947 : le sujet est, « comme le dit d'une façon merveilleusement précise Descartes, une chose qui pense » (OC2, 88).

§2. Descartes a-t-il raison ?

a) Idéalisme et phénoménologie

Déjà, dans la *Théorie de l'intuition*, Levinas parlait de l'idéalisme de Descartes¹¹. Quel sens donner à cette qualification ? L'article de 1949 intitulé « De la description à l'existence » le précise. Si jusqu'à présent Levinas avait opposé, sans en préciser le sens, l'idéalisme à la phénoménologie, il le définit ici à partir de l'idée de l'infini. L'article cherche à montrer que la phénoménologie introduit une rupture dans l'histoire de la philosophie entre la philosophie classique, qui depuis Platon prend la forme de l'idéalisme, et la phénoménologie qui se fonde sur les concepts nouveaux de description et d'existence. Tout au long de l'article, c'est Descartes (et les *Méditations*) qui, plus encore que Platon (et le *Phédon*), sera le modèle de toute entreprise idéaliste. Or, pour la première fois, Levinas aborde Descartes à partir de l'idée de l'infini et non à partir du *cogito* – et il voit en elle une idée théorique. L'idéalisme apparaît alors comme la philosophie qui consacre le primat de la théorie au moyen de l'idée de l'infini. Tout l'article est rythmé par la confrontation entre l'idéalisme et la phénoménologie où ces deux façons de philosopher viennent s'éclairer l'une l'autre – suivant une scansion entre trois ruptures principales. 1/ La phénoménologie rejette le primat de la théorie reposant sur l'idée de l'infini, et ancre la philosophie dans l'existence finie. 2/ Elle donne ainsi un nouveau statut à la finitude, n'y voyant plus comme l'idéalisme une négation de l'infini faisant obstacle à la connaissance, mais un caractère constitutif des phénomènes eux-mêmes. 3/ Elle renonce purement et simplement à l'idée de l'infini, dont la transcendance est une sortie hors de la finitude, et s'accomplit dans une pensée de l'existence et de la compréhension entièrement incompatible avec l'idée de l'infini. Si la comparaison de ces deux modes de philosopher se fait toujours au profit de la phénoménologie, elle ne se contente pas d'user de l'idéalisme comme d'un faire-valoir. Levinas cherche bien à démêler le sens de la philosophie fondée sur l'idée de l'infini, avec une précision et une attention qui surprennent d'autant plus qu'elles n'étaient pas nécessaires au vu du but que l'article s'était fixé : à savoir, partant de la méthode phénoménologique (la description), aboutir à la philosophie qui la sous-tend (philosophie de la finitude et de l'existence). Examinant les méthodes de Husserl puis de Heidegger (parties I à III), l'article fait ensuite de l'identification de la pensée et de l'existence la thèse commune à ces deux philosophes (IV), précisant que le concept d'existence doit ici s'entendre à partir de la verbalité de l'être et de l'abandon de l'infini théorique pour la finitude concrète (V-VII). A chacune de ces étapes, l'article compare la phénoménologie à l'idéalisme cartésien.

L'importance que Levinas accorde au référent idéaliste dans cette étude de la phénoménologie tient avant tout à un choix stratégique. L'article s'adresse à un public marqué par l'existentialisme sartrien : il s'emploie ainsi à revenir à un sens pré-sartrien de l'existentialisme (*cf.* partie V) et à

¹¹ C'est aussi le cas de l'article de 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie », où Levinas a bien vu selon Dominique Janicaud « la rupture de Heidegger par rapport à la pensée cartésienne » (*Heidegger en France*, t. I, Paris, Albin Michel, 2001, p. 34). L'article distingue deux modes de philosopher. Le premier est ontologique et remonte à Platon : c'est pourquoi « Heidegger poursuit en quelque manière l'œuvre de Platon » (car il cherche « le fondement ontologique de la vérité et de la subjectivité »). Le second est gnoséologique, il remonte à Descartes, et même si Heidegger tient compte de « tout ce que la philosophie, depuis Descartes, nous a appris sur la place exceptionnelle de la subjectivité dans l'économie de l'être » (EDE, 55), c'est pour dépasser sa gnoséologie. Descartes, et toute la philosophie moderne, ne sont convoqués que pour montrer la manière dont *Être et temps* les dépasse. – L'article « De la description à l'existence » précisera l'affirmation faisant de Heidegger un continuateur de Platon : citant le *Phédon* (76e), Levinas soutient que chez ces deux auteurs la vérité est contemporaine de l'être (*cf.* EDE, 93) : mais le rapprochement est vite nuancé, puisque Platon est reconduit quelques pages plus loin à l'idéalisme que Heidegger rejette explicitement (*cf.* EDE, 96).

exprimer la nouveauté de la phénoménologie dans le vocabulaire de la philosophie classique, qui est celui de son lecteur. Ici, expliquer c'est dire ce que la phénoménologie n'est pas avant de pouvoir se tourner vers ce qu'elle est. Tout d'abord (partie I), la méthode de Husserl rompt avec l'idéalisme car elle recourt à la description et renonce au raisonnement. Levinas présente le procès de la raison comme le passage d'un ordre inférieur à un ordre supérieur de vérité selon une hiérarchie que couronne l'idée du parfait. Au contraire, la description chez Husserl s'en tient aux choses mêmes et ne postule aucun ordre supérieur à elles. Les choses sont ce qu'il faut connaître, leur imperfection n'est pas un obstacle pour la connaissance claire et distincte mais une propriété constitutive de la chose même. L'idée de l'infini est chez Descartes « nostalgie d'une connaissance absolue » (EDE, 92) – et son absence de la pensée husserlienne signifie l'abandon de toute référence à un au-delà idéal de la pensée. L'étude de la méthode de Heidegger (II-III) révèle plus clairement encore l'opposition entre la description et la pensée ratiocinante, car elle part d'une intelligence de l'être qui n'est pas sa contemplation théorique mais l'existence elle-même. La raison de l'idéalisme vaut mieux que les choses concrètes, elle s'élève au-dessus de l'existence et refuse de s'y compromettre. Heidegger, lui, maintient la pensée dans l'existence et dissocie par là même la pensée de son idéal rationnel. Il renonce alors au sujet cartésien qui dispose grâce à l'idée de l'infini d'un lieu au-delà de tout lieu, d'un point de vue supérieur qui lui assure la maîtrise des choses : « l'idéalisme est foncièrement platonicien et cartésien : le point de départ se situe dans l'homme, mais l'homme se domine, dans la mesure où il se situe lui-même par rapport à l'idée du parfait qui tout en se trouvant dans l'homme, tout en ayant une signification pour lui, lui permet de sortir de l'immanence de sa signification. L'argument ontologique ainsi compris, définit la transcendance et demeure la pierre angulaire de l'idéalisme » (EDE, 96). L'idée de l'être parfait permet au penseur d'opérer un passage de l'essence à l'existence, de la pensée à l'être. Le sujet idéaliste dispose de l'idée d'un être dont l'essence implique l'existence, si bien que cette idée lui confère le fondement nécessaire pour penser le monde. Grâce à l'idée de Dieu, il peut assurer la primauté de la pensée théorique sur l'existence : l'idée de l'infini a beau être en lui une pensée qui le transcende, elle n'échappe pas au pouvoir réflexif du sujet qui peut fonder la connaissance sur elle. La transcendance de l'idée de l'infini se laisse récupérer par le savoir théorique qui en fait l'instrument de sa maîtrise du monde.

Levinas conclut cette confrontation en retrouvant chez Husserl le même enracinement de la pensée dans l'existence que chez Heidegger. Si Husserl abandonne le « débordement de l'évidence du *cogito* par la lumière infinie sur lequel se termine la troisième *Méditation* de Descartes » (EDE, 97), c'est bien parce que la pensée n'a plus besoin de recourir à l'idée du parfait pour justifier son exercice. Le seul programme de la phénoménologie sera de « montrer quelle est la structure de l'acte philosophique quand il ne s'accroche plus à l'idée du parfait » : « l'abandon de la transcendance conditionnée par l'idée du parfait, ramène à la transcendance caractérisée par l'intentionnalité » (*ibid.*). En montrant que la phénoménologie identifie penser et exister, la partie IV va donc substituer la transcendance (théorique) de l'infini à la transcendance (existentielle) de l'intention. Le *cogito* husserlien se distingue du *cogito* cartésien non seulement en tant qu'il n'est pas mondain, mais surtout en tant qu'il est intentionnel – la pensée est son être même et non une propriété substantivée. Comme dans la *Théorie de l'intuition*, Levinas se sert ici de Descartes pour marquer l'écart entre une pensée idéaliste substantivant l'être et une pensée existentialiste revenant à son sens verbal. Or, avec l'être, c'est la transcendance elle-même qui se verbalise : l'infini était le nom de l'étant parfait, l'être est le verbe où s'entend l'existence comme acte, la transcendance comme présence au monde.

Ces distinctions fondamentales étant acquises, il ne reste qu'à mesurer l'ampleur de ce qui sépare l'idéalisme et l'existentialisme. La partie VI renverse ainsi la démarche en retournant ces distinctions contre l'idéalisme. Celui-ci se trompe en croyant atteindre avec l'idée de l'infini la condition de toute pensée parce que cette démarche est une abstraction : « en réalité l'impassibilité de la pensée théorique est précisément sa prise sur l'infini. La pensée théorique est impassible non pas parce qu'elle n'est pas action, mais parce qu'elle s'est détachée de sa condition et qu'elle est, si l'on peut dire, derrière elle-même. Dans ce sens la pensée du fini est déjà la pensée de l'infini. Descartes a raison. Toute prise de conscience est définition c'est-à-dire aperception de l'infini » (EDE, 101-102). Il ne coûte rien de donner raison à Descartes dans l'affirmation de la priorité *théorique* de l'infini sur le fini : cette concession est ironique, elle sait que le philosophe idéaliste a manqué les phénomènes dès lors qu'il a accepté le primat de la pensée sur l'existence. De fait, la théorie n'est pas possible sans un recul de l'existant hors de l'existence : et la véritable condition de possibilité de la pensée est celle de ce recul ! L'idéaliste suppose la distance qui lui donne son idéal – et cette distance ne lui vient que de son existence. Seul l'existentialisme justifie la possibilité de la théorie – seule une relation à la finitude qui n'est pas une pensée peut dire comment une pensée, une idée de l'infini est possible. « Le propre de la philosophie de l'existence n'est pas de *penser* le fini sans se référer à l'infini – ce qui aurait été impossible ; mais de poser pour l'être humain une relation avec le fini qui précisément n'est pas une pensée. Une relation qui n'est pas un rapport entre le fini et l'infini, mais l'événement même de finir – de mourir. Cette relation avec le fini qui n'est pas une pensée – c'est l'existence » (EDE, 102). La distinction théorique entre le fini et l'infini suppose une relation au fini précédant la théorie, qui est être et mourir. L'idéalisme a raison, mais sa raison est formelle et ignore sa condition. Si la philosophie de la finitude renonce à l'infini, c'est qu'elle renonce à la pensée théorique, à l'idée ; elle repose sur « le fini qui n'est plus idée » (EDE, 104). L'abandon de l'idée de l'infini est l'abandon de la théorie.

Ce résultat suscite une objection dans la partie VII : l'existentialisme de Heidegger, en tant qu'il est une philosophie, reste un certain discours théorique sur l'existence qui suppose lui-même le détachement réflexif du penseur sur l'existence. Heidegger tomberait ainsi dans « la contradiction qu'il y a à refuser absolument l'absolu » (EDE, 105). Mais l'objection est théorique et Levinas n'a pas de mal à montrer qu'elle laisse Heidegger indifférent : la prise de distance nécessaire à la réflexion théorique n'est-elle pas conditionnée par l'existence ? On peut de cette manière retourner l'objection et dire qu'il y a contradiction à ainsi poser relativement l'absolu. Or c'est la philosophie de l'existence qui sort vainqueur de cette situation, puisqu'elle revendique la contradiction comme inhérente à l'existence elle-même, alors que l'idéalisme ne saurait se justifier sans sauver l'absolu. Le caractère insoluble du problème donne raison à Heidegger ! Levinas peut dès lors conclure que la philosophie de la finitude, en abandonnant la théorie, transforme la recherche du fondement et de la cohérence – ne se contentant pas de donner à la philosophie un nouvel objet, mais redéfinissant la philosophie même.

Après avoir brossé un tableau si élogieux des perspectives nouvelles que la phénoménologie offre à la philosophie, la conclusion de l'article opère cependant un brusque retournement. Les trois derniers paragraphes évoquent ainsi le souci d'un troisième type de philosophie définie par son opposition à Heidegger : « ce n'est pas vers un retour à la pensée qui serait réminiscence et vers une existence reliée à l'infini par la pensée que nous semble devoir s'orienter une philosophie soucieuse de sortir de l'existence » (EDE, 106). Mais pourquoi sortir de l'existence alors que c'est elle qui, selon l'article, a renouvelé la philosophie ? Levinas esquisse sa critique à grands traits : la pensée d'*Etre et temps* est une compréhension, et la compréhension est pouvoir. Heidegger revient à une acception classique de

la philosophie comme ontologie, comme compréhension de l'être, pouvoir du sujet sur l'être. Il n'a fait que substituer une domination à une autre : la compréhension comme domination sur l'être, en lieu et place de la théorie. Le souci de sortir de l'existence se justifierait ainsi par le souci de ne pas réduire l'être à la domination, ce qui implique de rompre aussi bien avec Heidegger qu'avec la philosophie classique : l'idéalisme, comme le réalisme, se définissant par le primat qu'ils accordent à la théorie. La pensée cartésienne de l'infini ne saurait constituer la sortie recherchée¹². Pourtant, les développements que l'article lui a consacrés se contentent-ils de l'étudier comme un vestige du passé ? *De l'existence à l'existant* n'avait-il pas vu dans la chose pensante une pensée de la position qui excédait le théorétisme ? L'idée de l'infini exposée dans l'article de 1949 ne rejoint-elle pas cette exception ?

b) Une première idée de l'infini

Nous devons maintenant renverser la perspective que Levinas adopte dans « De la description à l'existence » et interroger ce que la phénoménologie nous apprend de l'idée de l'infini. 1/ L'idée de l'infini se caractérise avant tout par son inutilité pour la philosophie nouvelle de l'existence. Elle est un vestige du passé que la philosophie de la finitude délaisse. Dès lors, la philosophie dans son ensemble, en tant qu'elle a affirmé l'idée de l'infini (idéalisme) ou qu'elle l'a niée (réalisme), n'a fait que se situer par rapport à elle et peut être rassemblée en une seule tendance : le primat de la théorie. Si toute la philosophie occidentale jusqu'à Husserl peut être ramenée à l'idéalisme, c'est-à-dire à Platon ou Descartes, c'est qu'elle n'a jamais contesté sa validité lors même qu'elle le critiquait. Seule une philosophie de l'existence, pour qui la pensée n'est plus théorique, peut se dégager de cette étreinte. La philosophie nouvelle n'abandonne pas la pensée de l'infini parce qu'elle porterait sur l'infini (c'était déjà l'attitude du réalisme), mais parce qu'elle est une théorie. Le refus de l'idée de l'infini est impliqué par le refus de la théorie même¹³. Ce n'est pas l'étude des propriétés intrinsèques de l'idée de l'infini qui la disqualifie, mais son statut de pensée de la pensée ou de théorie de la théorie. En tant que condition de possibilité du savoir et idéal de connaissance absolue, l'idée de l'infini incarne le primat de la théorie. La philosophie de l'existence la refuse en raison du projet qu'elle supporte et non de son contenu propre. 2/ Ce rejet, rendu nécessaire par le fait que l'idée de l'infini incarne à elle seule le primat de la théorie, est donc un rejet de l'idéalisme dans son ensemble. L'idée de l'infini est le concept fédérateur de tout l'idéalisme, dont la référence n'est pas du tout restreinte à la troisième *Méditation* de Descartes ou au *Phédon* de Platon. La vision de l'idéalisme que Levinas propose procède non pas de la lecture détaillée des textes, mais de la seule confrontation avec la philosophie de l'existence. Si « l'idéalisme est foncièrement platonicien et cartésien » (EDE, 96), c'est d'abord parce que les philosophies de l'existence englobent toute l'histoire de la philosophie dans la seule critique du primat théorique de l'idée de l'infini. Les nuances et les différences conceptuelles de la philosophie classique s'effacent devant le sens global que lui donne la philosophie

¹² Levinas suggère plutôt de se tourner vers « l'homme en tant que créature ou en tant qu'être sexué » (EDE, 107). Les notions de création et de sexualité renvoient à la pensée de l'*éros* et de la fécondité que le lecteur connaît grâce aux œuvres de 1947. Peut-être la référence à la créature est-elle la moins explicite, mais Levinas la rattache à la fécondité dans la conférence de 1949 « Pouvoirs et Origine » : « être créature – c'est exister de manière à ne pas porter toute exister entièrement pour son compte, en tant que fils se référant à l'exister d'un Autre » (OC2, 140).

¹³ C'est pourquoi l'article se permet d'assimiler le réalisme à l'idéalisme, et de résumer toute la philosophie à celui-ci. La philosophie n'a été jusqu'à présent qu'une théorie, c'est-à-dire une quantification de l'existence. Or la mort est chez Heidegger une « finitude qui dès lors n'est pas quantitative laquelle supposerait l'infini ; mais qualitative en quelque manière, qui n'est pas donnée mais accomplie par l'événement de finir, une "intention de la fin" qui n'est pas idée, mais existence » (EDE, 102).

de l'existence. – Non seulement Levinas assimile l'idée de l'infini au primat de la théorie, mais il en fait un objet général de discours que les références à Descartes et à Platon ne font qu'illustrer. Loin de considérer l'idée cartésienne de l'infini comme un concept unique ou exceptionnel, Levinas en fait *le sens le plus général et le plus vide de toute la philosophie classique réduite au primat de la théorie*.

L'usage que l'article fait des *Méditations* montre-t-il bien cette exemplarité de l'idée de l'infini captant l'essence du geste théorique ? Trois passages vont dans ce sens. Dans le premier, Levinas interprète le « débordement de l'évidence du *cogito* par la lumière infinie sur lequel se termine la troisième *Méditation* de Descartes¹⁴ » comme « un instant privilégié » qui « tranche sur la vie » (EDE, 97). La référence est précise mais l'interprétation est généralisante. Levinas oppose en effet l'infini cartésien à la vie concrète dont les descriptions husserliennes ne se séparent jamais. L'idée de l'infini devient le modèle d'un idéalisme séparant pensée et vie : Descartes n'est convoqué ici que pour exemplifier la devise *primum vivere deinde philosophari*. Les *Méditations* ne sont pas invoquées pour livrer leur sens propre, mais pour incarner cette formule englobant selon Levinas toute la philosophie classique. Ainsi, lorsqu'en 1948 l'article « L'ontologie dans le temporel » évoque lui aussi cette devise, ce n'est pas pour commenter Descartes qui n'est même pas cité, mais pour faire valoir la nouveauté de la philosophie de Heidegger qui ne sépare pas philosopher et vivre (cf. EDE, 82). Cette dialectique du vivre et du philosopher est l'objet d'un deuxième passage, que nous avons déjà cité, où Levinas donne ironiquement raison à Descartes pour qui toute pensée du fini est déjà aperception de l'infini (cf. EDE, 101-102). Il s'agit encore de renoncer à une philosophie qui se détache de la vie et contemple l'infini, pour réunir vivre (être) et philosopher – renonçant par ce geste à l'idée de l'infini. Avec le troisième texte, Levinas voit dans l'argument ontologique la définition de la transcendance en général et « la pierre angulaire de l'idéalisme » (cf. EDE, 96). L'idée du parfait a beau être une pensée mise au sein du sujet pensant par un Autre que lui, elle n'échappe pas pour autant à son pouvoir de réflexion : le sujet s'appuie sur elle pour prouver l'existence de Dieu, fonder son savoir et assurer sa maîtrise sur le monde. La preuve ontologique est ainsi le geste même par lequel le sujet idéaliste impose le primat de la théorie ; et l'idée de l'infini l'instrument de cette maîtrise.

Toutefois, un dernier passage nuance notre constat voulant que « De la description à l'existence » néglige la singularité des *Méditations* de Descartes. Levinas objecte à la représentation qu'il a donnée de l'idéalisme cartésien qu'une philosophie de l'idée de l'infini ne saurait purement et simplement identifier être et penser. L'idée de l'infini en moi, présence en moi d'une pensée infinie, impliquerait si être et penser étaient le même, que je sois moi-même infini. De là la nécessité d'une « distinction radicale entre l'être du sujet et ses Idées » que Levinas décrit de la façon suivante (EDE, 98) :

Par l'idée du parfait la pensée s'enracine dans l'absolu, mais l'existence d'une pensée enracinée dans l'absolu est *moins* que l'absolu, n'est qu'une pensée, pas plus qu'une pensée. – Ou encore si par l'idée du parfait l'existence de la pensée se fonde dans l'être, le fait d'être fondé ne s'identifie pas

¹⁴ Levinas cite ce passage en latin, retranchant une partie de la phrase (nous écrivons entre crochets la partie de la citation que Levinas élimine) : « *valde credibile est [me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse,] illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior* » (A.T., VII, 51). Le duc de Luynes traduit : « il est fort croyable [qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance,] et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même » (René Descartes, *Œuvres philosophiques*, textes présentés, traduits et annotés par F. Alquié, éd. corrigée par D. Moreau, Paris, Garnier, 2010, t. II, p. 453). La restriction ne modifie pas le sens de la citation, mais elle met en exergue la thèse selon laquelle je conçois ma finitude par la même faculté que je conçois l'infinité de Dieu : l'idée de l'infini en moi déborde ma pensée finie.

avec le fait d'être qui se joue au-dessus, dans une sphère où existent des limites. La condition de l'existence se distingue de l'existence elle-même. L'une est infinie, l'autre finie. L'important c'est que l'existence finie n'est pas coupée chez Descartes de l'infini et que le lien est assuré par la pensée ; que la pensée, qui constitue toute l'existence du *cogito* s'ajoute cependant à cette existence la rattachant à l'absolu. Par là, l'existence humaine n'est pas pensée, mais une chose qui pense.

Ces lignes difficiles cherchent à reprendre la pensée de Descartes dans les catégories nouvelles de la phénoménologie, en particulier la distinction entre penser et exister. Même si Levinas s'en tient ici à un vocabulaire classique, les distinctions qu'il propose visent à dégager la pertinence du texte cartésien d'un point de vue descriptif. D'où le caractère remarquable de ces lignes : il ne s'agit plus de faire de Descartes le modèle de tout idéalisme en général, mais de cerner la logique propre de son texte pour en extraire la description. Ainsi – la chose est unique dans cet article –, cet extrait découvre une vérité phénoménologique propre aux *Méditations* elles-mêmes. Cette vérité est celle de l'existence en deçà de la pensée, c'est-à-dire la condition de chose qui pense : il y a dans le *cogito* une existence qui se distingue de la pensée. Certes Levinas affirme que la pensée *constitue toute l'existence du cogito*, de sorte qu'il serait absurde de dire que le sujet cartésien existe avant de penser. La distinction qu'il propose entre pensée et existence vise à dissocier deux manières qu'a le sujet de se rapporter à soi. 1/ Avec le *cogito*, comme l'avait déjà montré *De l'existence à l'existant*, Descartes n'explicite pas tant le sens de la pensée que le sens de l'existence finie du sujet. C'est la troisième *Méditation* qui dira l'essence de la pensée en découvrant l'idée de l'infini. La seconde, elle, peut se passer de l'idée de l'infini puisque la pensée n'est pas son objet propre : elle interroge la finitude de l'être, la position du sujet dans l'existence, la choséité de l'*ego*. Le *cogito* est un énoncé préthéorique qui dit l'enracinement de l'existant dans l'existence. C'est pourquoi Descartes n'identifie pas penser et exister : ma pensée finie possède en elle une écharde de l'infini, mais mon existence finie est rivée à sa finitude. 2/ La nouveauté de ces lignes consiste à reprendre ces conclusions acquises depuis 1947 dans une lecture de la seconde *Méditation*, et à en montrer la vérité à partir de la troisième *Méditation*. Levinas rappelle que chez Descartes l'idée de l'infini est aussi bien la condition de ma pensée que de mon existence. Par la pensée se tournant vers l'idée de l'infini, le sujet peut se rapporter à son fondement ; mais cette pensée de l'infini, si elle peut s'élever vers les hauteurs idéales d'une connaissance absolue, n'en ramène pas moins en même temps le sujet à sa propre finitude. Penser l'infini, c'est à la fois s'élever par la théorie vers la pensée la plus haute, et mesurer la finitude de son être à l'aune de l'infini. Descartes n'est pas simplement le penseur qui a détaché la théorie de l'existence en fondant la science sur l'idée de l'infini : il est aussi celui qui a marqué irrémédiablement la finitude du penseur impliquée par l'acte même de penser l'infini. Dans la troisième *Méditation*, l'idéalisme ne renie pas la finitude de l'existence. Lorsque je pense l'infini je me sais fini : c'est pourquoi penser l'infini n'est jamais plus qu'une pensée¹⁵. On retombe ainsi sur les conclusions que *De l'existence à l'existant* tirait du *cogito* : même si la troisième *Méditation* consacre le primat du théorique, elle confirme la choséité de l'*ego*.

Quel enseignement tirer de ce texte ? Sur l'idée de l'infini, rien n'est dit de nouveau. Levinas ne convoque la troisième *Méditation* que pour approfondir son interprétation de la notion de chose qui pense. Seule la choséité de la pensée démarque Descartes de l'idéalisme que le reste de son système

¹⁵ Il y aurait lieu, tout au long de cette étude, de souligner à quel point ces textes semblent en contradiction avec ce que l'éthique dira de l'idée de l'infini. Notons simplement qu'en affirmant que la pensée de l'infini *n'est qu'une pensée, pas plus qu'une pensée, moins que l'absolu*, Levinas brosse un tableau qui semble jurer avec sa lecture plus tardive qui fera de l'idée de l'infini une *pensée pensant plus qu'elle ne pense*. Pourtant la contradiction n'est qu'apparente. Une pensée pensant plus qu'elle ne pense n'est-elle pas une pensée pensant sa propre finitude, son incapacité à se faire autre qu'une pensée, une pensée qui n'est que pensée ? C'est bien le paradoxe de l'idée de l'infini que de n'être qu'une pensée, une pensée finie et qui pourtant pense l'infini (cf. §8).

philosophique incarne. L'idée de l'infini est associée à l'idéalisme, et son étude précise ne fait que confirmer son caractère de fondement théorique de la connaissance. Elle reste prise dans l'opposition entre l'idéalisme qui a besoin de l'idée de l'infini pour penser la finitude de l'être, et la phénoménologie qui pense la finitude sans l'infini. Faut-il considérer que ces premiers textes sur Descartes en font une lecture et un emploi limités et insatisfaisants que l'éthique dépassera ? Un fait majeur nous l'interdit : l'éthique, loin d'invalider les résultats de cette confrontation de l'idéalisme à la phénoménologie, les reprend. C'est ce que démontre l'étude du premier texte éthique sur Descartes.

II. L'exception cartésienne

§3. Abstraction et concrétisation

a) Descartes et la philosophie

L'article de 1957 « La philosophie et l'idée de l'infini » constitue une référence¹⁶. Il est issu d'une conférence portant le même nom prononcée au Collège Philosophique de Jean Wahl le 11 décembre 1956. De nombreuses notions essentielles de l'article sont déjà présentes dans les textes qui précèdent, celles de Désir, de visage ou de conscience morale par exemple. Pourtant notre texte se distingue en donnant à l'idée cartésienne de l'infini une place centrale dans l'articulation de ces concepts et dans le projet philosophique général de Levinas. Ce rôle se retrouve dans le plan : présentant d'abord la philosophie occidentale comme une réduction de l'Autre au Même dominée par les idées de liberté et de pouvoir (parties I-II), l'article singularise l'idée cartésienne de l'infini en montrant la façon dont celle-ci tranche formellement avec ce type de pensée (III) ; puis, précisant le sens éthique de cette rupture en interprétant l'idée de l'infini à partir du visage et du Désir (IV-V), Levinas décrit la façon dont cette idée met en question la liberté et la conscience par l'exigence de justice (VI).

Levinas commence par faire de la vérité la question propre de la philosophie (partie I). 1/ La vérité désigne d'abord l'expérience, que Levinas entend ici au sens platonicien d'un mouvement du Même vers l'absolument Autre. La référence à l'absolu est nécessaire « car l'expérience ne mérite son nom que si elle nous transporte au-delà de ce qui reste notre nature » (EDE, 165) : elle implique l'idée de transcendance et se veut hétéronomie, ouverture sur l'idéal. L'idéalisme est ainsi perçu comme un mouvement appartenant à l'idée même de vérité, où l'expérience véritable est une transcendance. 2/ Pourtant la vérité implique une thèse opposée : celle de la liberté absolue du penseur à adhérer aux propositions, si bien que la philosophie se fait ici autonomie, liberté, réduction de l'Autre au Même (qui n'est pas seulement, précise Levinas, un caprice de la théorie, mais la vie concrète du Moi). – Ces deux tendances contradictoires, inhérentes à l'idée de vérité, dessinent deux possibilités pour la philosophie. Or « le choix de la philosophie occidentale a penché le plus souvent du côté de la liberté et du Même » (EDE, 166). La partie II le montre en décrivant la façon dont la philosophie a établi le primat du Même. 1/ Elle s'est d'abord constituée en une égologie, qui est la réduction de tout inconnu à ce qui est connu et librement maîtrisé par le Moi. Levinas décrit l'égologie en renvoyant à Descartes

¹⁶ Nous choisissons de ne pas nous appuyer ici sur les conférences des années 1948 à 1956 au Collège Philosophique de Jean Wahl. Les textes qui nous sont parvenus ont été repris par Levinas quelques années après avoir été prononcés, ce qui fausse la chronologie. Par exemple la conférence « Pouvoirs et origine » de 1949 a été remaniée en 1959. Pour dater plus précisément ces textes, il faut étudier les concepts éthiques qu'ils emploient : ce que nous ferons au §20.

et à Platon, les deux figures majeures de l'idéalisme, mais il ne la présente qu'à partir du « je pense », laissant de côté l'idée théorique de l'infini. La raison de ce choix nous est suggérée par la caractérisation de l'égologie comme « athéisme ou plutôt irreligion, négation d'un Dieu se révélant, mettant des vérités en nous » (EDE, 167). Ainsi l'égologie est-elle un refus de la troisième *Méditation* de Descartes – et par là elle se montre différente de l'idéalisme des articles sur la phénoménologie. Levinas en détaille le sens avec deux références, cette fois explicites, à Descartes. La première renvoie à un moment encore égologique de la troisième *Méditation*, celui où l'*ego* démontre la possibilité qu'il soit lui-même, en tant que substance pensante, l'origine de toutes les idées (du fini) en lui. La seconde évoque la quatrième *Méditation* et l'*ego* comme volonté libre. 2/ Pour assurer son pouvoir sur ce qui n'est pas lui, le Moi a recours à la médiation du Neutre : grâce au concept, il attribue à l'Autre une signification qui dissout son altérité et le situe par rapport à la totalité de l'être. Par ce moyen, la raison est pouvoir et la philosophie accomplit le second mouvement de la vérité au détriment du premier. Cette puissance qui s'exerce sur les choses, ma liberté, n'épargne pas les autres hommes. Or la guerre, opposition des libertés, n'est-elle pas une mise en échec de ma liberté par celle d'autrui ? Certes mais la mise en échec de la liberté n'interdit pas sa renaissance : le primat du Même ne peut être contesté, anticipe Levinas, que si la liberté est mise en question et non pas seulement en échec, dans le savoir de son injustice. La philosophie de Heidegger, dont Levinas fait le couronnement de cette pensée du Même (cf. EDE, 169), reste aveugle à cette injustice. Levinas lui consacre une longue critique, extrêmement sévère, d'inspiration éthique. Ce développement reprend l'opposition entre philosophie de la finitude et philosophie de l'idée de l'infini, mais la perspective change radicalement depuis les articles sur la phénoménologie, puisqu'elle quitte le plan de la théorie pour l'éthique (EDE, 170) :

La conscience de sa finitude ne vient pas à l'homme de l'idée de l'infini, c'est-à-dire ne se révèle pas comme une imperfection, ne se réfère pas au Bien, ne se sait pas méchante. La philosophie heideggérienne marque précisément l'apogée d'une pensée où le fini ne se réfère pas à l'infini (...), où toute déficience n'est que faiblesse et toute faute, commise à l'égard de soi, – aboutissement d'une longue tradition de fierté[,] d'héroïsme, de domination et de cruauté.

Le jugement opposant l'ontologie heideggérienne à l'idéalisme est repris, l'idée de l'infini servant d'étalon pour mesurer la différence entre ces deux manières de philosopher. Pourtant des différences notables renversent la comparaison. D'abord, l'idée de l'infini n'est plus associée à l'idéalisme, c'est-à-dire au primat de la raison théorique, mais au Bien ou à l'éthique par anticipation sur la suite du propos. Il ne s'agit plus d'opposer les potentialités philosophiques nouvelles ouvertes par Heidegger, l'idée de l'infini n'est plus simplement le vestige d'un théorétisme dépassé. Pourtant cette perspective nouvelle rejoint la critique du pouvoir que formulaient déjà les textes sur l'idéalisme. « De la description à l'existence » se terminait sur l'idée d'un dépassement du pouvoir, qui est le point de départ de « La philosophie et l'idée de l'infini ». Seulement, alors que l'article de 1949 cantonnait l'idée de l'infini à la théorie et excluait de recourir à elle pour dépasser Heidegger, l'article de 1957 voit dans cette idée, entendue cette fois en un sens éthique, la possibilité de ce dépassement. C'est donc une idée de l'infini fortement distincte de celle des articles sur l'idéalisme que Levinas convoque ici, témoignant d'une lecture nouvelle de l'histoire de la philosophie inspirée par l'éthique et non plus par la théorie. Or, malgré sa supériorité sur l'idéalisme théorique, l'ontologie de Heidegger est remise en cause par l'éthique. Notre extrait fustige la façon dont le *Dasein*, préoccupé uniquement par la question de l'être, ignore toute référence au Bien, à la culpabilité et à la faute, et inféode toute question à celle du pouvoir. L'idée de l'infini se présente ainsi comme le point d'où sourd une critique éthique de l'ontologie. La suite de la partie II n'est pas moins violente à l'égard de Heidegger : elle n'épargne ni son *indifférence envers autrui*, ni son *paganisme*, ni la proximité de sa pensée avec le *national-*

*socialisme*¹⁷. Ces contestations de l'ontologie s'originent dans le fait que Heidegger n'a pas posé la question de la justification de la liberté. Or, si cette question ne peut pas être posée en restant dans le cadre d'une pensée de l'existence, elle peut néanmoins s'énoncer grâce à l'idée cartésienne de l'infini. Le reste de l'article s'attache à le montrer. L'étude détaillée des thèses qui y sont soutenues étant un travail que nous mèneront tout au long de cette thèse, nous en resterons ici à une analyse de l'usage qui est fait de l'idée de l'infini. Comment l'article caractérise-t-il l'idée cartésienne de l'infini ?

La partie III prétend revenir à « la tradition de l'Autre » (EDE, 171) qui n'est pas moins antique que le primat du Même adopté par la philosophie occidentale, puisque la partie I avait déjà fait de cette tradition le premier mouvement de la recherche de la vérité. Cette tradition, que Levinas critiquait par le passé comme un idéalisme théorique, acquiert une légitimité nouvelle : l'idée du Bien au-delà de l'être chez Platon et l'idée de l'infini chez Descartes sont deux façons de signifier un mouvement vers l'absolument Autre renonçant à tout pouvoir. Il s'agit de se tourner vers la philosophie de l'Autre pour y trouver une voie alternative au primat du Même. Pourtant l'étude de ce primat dans la partie II n'a-t-elle pas montré que Platon (la maïeutique) et Descartes (l'égologie) l'avaient garanti ? L'opposition de deux traditions, celles du Même et de l'Autre, s'expose ainsi d'emblée à une objection d'inconséquence. *Toute* la philosophie, semble-t-il, a été dominée par la question du pouvoir, et ce même lorsqu'elle exprimait le Désir d'une expérience de l'Autre. L'élection de l'idée cartésienne de l'infini dans la partie III survient alors que l'égologie de Descartes s'était déjà montrée guidée par le privilège du Même. Or Levinas se délivre de la difficulté en choisissant de singulariser Descartes au sein de cette tradition, motivant sa décision d'une façon extrêmement précise : ce qu'il vise, ce n'est pas l'ensemble des *Méditations* mais « une structure dont [il veut] retenir d'ailleurs uniquement le *dessin formel* » (*ibid.*). Cette solution pare notre objection, puisqu'en singularisant la seule structure formelle de l'idée de l'infini, Levinas peut laisser de côté ce qui, dans la pensée de Descartes, reconduirait l'infini vers le primat du Même. Il ne retiendra de l'idée de l'infini que sa structure, qui est celle de l'expérience de l'Autre. Devant ce geste, il faut poser deux séries de questions. 1/ La première concerne la possibilité, le sens et la définition de ce geste même. Que veut dire le fait de ne conserver d'un concept que son *dessin formel* ? Levinas a-t-il raison de supposer qu'il est possible d'isoler une structure conceptuelle en la séparant du reste de l'analyse ? Est-ce bien, du reste, ce qu'il fait – ou son geste est-il plus complexe que la mise en scène qui en est ici donnée ? Nous préciserons

¹⁷ La critique heideggérienne de la technique ne contredit-elle pas, dès *Etre et temps*, ce rapprochement ? Mais cela supposerait que le national-socialisme ait la même origine que la domination de la technique, ce que Levinas conteste. On ne saurait réduire ce régime à la froide assimilation de l'homme à la machine, car il est « plus inhumain que le machinisme » : cet excès en inhumanité doit avoir une cause plus inhumaine encore que la technique, à savoir « un enracinement paysan et une adoration féodale des hommes asservis pour les maîtres et seigneurs qui les commandent » (EDE, 170). Ces lignes ne visent pas seulement l'influence de la terre souabe et de l'imaginaire centré sur la figure quasi-féodale du paysan sur la pensée de Heidegger, mais bien une identité intellectuelle entre cette pensée et cet enracinement dans la terre. Deux textes de jeunesse en témoignent. En 1933 dans *La compréhension de la spiritualité*, Levinas écrit après avoir précisé que Heidegger préférerait employer le mot « existence » pour qualifier la spiritualité de l'homme : « ce n'est pas par hasard que les partis politiques extrémistes, actuellement si forts en Allemagne, sont enchantés de cette notion d'esprit. Ils ne font pas confiance à la raison parce que celle-ci résiste à leur vitalité ; ils n'écoutent pas la raison qui dit "oui", alors que leur existence crie "non" » (LCS, 75). Ces lignes ne disent pas que Heidegger serait nazi ; elles n'en disent pas moins qu'il partage avec le nazisme une même manière de privilégier l'existence sur la raison. En 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* ne mentionne pas Heidegger. L'article creuse néanmoins l'opposition entre une société libérale fondée sur une liberté raisonnable (les Lumières françaises) et une société allemande dont le racisme est fondé sur l'existence et la volonté de puissance – qui structurerait déjà l'article de 1933. – La critique que Levinas formule en 1957 prolonge ces réflexions en précisant le point de vue éthique qui les justifie. La philosophie de Heidegger est éminemment critiquable parce qu'elle ignore l'éthique, l'« humanité même de l'homme » (QR, 24) que le racisme et le national-socialisme mettent en cause.

ces problèmes dès la partie suivante. 2/ Pour l'heure, il nous faut examiner la portée philosophique de ce geste, sa fécondité descriptive et sa pertinence au vu des enjeux que l'article a soulevés.

L'idée cartésienne de l'infini possède une structure formelle¹⁸ qui se caractérise d'abord comme une *relation* entre le moi et l'infini. Cette relation est paradoxale car elle ne se laisse pas décrire dans les catégories du contenu et du contenant, pour deux raisons : le moi ne saurait contenir l'infini ; et le moi et l'infini sont séparés¹⁹. Déjà la référence au moi suggère que Levinas, en retenant la forme de l'idée de l'infini, reprend aussi son rapport à l'*ego cogito*. Mais ces descriptions sont négatives et Levinas passe à la structure positive en présentant un paradoxe pour la théorie des idées. Dit en termes cartésiens : l'idée de l'infini est telle que son *idéatum* dépasse son idée, ou que le représenté fait éclater sa représentation. Dit en termes husserliens : l'infini déjoue l'intentionnalité qui le vise. L'infini a donc une idée qui ne se compare à aucune autre, qui devrait être impossible et qui pourtant se réalise sous cette forme contradictoire d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense. L'infini a une idée qui n'est pas concept, mais qu'il est légitime d'appeler idée en tant que le moi pense l'infini. Cette idée ne peut pas être décrite dans les catégories de la représentation, de l'intentionnalité ou de la réminiscence. Elle excède ces théories puisqu'elle accomplit l'expérience de l'absolument Autre. Devant ces paradoxes, Levinas s'interroge sur le caractère philosophique de cette description. Si l'idée de l'infini excède le concept et la description phénoménologique, la philosophie ne se trouve-t-elle pas sans ressources pour la penser ? C'est sans compter une autre dimension de l'expérience de l'Autre, sa concrétude. En la prenant en compte, Levinas quitte le discours formel et l'étude de Descartes, pour identifier sa structure à la relation à autrui. Il procède donc à un *second geste*, complémentaire du premier, qualifiant concrètement l'expérience de l'Autre, c'est-à-dire lui attribuant un phénomène : la relation à autrui. Voici donc la contrepartie du geste de singularisation de l'idée cartésienne de l'infini : l'identification de l'expérience de l'absolument Autre avec la relation à autrui – ou bien l'identification de l'absolument Autre avec autrui. La partie III énonce la forme de l'expérience de l'Autre, le dessin formel de l'idée de l'infini chez Descartes ; la partie IV énonce le phénomène de l'expérience de l'Autre : la relation à autrui. « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social » (EDE, 172).

A nouveau, nous devons interroger le sens de ce second geste, complémentaire du premier. Voyons d'abord à quoi il revient. Levinas reprend l'idée formelle de l'infini dans la partie IV et décrit la façon dont celle-ci structure la relation éthique à autrui en tant que visage – altérité absolue dont la parole m'interdit le meurtre et met en suspens mon pouvoir. La partie V précise alors que l'éthique n'est pas une modalité de la connaissance. Pour cela, elle revient à l'idée de l'infini chez Descartes, mais aussi chez Malebranche²⁰, et défend une thèse qui nuance sans contredire la position des articles sur la phénoménologie : « l'idée de l'infini n'est pas comme les connaissances qui se réfèrent à elle », elle n'est pas « une thématization ou une objectivation » (EDE, 174). En effet, si c'était le cas l'infini

¹⁸ L'analyse exhaustive de la structure formelle de l'idée de l'infini est menée au chapitre 2.

¹⁹ La notion de séparation intervient trois fois dans cette partie, d'une façon très discrète : « ...le moi est séparé de l'Infini », « la transcendance de l'infini par rapport au moi qui en est séparé... » et « ...maintenir les êtres séparés, ne pas sombrer dans la participation... » (EDE, 172). Dans cet article, Levinas n'explicite pas le concept de séparation, bien qu'il soit déjà cardinal pour sa pensée.

²⁰ Il n'y a pas, à proprement parler, d'interprétation générale et d'usage de Malebranche chez Levinas. Toutefois celui-ci commente souvent le Dieu de Malebranche à partir de l'article de 1957 : *Autrement qu'être* cite notamment en note, et « Dieu et la philosophie » interprète largement la formule : « L'Infini est à lui-même son idée » (cf. AE, 155n1 et DQVI, 105). Malebranche est ainsi convoqué pour préciser le sens de l'idée cartésienne de l'infini.

serait réduit à sa présence dans le fini, et par là serait rendu fini. Cette thèse semble désavouer ce que disait « De la description à l'existence » où l'idée de l'infini s'identifiait à une connaissance absolue et personnifiait le primat de la théorie. Pourtant, si Malebranche a selon Levinas clairement dissocié l'infini de la connaissance, Descartes est lui resté ambigu à ce sujet. « Chez Descartes, une certaine ambiguïté reste sur ce point, le *cogito* reposant sur Dieu, fonde par ailleurs l'existence de Dieu : la priorité de l'Infini se subordonne à l'adhésion libre de la volonté, initialement maîtresse d'elle-même » (*ibid.*). Ainsi Levinas n'a-t-il pas changé sa lecture générale de Descartes : l'auteur des *Méditations* voulait fonder une science, et il a soumis l'idée de l'infini à l'argument ontologique pour se donner le fondement qu'il cherchait ; si bien que l'*ego* est libre de se saisir de l'idée de l'infini pour en faire le sol de sa maîtrise théorique du monde. Levinas n'abandonne pas son interprétation de l'idéalisme cartésien ; il la nuance seulement en distinguant, avec le dessin formel de l'idée de l'infini, une échappée hors de la théorie par la pensée de l'infini. C'est pourquoi il se sépare « de la lettre du cartésianisme » et abandonne toute référence à la « contemplation » théorique (*ibid.*) en interprétant l'idée de l'infini comme Désir. La récupération de l'idée de l'infini par le sujet est-elle évacuée pour autant ? Ne faut-il pas encore montrer en quoi le Désir ne se laisse pas récupérer par l'*ego*, en quoi il invalide son pouvoir théorique ? Il reste en effet à dire comment, avec le dessin formel de l'idée de l'infini, il est possible de décrire une relation qui ne se laisse pas récupérer, dans un second temps, par la conscience libre. La partie VI accomplit cette rupture en montrant que l'idée de l'infini, interprétée comme conscience morale dans la relation à autrui, est « la mise en question de ma liberté » (EDE, 175). L'idéalité de l'infini, son statut d'*idée* est ici détourné du cadre théorique où Descartes se situait : *idée* ne signifie plus *concept* mais *idéal* ou *hauteur* (*cf.* EDE, 178) éthique, primauté de l'idée du parfait grâce à laquelle je mesure mon imperfection, et qui se décrit comme honte, conscience de l'injustice de mon être, responsabilité et hétéronomie. Avec le visage d'autrui pensé à partir de la structure formelle de l'infini, la philosophie de l'hétéronomie trouve sa possibilité.

b) *L'abstraction de la structure formelle*

« La philosophie et l'idée de l'infini » inaugure une lecture de Descartes dont l'événement majeur est ce geste de singularisation de la structure formelle de l'idée de l'infini. Comment se définit-il ? La tradition de l'Autre est antique et remonte à Platon. Mais en son sein « c'est l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini qui, de la manière la plus caractéristique, esquisse une structure dont nous voulons retenir d'ailleurs uniquement le *dessin formel* » (EDE, 171). Descartes a énoncé cette structure de la façon *la plus caractéristique* : l'emploi de ce superlatif est éloquent. Il singularise d'une part le texte cartésien en en faisant le référent propre pour la description de cette structure ; mais il l'insère d'autre part dans la tradition de l'Autre, suggérant qu'on y trouve d'autres textes possédant cette structure. Levinas présente sa démarche en deux temps : il recherche la structure formelle de l'expérience de l'Autre, puis choisit de singulariser au sein de la philosophie le texte cartésien dont il ne retient que la structure formelle de l'idée de l'infini, au détriment du reste. La démarche est incompatible avec les méthodes de l'histoire de la philosophie : elle ne respecte ni l'exhaustivité de l'analyse (elle adopte un point de vue partiel en se retranchant au dessin formel) ni la neutralité du commentateur (elle recourt à une sélection partielle des énoncés compatibles avec l'expérience de l'Autre) ; elle se veut même négatrice de l'histoire en son principe (niant l'histoire générale de la pensée en extrayant le moment cartésien hors de toute historicité ; niant l'histoire interne de la pensée cartésienne en isolant un seul texte, la troisième *Méditation*). Il s'agit donc avant tout d'un *usage de Descartes*, où Levinas applique un procédé exégétique original au texte cartésien, visant à produire un résultat excédant la lettre de ce texte. Le procédé est premier par rapport au texte auquel il est appliqué, il soumet ce texte à des

exigences qui lui sont extérieures. Il fait violence au texte de Descartes en l'astreignant par divers moyens à se conformer à une attente de résultat. Ces moyens : mise entre parenthèses du sens propre des concepts cartésiens (notamment celui même d'idée de l'infini), insertion du dessin formel dans un cadre problématique non-cartésien (l'éthique), application au texte de catégories étrangères et même anachroniques (intentionnalité, séparation, Désir, visage). Le résultat attendu : la formalisation de l'expérience de l'Autre où celui-ci n'est pas réduit au Même.

Plus spécifiquement, la singularisation de la structure formelle de l'infini est une abstraction. Non que Levinas simplifie ou qu'il généralise le sens de l'idée cartésienne de l'infini ; mais il applique un procédé complexe d'interprétation au texte cartésien qui le transforme de manière à séparer l'élément recherché (le dessin formel) du reste de la description. Et l'abstraction s'entend en plusieurs sens. D'abord, Levinas isole la structure formelle de l'idée de l'infini du reste des *Méditations* pour en dégager le sens propre, détaché du reste de la conceptualité cartésienne. Cette séparation implique d'abstraire la structure formelle de l'idéalisme théorique ou de l'ontologie de Descartes, et même en particulier de l'idée de l'infini (c'est-à-dire tout ce qui, dans cette idée, ne relève pas de sa structure). Elle fait violence au texte en reniant sa trame générale au profit d'un de ses éléments singuliers. Cette méthode est hautement paradoxale : comment Levinas peut-il prétendre revenir, par une telle déformation de la pensée de Descartes, à une structure cartésienne ? Le découpage notionnel que Levinas opère n'est-il pas un arraisonnement des *Méditations* au moyen duquel il déforme ce texte pour le subordonner à sa propre perspective ? Pourtant l'article prétend bien dégager un aspect authentique de la pensée de Descartes, en tant que l'abstraction qu'il effectue vise à substituer une problématique cartésienne (secondarisée dans les *Méditations*) à une autre. Descartes n'avait-il pas le souci d'une pensée ne réduisant pas l'infini au fini ? L'idée de l'infini n'excède-t-elle pas la science, puisque Descartes montre que l'*ego* ne saurait la produire ? Levinas renverse ainsi l'ordre cartésien des raisons (fondation de la science) pour en singulariser une partie dont la logique propre ne se réduit pas à l'ordre des raisons. Cette partie, c'est l'expérience de l'infini où celui-ci excède le *cogito* – avant que l'*ego* ne se réapproprie l'évidence de l'idée de l'infini pour prouver l'existence de Dieu et fonder la science. L'expérience de l'Autre est donc source d'une nouvelle mise en ordre des éléments de la méditation de Descartes. Ce nouvel agencement, ce réaménagement critique des notions, s'abstrait de l'ordre des raisons et obéit à un autre ordre, non moins cartésien, où l'ambition de science rigoureuse s'efface devant la recherche de l'absolument Autre. Le procédé d'abstraction de Levinas a un effet de relief : il singularise les éléments propres à l'expérience de l'Autre et les met en avant, révèle leur logique propre, indépendante du primat du Même guidant l'ordre des raisons, ce qui permet de mettre ce primat entre parenthèses. Levinas reprend les éléments du cartésianisme et, au lieu de les agencer selon l'ordre premier de la philosophie de Descartes, les relie à partir d'un ordre second et particulier du cartésianisme : l'irréductibilité de la pensée de l'infini à la pensée du fini. Est-ce là être fidèle à Descartes ? Certes non, au sens où ce procédé néglige le tout pour projeter sur lui la partie ; mais si l'idéalisme théorique était déjà une trahison de l'idée de l'infini dont il bafouait le statut en l'insérant dans un ordre des raisons, la fidélité consistera alors à restituer l'irréductibilité de la partie par rapport au tout. L'abstraction levinassienne a pour but cette libération ; elle donne le moyen de délivrer l'idée de l'infini de l'emprise du théorique.

Levinas procède donc en faisant violence au texte cartésien à partir d'une fraction de ce texte même. Faisant de cette façon jouer Descartes contre lui-même, il procède à une relecture complète, voire même une réécriture des *Méditations* qui passe par plusieurs niveaux. 1/ Cette fraction de texte – la troisième *Méditation* et même, au sein de celle-ci, les sous-textes disant l'irréductibilité de l'infini

au fini –, comment Levinas y accède-t-il ? Le procédé abstractif suppose une compréhension générale de la philosophie de Descartes qui servira de fond au découpage de la structure formelle : il suppose la lecture critique des premiers articles sur la phénoménologie, qui comprennent le cartésianisme comme idéalisme théorique. Nous aurions tort de chercher dans « La philosophie et l'idée de l'infini » une rupture et un abandon de cette première lecture. Celle-ci n'est pas invalidée mais bien *confirmée* par la singularisation de l'idée de l'infini : si la singularisation est nécessaire, c'est bien parce que la philosophie de Descartes est un idéalisme assimilant l'Autre au Même²¹. Seulement, au sein de cette assimilation, Levinas prétend que l'on peut abstraire une structure qui résiste au primat du Même et où se dessine l'expérience de l'Autre. L'abstraction est le procédé nécessaire pour mettre en relief cette exception *sur fond* du jugement faisant du cartésianisme un idéalisme. Or pour éclairer l'exception de l'idée de l'infini malgré la disposition de tout le cartésianisme suivant l'ordre des raisons, il faut précisément affranchir cette idée de cet ordre – ce qui s'effectue de plusieurs façons. a/ Il s'agit d'abord de mettre entre parenthèses l'idéalisme. Celui-ci repose sur la possibilité, pour le sujet, de se saisir par la réflexion de l'idée de l'infini en lui et d'en faire le fondement de la science. La mise entre parenthèses de l'idéalisme est donc une renonciation à l'idéal théorique de science et à la position idéaliste du sujet métaphysique. Elle est nécessaire puisque la démarche de Levinas substitue à cet idéalisme théorique la recherche de l'expérience de l'Autre. Singulariser la structure formelle de l'idée de l'infini, c'est abstraire l'idée d'infini de l'ordre théorique où elle est enchâssée en tant que raison, puis retrouver la façon dont elle formalise l'expérience de l'Autre dans le texte cartésien. b/ Cette substitution affecte l'ensemble des concepts cartésiens. La présentation que Levinas propose de sa propre démarche est trompeuse sur ce point. En retenant uniquement le dessin formel de l'idée de l'infini, Levinas reprend également tout un appareil de concepts, et surtout de problèmes, à Descartes. Comment parler de l'idée cartésienne de l'infini en laissant de côté les notions d'évidence, de clarté et de distinction, la théorie des idées et celle de la substance ? Mais cet appareil conceptuel sera détourné de l'ordre des raisons, pour ne retenir que sa contribution au dessin formel de l'idée de l'infini. c/ Les *Méditations*, dans leur progression argumentative, feront l'objet d'un même traitement. Levinas ne néglige pas – bien au contraire – la place de l'idée de l'infini dans cet ouvrage : il la réemploie pour décrire l'expérience de l'Autre, et par là lui donne un autre rôle que celui qui est le sien dans l'ordre des raisons. Cette interprétation de Descartes à partir de l'expérience de l'Autre ne peut toutefois pas s'en tenir à ce seul niveau général de réélaboration. Elle exige plus encore : une abstraction de l'idée de l'infini elle-même. 2/ En effet, loin de renvoyer simplement à une structure formelle de pensée, l'idée de l'infini est douée d'un contenu qui est la première cible de l'abstraction levinassienne. Mais comment séparer le dessin formel du contenu de l'idée de l'infini ? a/ Chez Descartes cette idée est celle d'un Dieu possédant l'être de façon éminente. Levinas évacue toute conception onto-théologique de Dieu en ne retenant que le dessin formel de l'idée de Dieu. Cette opération suppose alors que cette idée ne soit plus *idea substantiae infinitae*, que l'infini ne soit plus conçu comme un être ou une substance : Levinas renonce à parler de Dieu à partir de son essence accessible théoriquement. b/ Par conséquent, Levinas ne retient pas la preuve de l'existence de Dieu puisqu'il conteste la pertinence des concepts d'essence et d'existence appliqués à Dieu. C'est au moyen de cette preuve que le sujet théorique fait retour sur l'idée de Dieu et en fait le fondement de toute connaissance. Le refus de l'idéalisme est un refus de la preuve ontologique. c/ Mais ne retenir que le dessin formel de l'idée de

²¹ La lecture éthique de Descartes n'entre pas en contradiction avec la nature essentiellement théorique de l'idéalisme cartésien. C'est pourquoi un article contemporain de la rédaction de *Totalité et infini*, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique » (1959, repris in *En découvrant l'existence*), peut reprendre l'opposition entre idéalisme et phénoménologie : la lecture éthique révélant la secondarité de la théorie et la primauté de l'infini abordé d'une façon étrangère à la théorie.

l'infini, contester l'identification de l'infini à un être, n'est-ce pas aussi abandonner toute référence à Dieu même ? Faut-il aller un pas plus loin, et dire qu'en dissociant l'idée de l'infini de l'idée d'un être parfait, Levinas la dissocie aussi de l'idée de Dieu ? C'est bien ce qu'il faut soutenir – mais précisons le sens de cette thèse. Il ne s'agit pas de contester le fait que l'idée de l'infini soit idée de Dieu, mais plutôt de refuser leur identification essentielle. Levinas ne peut reprendre l'équation unifiant *a priori*, par la seule vertu des définitions, l'idée de l'être infini et l'idée de Dieu, puisqu'il nie que l'analyse puisse penser l'infini (et non pas que Dieu soit infini). Autrement dit, c'est la méthode analytique qui est ici en question en tant qu'elle identifie théoriquement Dieu à l'infini – si cette identification s'avérait vraie, ce serait autrement que par le savoir.

En dissociant de la sorte la structure formelle du contenu de l'idée de l'infini, Levinas soumet bien le texte de Descartes à un procédé herméneutique contraignant, qui conteste l'ordre théorique des raisons pour mettre en lumière le dépassement de toute pensée par l'infini. Il soumet la pensée de Descartes à une problématique affranchie de l'idéal théorique de science ; mais cette lecture se veut hors d'atteinte de l'objection d'arbitraire en tant que le problème nouveau qui la guide est lui aussi cartésien. Cet usage de Descartes ne le soumet pas à une pensée qui lui serait étrangère, il révèle une dimension propre de cette pensée. Il y a, chez Descartes, une pensée de l'Autre qui ne se laisse pas réduire à la pensée du Même ; mais il faut l'en délivrer. La justesse de cette prétention n'est pas facile à établir : elle exige une prise de position sur la question du rapport entre la forme d'une pensée et son contenu. La démarche de Levinas suppose qu'il est possible d'abstraire la forme d'une pensée (ici son élan vers l'absolument Autre) du contenu thématique où cette pensée se matérialise (ici la détermination onto-théo-logique de l'idée de l'être infini). Mais Levinas n'évalue pas le succès de sa démarche en fonction de la compréhension historique qu'elle nous donne de l'œuvre de Descartes. Le critère de succès réside plutôt dans l'extraction qu'elle réalise, celle de l'idée formelle de l'infini. Que la structure formelle ainsi extraite ne soit pas, en toute rigueur, de facture cartésienne, que le procédé qui a permis de l'obtenir ait nécessité l'intervention d'éléments étrangers à la pensée de Descartes et de facture levinassienne, peu importe²². Levinas ne prétend pas reconstruire le cartésianisme à partir de ses seuls éléments, mais il veut produire un résultat grâce à l'usage de concepts cartésiens et en réponse à un problème d'inspiration cartésienne. Le procédé d'abstraction, en livrant la structure formelle, donne la première partie de ce résultat. Mais celui-ci est encore incomplet : cette structure appelle un contenu – la relation à autrui.

c) La concrétisation de la structure formelle

Levinas ne justifie pas, dans « La philosophie et l'idée de l'infini », la concrétisation qu'il propose de l'expérience de l'absolument Autre. Il affirme de but en blanc : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social » (EDE, 172). Cette thèse se présente d'emblée comme le pendant concret de la structure formelle de l'idée de l'infini. La mise au jour de cette structure n'est pas une finalité en soi car l'absolument Autre excède le discours théorique. Elle demande à être complétée par un second procédé, celui de concrétisation. Si Levinas emprunte l'idée de l'infini aux *Méditations*, c'est pour se donner un cadre formel excédant la théorie – pour rendre possible le discours philosophique sur l'Autre. Seulement, comme le précise la fin de la partie

²² Cette indifférence n'est donc pas un rejet de l'histoire de la philosophie mais son détournement. L'histoire de la philosophie doit avoir une autre finalité qu'elle-même, la philosophie dont elle doit servir l'actualité (cf. §57). L'enquête historique doit produire des résultats pour la pensée présente, et ces résultats suffisent à justifier la pertinence de l'enquête.

III, l'idée de l'infini est un paradoxe pour la philosophie elle-même. Elle excède toute capacité, aussi bien celle du sujet théorique que celle de l'existence finie. Le cadre philosophique de la relation à l'Autre est précisément l'excès de la philosophie par cette relation. L'abstraction de la structure formelle de l'idée de l'infini mènerait alors à l'impossibilité de toute philosophie si elle n'était pas corrigée par le concours d'une autre modalité de la pensée philosophique qui est la conquête de la phénoménologie : la description. A la théorie de l'idéalisme, Levinas emprunte une structure formelle excédant la théorie ; à la description phénoménologique, il emprunte une conception du concret excédant l'intentionnalité. La possibilité du discours philosophique mise à mal par l'excès de l'infini est donc assurée par la description de l'Autre – et l'Autre, c'est autrui. La relation à autrui n'est pas du tout la simple exemplification de l'idée de l'infini. L'idée de l'infini est impossible pour la philosophie, mais elle s'impose à elle à travers l'expérience de la relation sociale. Sans autrui, le philosophe rejetterait l'idée de l'infini au titre de sa contradiction (comme il rejette le cercle carré au titre de son absurdité) ; mais il y a la rencontre d'autrui, et le philosophe qui veut la décrire a besoin de l'idée de l'infini. La description justifie le discours formel, et le discours formel donne à la description son cadre. Par là on voit la grande unité du geste levinassien et la solidarité des deux moments de sa méthode. Il ne s'agit pas d'appliquer Descartes à l'expérience d'autrui, ni de remplacer « Dieu » par « autrui » dans les *Méditations*, mais de penser *ensemble* la relation à autrui et l'idée de l'infini comme les deux faces, l'une concrète et l'autre formelle, de l'expérience de l'Autre.

Cette double démarche formelle et concrète présuppose ainsi plusieurs thèses que l'article de 1957 ne pose pas explicitement. 1/ La première de ces thèses est l'identification d'autrui à l'Autre absolu ou à l'infini. Chez Descartes, l'infini était attribué à Dieu en vertu de son essence ; mais Levinas ne peut reconduire cette démarche pour autrui, parce qu'il refuse la voie analytique et qu'autrui ne saurait être infini par essence. Il ne démontre donc pas sa thèse par un raisonnement : la description assure la vérité de cette équivalence. 2/ Une deuxième thèse est ainsi nécessaire, sur le statut de la philosophie : l'éthique ne saurait être théorisée, mais elle doit être décrite selon la méthode phénoménologique. Ce recours à la phénoménologie était déjà préparé dans l'étude de la structure formelle où Levinas lisait l'idée cartésienne de l'infini dans le cadre de la théorie husserlienne de l'intentionnalité. En effet, la partie III montrant que l'infini excède la pensée qui le vise, décrivait déjà, dans ce langage formel, la relation à l'infini comme un phénomène. Pourtant ce phénomène tranchait avec les pensées de Husserl et Heidegger en se refusant au pouvoir du sujet. 3/ C'est pourquoi une troisième thèse soutient que la relation à autrui échappe à tout pouvoir et invalide la domination du sujet sur le monde. L'altérité absolue d'autrui implique cette exception contre le sens commun. La philosophie de l'absolument Autre est rendue possible par la description d'une expérience dépassant le pouvoir.

Quel usage cette concrétisation par la relation à autrui fait-elle de la structure formelle de l'idée de l'infini ? Les parties IV à VI décrivent l'idée de l'infini hors de tout cadre théorique en reconnaissant dans l'éthique son sens véritable. Dans sa lettre, le cartésianisme est le pouvoir de se ressaisir de l'idée de l'infini pour en faire le fondement de la connaissance ; mais Levinas rompt avec lui en interprétant l'idée de l'infini comme Désir. Une pensée pensant plus qu'elle ne pense est face à autrui dont le visage interdit le meurtre. Elle ne saurait être théorique puisque la résistance du visage met hors jeu mes pouvoirs en mettant ma liberté en question. Or malgré l'idéalisme théorique, Descartes permet bien de penser la forme de cette relation éthique. La primauté (cartésienne) de l'infini sur le fini est la structure de l'expérience phénoménologique de la honte comme mise en question de ma liberté. La connaissance de ma faute ne s'acquiert pas par réflexion, elle n'est pas non plus un sentiment ; elle est la mesure de ma propre finitude rendue possible par la présence de l'idée de l'infini en moi. Le

philosophe n'applique pas artificiellement l'idée formelle de l'infini à la relation sociale, mais il découvre dans la description de cette relation cette idée formelle à l'œuvre.

« La philosophie et l'idée de l'infini » renouvelle l'interprétation que Levinas a donnée de Descartes en distinguant deux types de rapports (opposés mais non contradictoires) à sa pensée. Le premier, fidèle jusqu'au bout à la lettre du cartésianisme, voit en celui-ci un idéalisme théorique. Le second transgresse la lettre pour singulariser la structure formelle de l'expérience de l'Autre et retrouver cette structure à l'œuvre dans la description de l'éthique. Toutefois cette deuxième lecture repose sur des présupposés que l'article ne justifie pas, tant en ce qui concerne le premier moment d'abstraction que le second de concrétisation. Dès lors, nous devons nous tourner vers *Totalité et infini* qui a posé en 1961, sous une forme pour la première fois complète et sur de nombreux points plus explicite, le sens de cet usage de l'idée cartésienne de l'infini.

§4. La place de Descartes dans *Totalité et infini*

Quoique *Totalité et infini* reprenne et amplifie le statut d'exception que « La philosophie et l'idée de l'infini » donnait à l'idée cartésienne de l'infini, il propose une lecture détaillée de Descartes que l'on ne saurait réduire au double geste d'abstraction et de concrétisation de 1957. Dans l'œuvre de 1961, la référence à Descartes, centrée sur l'idée de l'infini, est fondamentale. Mais son identification précise exige des remarques méthodologiques préalables. Il faut diviser deux séries de textes : ceux où la référence à Descartes est explicite ; et ceux qui font usage de concepts cartésiens sans citer directement Descartes. Que faire de cette deuxième série d'occurrences : faut-il la considérer comme un commentaire de Descartes ou un développement extra-cartésien ? Il serait possible d'affronter la difficulté en examinant un par un les textes de cette seconde série pour déterminer s'ils font partie ou non du commentaire sur Descartes. Toutefois, outre le caractère fastidieux d'un tel exercice c'est son approche binaire du texte qui nous incite à le repousser : Levinas lui-même ne précise jamais à quel moment de son analyse il s'éloigne de Descartes, et imposer un découpage tranchant l'exégèse cartésienne de la philosophie d'inspiration cartésienne ne peut conduire qu'à une lecture biaisée. Nous devons donc adopter une autre démarche en renonçant à un repérage exhaustif préalable des références à Descartes : la présence de l'auteur des *Méditations*, les multiples modalités de sa présence dans le texte de Levinas nous l'interdisent. Nous partirons des références explicites à Descartes afin de déterminer d'abord quel rôle joue ce nom dans *Totalité et infini*, quelles thèses lui sont associées, quel usage en est fait : et en définissant le statut et le sens de l'interprétation de Descartes en 1961, nous pourrions peut-être, dans un second temps, définir les règles pour une lecture de l'usage qui est fait des concepts cartésiens sans mention de leur paternité, et ainsi situer la seconde série de textes par rapport à la première.

a) Le nouvel ordre cartésien

Totalité et infini semble obéir à un mot d'ordre bien différent de celui de « La philosophie et l'idée de l'infini ». Levinas s'intéresse désormais à l'idée cartésienne de l'infini pour un motif plus vaste que sa seule structure formelle : il y trouve une conception originale du spirituel. Opposant à la maïeutique platonicienne – où l'intérieur participe de l'extérieur sans véritable séparation et où l'enseignement, éveil de vérités que je contiens toujours déjà en moi, verrouille l'intériorité dans son isolement – « la mise en moi de l'idée de l'infini » comme modèle d'une philosophie de l'extériorité, il souligne que « tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien,

antérieur à l'ordre socratique » (TI, 196). Que veut dire cette expression d'*ordre cartésien* ? Il ne s'agit plus de l'ordre théorique des raisons qui structure l'idéalisme, mais de cet ordre que dégageait l'article de 1957 en séparant l'idée de l'infini du rationalisme, singularisant la primauté de l'infini sur le fini comme structure de l'expérience de l'Autre. Ici l'ordre cartésien excède toutefois la simple forme de la pensée : Levinas l'associe à « l'intériorité souveraine de l'être séparé », à « l'enseignement » et à « l'ordre du Désir » (*ibid.*). Il désigne donc tout l'esprit, aussi bien la séparation du psychisme que l'enseignement du visage. L'ordre cartésien n'est pas le synonyme du *dessin formel* de 1957 puisqu'il comprend désormais deux formes concrètes de la vie spirituelle que Levinas interprète dans le rapport entre la deuxième et la troisième *Méditation*. Il n'est plus question d'isoler l'idée de l'infini en l'abstrayant du reste des *Méditations* et en ne retenant que sa structure formelle. Le sens de cette idée se trouve dans son rapport au *cogito* : son élucidation exige donc une interprétation de sa place dans la progression argumentative des *Méditations*. Or les *Méditations* ont ceci de remarquable qu'elles mettent en lumière deux ordres différents structurant ce rapport. Levinas y insiste au paragraphe I-B-1 (*cf.* TI, 46-47). 1/ Dans l'ordre chronologique de la méditation, celui que le sujet méditant suit de raison en raison, le *cogito* est d'abord posé comme une vérité indépendante, où la chose pensante se pose comme sa propre origine. C'est le temps de la séparation, précédant la découverte de la primauté de l'idée de l'infini. 2/ Pourtant cette découverte révèle dans la troisième *Méditation* la vérité absolue d'un autre ordre, dit logique : l'infini était le fondement du *cogito*, la condition de possibilité de la séparation de l'*ego*. J'ai en moi l'idée de l'infini, pensée dont je ne suis pas l'auteur et marque de ma création par Dieu. – Ces deux ordres articulant le *cogito* et l'idée de l'infini forment ensemble l'ordre cartésien auquel se rallie *Totalité et infini*. La structure formelle à laquelle « La philosophie et l'idée de l'infini » réduisait l'idée de l'infini n'est plus le seul apport de Descartes. Du reste, l'était-il vraiment en 1957 où déjà le débordement de l'idée par son *ideatum* était posé à partir de la séparation entre le moi et l'infini ? La lecture levinassienne de Descartes se joue sur le double rapport entre le *cogito* et l'idée de l'infini.

Ce double rapport est la division de deux temps : le temps du *cogito* où je suis séparé de l'infini, et le temps de la découverte de la présence de l'infini en moi²³. Comment Levinas décrit-il chacun de ces moments ? Notre analyse du double procédé d'abstraction et de concrétisation se révèle de nouveau pertinente sur plusieurs aspects : substitution à l'ordre théorique idéaliste d'un ordre anté-théorique ; abstraction des relations formelles des concepts primant sur leur contenu ; assignation d'un sens concret à ces relations vides par la description phénoménologique. Cependant notre interprétation de l'article de 1957 reste trop restreinte et ne peut être reconduite en raison de changements cruciaux : l'ordre anté-théorique mis en avant se multiplie (outre l'éthique, la vie de jouissance, voire même l'au-delà du visage) ; le contenu des concepts n'est plus écarté (le caractère théorique du *cogito* est expliqué par la séparation, celui de l'idée de l'infini par l'enseignement) ; et Levinas estime désormais que les *Méditations* proposent des descriptions phénoménologiques (séparation athée, contemplation de l'infini). Ces différences sont capitales : sans détruire le geste singulier inauguré en 1957, elles reviennent sur ce qu'il avait de simplificateur pour révéler une lecture très riche de Descartes excédant le seul dessin formel de l'idée de l'infini. *Totalité et infini* dépasse par conséquent le cadre de notre exégèse de « La philosophie et l'idée de l'infini » ; et il faut, pour comprendre cette complexité nouvelle, revenir aux thèses essentielles que l'œuvre de 1961 prête à Descartes.

²³ Ces deux temps traduisent la distinction entre l'ordre des matières et l'ordre des raisons, ou l'ordre de l'analyse et l'ordre de la synthèse. F. Alquié l'illustre à l'aide du rapport entre le « je pense » et Dieu, puis commente : « Nous avons donc là deux ordres. Et Descartes nous dit à la fois que l'ordre de la connaissance est un ordre vrai, et que pourtant il n'est pas l'ordre de la chose » (*Leçons sur Descartes, op. cit.*, p. 63).

Suivons dans ce but le plan des *Méditations* elles-mêmes. Au paragraphe I-C-3, Levinas en donne une lecture entièrement orientée par la question de l'altérité et de la parole : même le primat théorique de l'idéalisme tire de cette question sa justification. La théorie suppose une liberté qui se distance du monde et le pose comme un « pur spectacle », « monde silencieux » dont l'éloignement assurera la connaissance (TI, 90). Le monde de la théorie est silencieux en tant qu'il se soumet entièrement à la vision panoramique du sujet qui annule la parole : les autres ne sont plus que des points distants dans le spectacle, leur parole s'intègre au spectacle. La théorie soumet tout, même la parole, à la vision. L'idéal cartésien d'une connaissance absolue qui inaugure les *Méditations* est bien celui de ce spectacle silencieux : le sujet méditant ne voit dans l'extériorité qu'une apparence. Le doute se fait alors la contrepartie nécessaire de l'apparition, du caractère de pur spectacle des phénomènes offerts au sujet théorique. Or Levinas montre que cette déficience de la vision est d'abord une déficience de la parole. Le doute est issu de l'équivoque propre au spectacle, de la démultiplication anarchique des visions. Mais ce n'est pas tant cette multiplicité que cette anarchie qui l'explique : le doute naît de l'absence d'un principe qui unifierait le divers du phénomène. Le sujet, placé devant l'apparaître, doute de ce qu'il voit parce que son regard n'y trouve aucun ordre qui renverrait à une substance. Cet échec du regard se dit, chez Descartes, comme une tromperie ou un mensonge. Les visions sont douteuses car elles ne sont pas sincères, elles me trompent « comme si le silence n'était que la modalité d'une parole » (TI, 91). Mais qu'est-ce qu'une parole qui ne serait pas sincère ? Ce ne saurait être le droit commandement du visage : cette parole trompeuse, railleuse et obscure est « l'envers du langage » où le signe donné se refuse à l'interprétation (*ibid.*) – c'est la (non-)parole du malin génie²⁴. La tromperie des phénomènes qui suscite le doute cartésien vient d'un Autre. « Le monde silencieux est un monde qui nous vient d'autrui, fût-il malin génie » (*ibid.*). Le silence n'est pas l'absence de la parole, mais en tant que s'y entend une tromperie railleuse, en tant qu'il suscite un effroi, il est l'envers de la parole ou une parole qui ne parlerait pas droit. Alors que le visage se présente en personne dans sa parole – même dans le mensonge –, le malin génie se soustrait à sa propre apparition : le soupçon qu'il suscite ne renvoie à aucun visage²⁵. Par conséquent, l'analyse que Levinas livre ici du doute cartésien révèle que déjà, chez Descartes, l'anarchie des sensations est celle d'une parole qui ne se référerait pas au visage.

²⁴ La (non-)parole du malin génie s'oppose à celle du visage. Levinas a-t-il vu que cette opposition reprenait exactement les traits d'une autre opposition à la parole du visage, celle de la (non-)parole du féminin ? L'identité de ces deux oppositions est d'autant plus indéniable qu'elle vaut pour les deux figures du féminin dans *Totalité et infini*. 1/ Le féminin de la demeure (section II) parle un « langage silencieux » qui n'est pas celui du visage (TI, 166). 2/ Le féminin érotique (section IV) est, lui aussi, « l'envers de l'expression de ce qui a perdu l'expression » et qui « joue l'équivoque », « l'équivoque du silence » et du « rire » (TI, 295). L'Aimée reprend le silence, l'équivoque et la raillerie du malin génie cartésien. Le féminin, notamment sous sa guise érotique, serait-il le malin génie de l'éthique ? Par-delà le parallélisme des expressions, l'argument se retrouve au niveau des concepts. Le malin génie de Descartes est, selon Levinas, la dimension obscure et mystérieuse des phénomènes abstraits de leur principe qu'est la parole d'autrui ; l'*éros* est le mystère d'une parole éthique privée de son commandement au Bien, et donc de son principe. Le malin génie et l'Aimée sont deux figures d'une relation où l'Autre parle en deçà du visage, dans l'oubli de son commandement : l'une est la confusion théorique de la vérité et du mensonge, l'autre la confusion concrète du Désir et du besoin. Par conséquent, féminin et malin génie obéissent à un même type de rapport au principe, à la parole éthique.

²⁵ F. Alquié affirme en effet que le malin génie situe « le problème de la vérité et de l'erreur sur un plan intersubjectif » : l'idée « est un langage. Or tout langage peut mentir. Il est donc nécessaire de se demander qui nous parle, et, si nous voulons fonder la science, d'être assurés que celui qui nous dit le Monde ne peut nous induire en erreur » (*Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, La Table Ronde, 2017, pp. 167-168).

Or la référence à autrui n'est pas moins indispensable à l'interprétation du *cogito*. Levinas fait du *cogito* le premier point d'arrêt du doute où la négation de la pensée (je doute que je pense) se retourne en affirmation, à un niveau supérieur de réflexion, de l'activité de penser (je pense que je doute). Nier la pensée, c'était déjà penser : l'évidence du *cogito* est ainsi le premier point d'arrêt du doute où celui-ci se trahit lui-même. Levinas, pourtant, met en cause l'évidence du *cogito* : cette première certitude n'est pas certaine car elle peut être à son tour niée, aboutissant derechef à une deuxième affirmation d'un autre niveau. Celle-ci pouvant à son tour être niée, la négation comprise dans le doute cartésien apparaît comme une « descente vers un abîme toujours plus profond et que nous avons appelé ailleurs *il y a*, par-delà l'affirmation et la négation » (TI, 94). Le *cogito* n'est que la première certitude acquise après la première formulation du doute, avant la renaissance du doute sur le *cogito* lui-même et la descente, d'affirmation en négation, jusqu'à l'*il y a* qui persiste par-delà cette alternance, au fond de l'être. Que signifie cette thèse, et comment l'expliquer ? 1/ Du seul point de vue de l'exégèse cartésienne, cette régression à l'infini est ce qu'obtient le lecteur qui s'en tiendrait au seul niveau du *cogito*, abstraction faite de l'idée de l'infini. Sans le recours à l'existence de Dieu pour justifier l'évidence, toute évidence nouvellement acquise peut être mise en doute en tant qu'évidence (*cogito* compris) : le retour de la négation s'explique par l'absence d'un fondement à l'évidence elle-même. Seule la preuve de l'existence de Dieu pourra mettre fin à cette mise en abîme. 2/ Levinas interprète cela dans l'opposition entre la séparation athée du *cogito* qui tente de répondre à la (non-)parole trompeuse du malin génie avec l'évidence de sa vision présente, et l'idée de l'infini qui seule soutient cette évidence. L'éthique confirme cette structuration : la parole d'autrui se révèle indispensable à l'évidence, elle est la condition du *cogito* même puisque « ce n'est pas moi – c'est l'Autre, qui peut dire *oui* » (*ibid.*). A la (non-)parole du malin génie dont le silence railleur fait resurgir le doute malgré l'évidence du *cogito*, ne peut répondre qu'une parole droite qui rompt le silence et dit « oui » : celle du visage. Autrui ou l'idée de l'infini est bien le principe²⁶. En son absence, l'arrêt à une évidence absolue est impossible et la succession descendante des affirmations et des négations tend vers l'*il y a*, l'être qui bourdonne malgré la disparition des êtres, malgré le silence des autres²⁷.

Tout revient donc à la parole d'autrui. Le doute n'est possible, et après lui le *cogito*, que dans l'oubli de la primauté de l'Autre sur le Même. En faisant d'autrui le principe du phénomène, le

²⁶ Jean-Luc Marion cite ce texte pour illustrer la thèse que la formulation « *ego sum, ego existo* » de la seconde *Méditation* « s'enracine dans une altérité originaire : interpellé par un autrui, l'*ego* n'est lui-même que par un autre que lui-même » : cet enracinement « fut déjà parfaitement décrit par Levinas » (« L'altérité originaire de l'*ego* », *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, pp. 44-45).

²⁷ Levinas n'écrit pas que le doute cartésien mène à l'*il y a* (puisque le doute reste théorique et qu'il s'appuie sur l'affirmation et la négation), mais qu'il est un mouvement de descente dont l'*il y a* est la limite à l'infini. Cette proximité entre doute hyperbolique et *il y a* s'atteste dans la démarche même qui amenait Levinas à formuler celui-ci dans *De l'existence à l'existant* (DEE, 93) : « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? » La confrontation aux *Méditations* de Descartes éclaire la démarche de Levinas en 1947. Ces lignes décrivent une expérience imaginative de la destruction de toutes choses, opération d'inspiration cartésienne : la première *Méditation* parle (dans le français du duc de Luynes) de « détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (Descartes, *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 405), c'est-à-dire de rejeter comme fausse (non-existante) toute chose douteuse. D'ailleurs le retour au néant opéré par Levinas fait abstraction de l'événement que ce retour est lui-même : il est une mise entre parenthèses du retour réflexif de la pensée sur elle-même, de la certitude du *cogito*. L'*il y a* levinassien est un doute hyperbolique où s'abîme le sujet même qui effectue le doute, incapable d'accomplir le *cogito* car l'expérience n'est plus théorique mais ontologique. Or, dans *Totalité et infini*, Levinas retrouve en commentant la figure du malin génie l'horreur de l'*il y a* dont seul l'Autre peut me délivrer. (Remarquons, en écho à la note 24, que de même que le malin génie est ici rapproché de l'*il y a*, la nuit de l'*éros* sera rapprochée de la nuit de l'*il y a* (cf. TI, 289), accentuant une nouvelle fois la maligne génialité de l'Aimée.)

paragraphe I-C-3 montre que la démarche de Descartes, même dans son versant le plus théorique, est guidée par la question de l'altérité. Seul l'oubli de l'évidence de l'idée de l'infini rend possible la formulation du doute (qui suppose le monde silencieux où la vision écrase la parole) et du *cogito* (première certitude qui ignore encore son fondement en l'Autre). Or Levinas a soin de montrer que ce moment de l'oubli de l'idée de l'infini n'est pas purement illusoire car il produit la séparation, acquis philosophique majeur de la seconde *Méditation*. La séparation s'atteste dans le fait que le *cogito* est posé avant l'idée de l'infini, dans un ordre chronologique distinct de l'ordre logique. La structure des *Méditations* est ici le nerf de l'argument, Levinas voyant dans la progression argumentative de ce texte la formulation philosophique rigoureuse de la situation du sujet concret dans le monde. Outre la forme du texte, Levinas insiste aussi sur la pertinence phénoménologique des concepts cartésiens : l'athéisme du moi se posant comme origine de ses propres pensées ; ou l'obscurité de la sensation qui n'est pas déficience de la théorie mais concrétude de la jouissance (cf. TI, 136 et 143).

Un second passage de *Totalité et infini* reprend l'analyse générale du rythme des *Méditations*, insistant cette fois sur le rapport entre la deuxième et la troisième. Il s'agit du paragraphe III-B-5 où Levinas confronte Descartes à Husserl. Dans les *Méditations cartésiennes*, le sujet monadique constitue autrui, si bien que le *cogito* de Husserl se pose indépendamment d'autrui. Ce n'est pas le cas chez Descartes : certes, son *cogito* est une réflexion sur soi prenant conscience d'elle-même ; mais « dans une deuxième démarche – réflexion sur la réflexion – il s'aperçoit des conditions de cette certitude. Cette certitude tient à la clarté et à la distinction du cogito – mais la certitude elle-même est recherchée à cause de la présence de l'infini dans cette pensée finie qui sans cette présence ignorerait sa finitude » (TI, 232). Contrairement à Husserl qui constitue l'idée de l'infini, Descartes la découvre comme condition de toute pensée dans une démarche doublement réflexive. Le *cogito* était une pensée faisant réflexivement retour sur elle-même ; l'idée de l'infini est une réflexion sur cette réflexion, sur ce *cogito*, dévoilant son caractère conditionné. Il y a donc une différence de nature entre les deux types de réflexion : le *cogito* est une réflexion sur la finitude de la pensée où le sujet se saisit à partir de lui-même ; l'idée de l'infini est une réflexion sur le conditionnement de la pensée par l'infini présent en elle. Qu'est-ce que cette double réflexivité de l'idée de l'infini ? Notre texte précise d'abord qu'elle *tient à la clarté et à la distinction du cogito*. En effet, la découverte du conditionnement infini du fini ne suppose pas une faculté spéciale qui viendrait s'ajouter au *cogito*, mais tient à ce *cogito* lui-même. C'est le moi séparé de l'infini, ce moi athée qui croit pouvoir produire les idées de toutes choses à partir de sa seule substance qui découvre l'idée de l'infini en lui. Ainsi est-ce du fait de l'incapacité du *cogito* à produire toutes ses idées que l'idée de l'infini est découverte. La réflexion qui mène à l'idée de l'infini doit donc s'entendre comme un double mouvement : d'abord la tentative de déduire l'infini du fini, puis le constat de l'échec de cette tentative. C'est l'échec de la réflexion amené par la réflexion elle-même. Le *cogito* reconnaît qu'il est lui-même conditionné par l'idée de l'infini à partir de l'échec de la réduction de l'infini au fini. Levinas explique la découverte de l'idée de l'infini par le sujet méditant cartésien à partir du seul *cogito* qui, en éprouvant sa propre finitude, se découvre précédé et conditionné par l'idée de l'infini. La *réflexion sur la réflexion* – la découverte de l'idée de l'infini en moi – a donc un statut tout à fait paradoxal : elle relève du seul pouvoir du *cogito*, mais elle est en même temps l'échec de ce pouvoir et sa mise en question. C'est en échouant à la maîtriser que le *cogito* découvre l'idée de l'infini.

Pour dire cette mise en question du *cogito* par l'idée de l'infini, Levinas cible dans ce paragraphe des passages précis de la troisième *Méditation*. Il énonce d'abord que la découverte de l'infini en moi n'est ni un raisonnement ni une intuition, puisqu'elle est plutôt la défection du raisonnement et de

l'intuition devant l'infini qui se refuse à la conversion en objet : « La relation avec l'infini, dans la double structure de l'infini présent au fini, mais présent hors du fini – n'est-elle pas étrangère à la théorie ? Nous y avons vu la relation éthique » (*ibid.*). Or en faisant de l'idée de l'infini une relation éthique, Levinas ne quitte-t-il pas Descartes ? La question est difficile. Descartes a déjà soustrait l'idée de l'infini à la théorie en n'en faisant pas un objet de déduction ou d'intuition. « Descartes, mieux qu'un idéaliste ou qu'un réaliste, découvre une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne viole pas l'intériorité ; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés » (TI, 233). Les *Méditations* expriment certes la forme de la relation à l'altérité, mais Levinas reconnaît désormais qu'elles décrivent effectivement une relation entre libertés qui a un caractère éthique. Certes Descartes ne parle pas de la parole d'autrui, de la responsabilité infinie pour son visage ou du Désir métaphysique ; il n'en décrit pas moins une relation éthique entre moi et Dieu attestée par plusieurs passages que Levinas cite en latin. Ainsi, en un sens général, l'éthique de Descartes se manifeste dans la primauté de l'infini sur le fini, qui seule explique que je puisse connaître ma finitude (*cf.* A. T., VII, 45-46). Levinas voit notamment dans la majesté divine contemplée à la fin de la troisième *Méditation* (*cf.* A. T., VII, 52) une « relation personnelle » qui est « admiration, adoration et joie » : la « transformation de l'idée de l'infini amenée par la connaissance, en Majesté abordée comme visage » (TI, 233 ; *cf.* LC, 104). Il ne s'agit plus de dire que l'on applique un dessin formel trouvé chez Descartes à une relation éthique qui n'est pas de Descartes ; déjà la contemplation vire du théorique à l'éthique devant la majesté divine, et déjà le visage perce sous cette majesté²⁸.

b) Le sens de l'emprunt

Quel est le sens général de cette lecture de Descartes dans *Totalité et infini* ? On remarque d'abord l'extension de la lecture de Descartes bien au-delà du seul dessin formel de l'idée de l'infini. Levinas retient et interprète avec une grande attention les trois premières *Méditations* : leurs concepts, leurs structures et même certains de leurs contenus descriptifs. La primauté de l'infini sur le fini n'est plus une thèse isolée qui se laisse capter dans l'ordre des raisons par la preuve ontologique, puisque le souci de cette preuve, l'ambition d'une science certaine, est lui-même une réponse à l'idée de l'infini. Cette idée définit un *ordre cartésien* sous lequel *Totalité et infini* entend se placer : l'enseignement par l'infini du sens de la finitude. Une communauté de structures unit *Totalité et infini* et les *Méditations* : cet ordre cartésien où l'infini est premier sur le fini. L'article de 1957 divisait deux tendances contraires chez Descartes : la primauté de l'infini d'une part et l'idéalisme théorique de l'autre. L'usage de Descartes exigeait de ne retenir que la structure formelle de l'idée de l'infini pour abstraire la première tendance de la seconde. Cette démarche n'est pas reconduite dans *Totalité et infini* où Levinas n'en reste plus à l'opposition de ces deux tendances. Désormais, le rapport de force entre l'infini et la théorie est inversé. Ce n'est plus le sujet théorique qui a le dessus, lui qui se saisit de l'idée de l'infini pour fonder la science et sa maîtrise du monde, car la théorie se présente désormais comme une réponse à l'appel de l'infini. Les pages sur la parole du malin génie, sur le doute qui frappe un monde silencieux, sur le *cogito* supposant l'altérité d'autrui, sur la séparation du *cogito* nécessitée par l'infini, et sur la majesté divine évoquant le visage indiquent une argumentation allant de la recherche de la certitude à l'origine de cette recherche en l'infini. Une subtile dialectique anime

²⁸ *Totalité et infini* n'est pas sans évoquer les trois *Méditations* suivantes, mais leur importance est bien moindre et les références discrètes. La notion de volonté, renvoyant à la quatrième *Méditation*, a certes une importance décisive pour l'étude de la séparation. Cependant la référence à la volonté cartésienne est bien plus développée dans les conférences inédites (voir notamment la conférence « Le Vouloir »).

la relation entre l'infini et le savoir : le savoir a beau réduire l'infini à une connaissance servant de fondement à toutes les autres, il se révèle lui-même une réponse à l'infini. On peut donc distinguer au sein des *Méditations* une concrétisation des concepts qui résiste à l'idéalisme théorique. Sur la base de cette distinction, nous proposons de diviser quatre niveaux de lecture de Descartes par Levinas (notés A, B, C, D) qui traversent chacun des thèmes de cette lecture (notés 1, 2, 3, 4) :

(A) Enoncé formel des concepts	(B) 1 ^{er} ordre cartésien (primat de l'infini)	(C) 2 nd ordre cartésien (primat de la théorie)	(D) Ethique levinassienne
(1) Doute	Vision/parole	Spectacle anarchique	Autrui = principe
(2) Séparation	Athéisme du <i>cogito</i>	Certitude du <i>cogito</i>	Jouissance
(3) Idée de l'infini	Structure formelle	Preuve ontologique	Désir
(4) Relation à l'Autre	Majesté divine	Connaissance absolue	Visage

Ces quatre niveaux de lecture s'entrelacent dans chacun des thèmes que Levinas singularise. Dans un premier niveau de lecture (A), Levinas analyse les *Méditations* à partir de catégories générales qui définissent les grandes structures de la pensée de Descartes conduisant à l'idée de l'infini. Il s'agit de catégories formelles qui délimitent le moment du doute dans la première *Méditation* (A1), celui de la séparation du moi dans la seconde (A2), celui de la découverte de l'idée de l'infini (A3) et du type de relation à l'Autre (A4) dans la troisième. Ces moments formels étant définis, on peut distinguer pas moins de trois manières de leur donner un sens : les deux premières constituant deux ordres cartésiens, et la troisième l'ordre de l'éthique. Au sein du commentaire cartésien, l'ordre de l'infini (B) est celui que Levinas s'efforce de dégager en montrant la façon dont toutes les *Méditations* attestent la présence de l'Autre en moi ; mais la contribution de Levinas ne s'arrête pas là puisque celui-ci montre la façon dont l'ordre théorique des raisons (C) procède de cette présence. Si les apparences prennent la forme trompeuse d'un spectacle anarchique (C1), c'est que dans l'oubli de l'infini la seule parole qui pourrait s'entendre est celle du malin génie (B1) ; et si le moi accède à la certitude du *cogito* (C2) c'est qu'il se pose en sujet athée séparé de Dieu (B2) ; de même la preuve ontologique de l'existence de Dieu (C3) s'appuie sur l'inadéquation de Dieu à l'idée qui se le représente (B3) ; et l'idéal d'une connaissance absolue (C4) renvoie à la contemplation de la majesté divine (B4). L'éthique de Levinas (D) se montre alors en accord avec l'ordre cartésien de la primauté de l'infini (B) tout en révélant, malgré l'inadéquation de cette solution qui réduit l'infini au fini, l'origine véritable de l'ordre théorique (C). L'éthique vient proposer une concrétisation conforme jusqu'au bout à la primauté de l'infini (B) : la justification du doute théorique par l'absence de la parole d'autrui (D1), la concrétisation de la séparation comme jouissance (D2) et de l'idée de l'infini comme Désir éthique (D3), et la relation à l'Autre comme face-à-face avec le visage (D4). – Parmi tous ces niveaux de lecture, aucun ne relève exclusivement du commentaire. Tous supposent comme double niveau de lecture préalable la définition formelle de concepts (A) et l'assignation concrète de leur sens véritable dans l'éthique (D). L'ordre cartésien de la primauté de l'infini (B) démontre en effet l'inspiration éthique de l'œuvre de Descartes ; et l'ordre théorique (C) a pour première raison l'idée de l'infini comme parole du visage.

La relation de *Totalité et infini* aux *Méditations* ne relève donc pas du commentaire objectif mais de l'emprunt et de la réécriture. Levinas emprunte la structure de relations entre le moi et l'infini qu'il réécrit comme séparation, la structure de l'idée de l'infini qu'il réécrit comme Désir, la relation à l'altérité qu'il réécrit comme visage, etc. Ces deux opérations sont liées : il est impossible d'emprunter directement, sans les réélaborer, les concepts de Descartes puisqu'ils sont théoriques. La réécriture permet trois résultats, à savoir la découverte des trois premiers niveaux de lecture : les *Méditations*

livrent des structures dont on peut isoler la forme (A), qui s'interprètent à partir du primat de l'infini sur le fini (B), primat qui commande la théorie elle-même (C). Nous ne pouvons pas singulariser des thèses relevant du strict commentaire de Descartes en raison de cette triple lecture/réécriture, elle-même motivée par l'interprétation éthique du cartésianisme (D). Or cette réécriture des *Méditations* effectuée : 1/ une abstraction du mouvement général de la méditation par rapport au contenu précis des concepts ; 2/ une substitution de l'ordre du primat de l'infini à l'ordre théorique des raisons ; 3/ et sur la base de cette abstraction et de cette substitution, une re-concrétisation des concepts dans l'éthique. Cette opération de réécriture consiste ainsi à abstraire un mouvement fondamental des *Méditations* et à lui donner un sens dans les catégories propres de Levinas. Celui-ci emprunte à Descartes un texte qu'il découpe, réagence et transforme à partir de ses propres catégories et de ses propres problèmes. Ces catégories et ces problèmes initiaux se révèlent alors comme la *condition* du rapport de Levinas à Descartes. Si *Totalité et infini* singularise la figure de Descartes, c'est parce que l'ouvrage trouve chez cet auteur les structures, l'ordre et la description de ses propres catégories et problèmes. De 1957 à 1961, Descartes change donc de statut. Dans « La philosophie et l'idée de l'infini », l'idéalisme était un obstacle qu'il fallait dépasser en n'extrayant que le dessin formel de l'idée de l'infini, et en écartant le reste. Dans *Totalité et infini*, les trois premières *Méditations* sont considérées comme la mise en œuvre phénoménologiquement valable du (double) rapport du fini à l'infini (séparation et idée de l'infini). Ce nouveau statut suppose ainsi un point de vue phénoménologique (celui de l'éthique) qui, abordant l'expérience à partir de problèmes propres, trouve en Descartes la structuration adéquate de ces problèmes. Ainsi la question de l'usage de Descartes devient : à partir de quels problèmes initiaux Levinas rencontre-t-il Descartes ? Quelle configuration préalable de problèmes trouve dans les *Méditations* sa cristallisation ?

Pour le déterminer, il faut reprendre chacun des thèmes de la lecture de Descartes. (1) Le rapport au doute, à la certitude et à la connaissance renvoie au statut principal d'autrui (cf. TI, 92-94), c'est-à-dire à la parole d'autrui comme condition de l'intelligibilité ou à la thèse qu'autrui est la signification. Pourquoi y a-t-il une équivalence entre autrui, la signification et l'infini ? (2) En outre, le rapport entre le fini et l'infini dénote la séparation entre moi et autrui, et le problème de l'articulation des deux temps de cette séparation : comment peut-il y avoir un être séparé de sa propre condition d'être, et en quel sens l'idée de l'infini exige-t-elle la séparation ? (3) La pensée de l'infini est quant à elle exprimée sous la forme d'une idée paradoxale qui pense plus qu'elle ne pense, où l'infini fait éclater l'intentionnalité qui le vise. Quelle est la structure formelle de cette pensée exceptionnelle, et en quel sens est-elle un Désir extra-théorique qui rompt la totalité et aspire à l'au-delà de l'être ? (4) Enfin la relation à l'absolument Autre doit être conçue comme un face-à-face éthique avec le visage, la mise en question de ma liberté dans la responsabilité pour autrui : mais pourquoi la responsabilité est-elle la forme concrète de l'idée de l'infini ? – Avec ces quatre questions, il s'agit de mettre en lumière les problématiques à partir desquelles Levinas aborde Descartes : celles dont il trouve chez Descartes un accomplissement et qui pré-déterminent la lecture des *Méditations*. Ces problèmes (la signification, la séparation, la structure du Désir et l'éthique du visage) constituent un champ qui s'unifie autour de l'idée cartésienne de l'infini, mais dont l'origine excède la lecture de Descartes. Levinas se montre déjà en possession de ces catégories lorsqu'il lit les *Méditations*, puisqu'elles sont le matériau même de cette lecture qui se fait réécriture. L'idée de l'infini nous apparaît alors non pas comme un concept que Levinas irait chercher chez Descartes pour en emprunter la structure et les propriétés : mais comme la pointe fine d'un discours où viennent se rassembler diverses problématiques qui trouvent en elle leur unité. L'usage que Levinas fait de Descartes nous a permis d'indiquer quelques unes des questions qui forment le discours sur l'idée de l'infini – mais avant de préciser le sens de ce discours,

nous devons examiner si cet usage de Descartes épuise toutes les thèses associées à l'idée de l'infini. Levinas prête-t-il aussi à l'idée de l'infini un sens qu'il ne ramène pas à sa lecture de Descartes ?

c) Cartographie des usages de l'idée de l'infini dans Totalité et infini

Les expressions « idée de l'infini » ou « idée du parfait », les références à l'infini, au parfait ou à Dieu sont omniprésentes dans *Totalité et infini*. Or elles sont largement employées dans des contextes où Descartes n'est pas cité. Dès lors, pour embrasser les différents sens qu'elles prennent dans le livre, il faut étendre la recherche au-delà du périmètre où nous nous étions tenus jusqu'à présent à toutes les références à l'infini. Tous les usages de cette notion sont-ils reductibles aux déterminations de l'idée cartésienne de l'infini que nous avons dégagées ? On peut d'abord énumérer un certain nombre de thèses soutenues dans le sillage de la lecture de Descartes. Que l'idée de l'infini soit l'infinition même de l'infini, une pensée de l'absolu ne relativisant pas l'absolu, ce sont là des propriétés qui découlent de sa structure formelle cartésienne (cf. ch. 2). L'opposition entre idée de l'infini et idée de la totalité, la thèse selon laquelle l'infini est au-delà de l'être, peut elle aussi être reconduite à Descartes. Certes Descartes définit Dieu comme l'être parfait ; néanmoins il affirme « le sens équivoque dans lequel le terme d'être s'applique à Dieu et à la créature » (TI, 79). La substance finie ne peut tirer d'elle-même la substance infinie qu'est Dieu : l'être infini est sans commune mesure avec le fini. Outre les acceptions formelles, les significations concrètes de l'infini renvoient aussi à Descartes : la jouissance rapportée au *cogito*, ou encore la relation éthique décrite à partir du primat de l'idée du parfait. Mais ces déterminations – la signification (1), la séparation (2), la structure formelle (3) et la relation éthique (4) – n'englobent pas tous les usages du concept d'infini en 1961.

Deux séries de textes n'entrent pas dans ce cadre établi à partir des seules références à Descartes. (5) En effet, *Totalité et infini* fait de l'idée de l'infini « la structure ultime de l'être » (TI, 104) et le fondement de la subjectivité (TI, 11). L'idée de l'infini s'inscrit dans un discours ontologique visant à démontrer que « l'être est extériorité » (TI, 322). Or en développant le thème de la philosophie fondée sur l'idée de l'infini (l'éthique comme philosophie première), Levinas ne renvoie pas à la conception cartésienne de la *prima philosophia*. Malgré l'évidence de cette référence, le thème du fondement de l'être ne renvoie pas aux *Meditationes de prima philosophia*. (6) En outre, la relation à autrui connaît une autre concrétisation que le visage éthique, dans l'amour érotique pour le féminin qui est au-delà du visage et qui mène à l'« être infini » (TI, 300) : l'éros et la fécondité sont le second destin du Désir. – Ces deux dimensions de l'idée de l'infini posent des difficultés qui renvoient à la description du féminin et de l'au-delà du visage. 1/ La place qu'occupe le concept de Désir dans cette cartographie n'est pas claire. Le Désir énonce aussi bien la structure formelle de l'idée de l'infini (départ qui ne revient pas à soi) que son accomplissement éthique (le Désir du visage comme responsabilité). Pourtant la section IV de *Totalité et infini* décrit un Désir qui n'est pas éthique, mais érotique : Désir de l'aimée, Désir de l'enfant (Désir du Désir). Dès lors le Désir, qui partage la structure formelle de l'idée de l'infini, peut être aussi bien éthique qu'érotique ; il excède le champ de signification que nous avons défini, notamment l'identité entre (3) et (4). 2/ Le féminin met de nouveau en difficulté le plan que nous avons dessiné en raison du rôle qu'il joue dans la vie de jouissance, en offrant une demeure à l'être séparé. Selon (2), l'idée de l'infini est la condition de la séparation : or dans la section II, ce n'est pas le visage lui-même, mais le féminin qui rend la séparation possible. A nouveau, une dimension féminine de l'idée de l'infini semble prendre la place de l'éthique. 3/ Enfin, la détermination de l'idée de l'infini comme fondement de l'être (5) semble étrangère aux quatre premières, à sa dimension éthique. C'est en effet la section IV, sur l'au-delà du visage, qui accomplit la structuration plurielle de

l'être, qui aboutit par la fécondité à l'être infini. – Par conséquent, la prise en compte de l'ensemble des thèses liées à l'idée de l'infini révèle que celle-ci fait signe vers le féminin, l'au-delà du visage et l'ontologie – ce que l'étude seule de l'interprétation de Descartes ne nous avait pas permis de déterminer. Aux quatre premières déterminations de l'idée de l'infini dont l'inspiration cartésienne est explicitement posée, il faut ajouter deux approches qui ne s'appuient pas sur Descartes : le fondement de l'être (5) et la concrétisation féminine du Désir (6).

La multiplication des significations de l'idée de l'infini introduit une confusion dans l'ordre que nous avons établi. D'abord il apparaît que la référence à Descartes n'est pas chez Levinas la seule source du sens de l'idée de l'infini, et qu'il faut chercher en dehors de cette référence le discours qu'elle tient. Ensuite, les éléments de ce discours que nous avons mis en avant à partir de *Totalité et infini* semblent se contredire (accomplissement éthique et érotique du Désir, idée de l'infini fondant l'être et au-delà de l'être, rapport entre l'idée de l'infini et l'au-delà du visage). L'idée de l'infini semble alors se dédoubler : elle désigne une structure qui s'origine dans les *Méditations*, mais elle s'étend à des problèmes d'ordre ontologique et phénoménologique qui excèdent cette référence. Notre étude des usages de Descartes jusqu'en 1961 a réussi du premier point de vue, puisqu'elle a permis de définir quatre niveaux de lecture et quatre problématiques qui déterminent le cadre de la lecture et de la réécriture de l'idée cartésienne de l'infini ; mais elle n'est pas parvenue à déterminer les énoncés du discours de l'idée de l'infini, ni à repérer les forces qui le règlent. Par conséquent, la fin de ce chapitre aura deux buts : éprouver la pertinence de la compréhension que nous avons acquise de la lecture levinassienne de Descartes, et identifier la forme et le contenu du discours qu'est l'idée de l'infini.

III. L'idée de l'infini comme discours

§5. Après le texte fondateur

Totalité et infini est le moment privilégié du dialogue avec Descartes. Les textes que Levinas consacre à Descartes après ce livre sont moins amples et moins ambitieux ; surtout, ils en répètent les acquis. Le privilège est donc à la fois chronologique et théorique, puisqu'en 1961 Levinas développe pour la première fois sa lecture définitive, théoriquement aboutie, de Descartes. *Totalité et infini* a, pour le reste de l'œuvre, le statut d'autorité fondatrice et instituante. Quatre éléments le montrent. 1/ Les principes fondamentaux de cette lecture sont reconduits, à savoir : a/ la pertinence des quatre niveaux de lecture dans l'étude des *Méditations* (l'énoncé des structures formelles (A) et leur assignation d'un sens éthique (D), correspondant chez Descartes au primat de l'infini (B) qui anime la théorie même (C)) ; b/ l'organisation de toute l'interprétation autour du rapport entre le *cogito* séparé et l'idée de l'infini ; c/ la double dimension de la lecture, formelle (structure de l'idée de l'infini, division des deux temps du rapport) et concrète (signification et relation à autrui comme visage)²⁹. Cette grille de lecture des *Méditations* est acquise et aucun texte ne la mettra en question après 1961, ce dont témoignent les deux arguments suivants. 2/ Aucun texte après *Totalité et infini* ne prend plus soin de justifier ses thèses dans une lecture globale de Descartes. Levinas ne cite plus guère les

²⁹ Nous citerons largement ces textes dans la suite de ce travail. Prenons ici simplement, pour illustration, le cas du paragraphe 3 de « Dieu et la philosophie » (DQVI, 104 ss.). Levinas, après avoir suggéré que l'on pouvait même interpréter l'éminence de l'être divin comme une hauteur au-delà de l'être (lecture de type (C)), décrit la structure formelle de l'idée de l'infini (A) qui s'interprète comme une relation effective et passive à l'infini (B), où un ordre m'est signifié par autrui (D).

Méditations que pour porter toute son attention sur la troisième, abandonnant l'analyse détaillée du doute, de la séparation ou de la volonté. Même *Dieu, la mort et le temps*, où Descartes est très présent, concentre l'essentiel du commentaire sur l'infini et son rapport au *cogito*. 3/ Outre ce rétrécissement du champ d'étude cartésien, les textes postérieurs à 1961 ne modifient pas dans leur champ restreint la lecture instituée. Certes, ils introduisent des éléments descriptifs nouveaux³⁰ pour en préciser le sens, en déployer des possibilités laissées de côté ou en tirer des conséquences inédites. Mais ces apports ne font que confirmer *Totalité et infini*. Les ruptures profondes dans la propre pensée de Levinas (notamment la pensée de l'autrement qu'être) n'atteignent pas l'interprétation de Descartes acquise en 1961. 4/ Enfin, le second ouvrage majeur de Levinas, *Autrement qu'être*, fait très peu référence à Descartes : celui-ci n'est cité qu'une dizaine de fois, souvent d'une façon rapide ou anecdotique. Aucune analyse précise n'est consacrée aux *Méditations*.

Résumons la situation de la lecture de Descartes après 1961 en trois traits : 1/ cette lecture est acquise sous une forme définitive et incontestée avec *Totalité et infini* ; 2/ l'apport des textes ultérieurs se concentre sur l'infini de la troisième *Méditation* au détriment du reste ; 3/ ces textes font un usage très inégal de Descartes. Ce dernier point mérite d'être approfondi. L'autorité de *Totalité et infini* vaut en ce qui concerne l'interprétation de Descartes, mais pas sa place dans la philosophie de Levinas ni son usage. Certains ouvrages plus tardifs (*Autrement qu'être* au premier chef) délaissent l'auteur des *Méditations* et le déchoient de son statut de référence privilégiée. Descartes n'est plus un passage obligé pour l'étude de l'éthique. Pourquoi ? Nous formulons une hypothèse : cette destitution s'explique par le changement de statut de l'idée cartésienne de l'infini. Pour le montrer, étudions en quoi consiste ce nouvel usage de Descartes et de son idée de l'infini après 1961³¹. L'étude des œuvres postérieures à *Totalité et infini* révèle l'usage exceptionnel que l'ouvrage de 1961 fait de ce concept. Il y est tellement question de « l'idée de l'infini » en général, libérée du retour au texte de Descartes, que cette idée y devient proprement levinassienne. Au contraire, les ouvrages plus tardifs – et notamment *Autrement qu'être* – font un usage plus prudent et plus discret de cette expression, restreignant l'extension très large qu'elle avait dans *Totalité et infini*. Cette restriction va de pair avec la multiplication des concepts disant la relation à l'infini : trace, gloire, témoignage, etc. En quoi consiste ce nouvel usage de l'idée de l'infini ? Comment situer, par rapport à lui, l'usage de Descartes ?

L'autorité de *Totalité et infini* pour l'interprétation de Descartes vaut bien sûr dans le cas de l'idée de l'infini. *Totalité et infini* est le texte fondateur, paradigmatique, où pour la première fois l'idée de l'infini est décrite, son usage défini, son emprunt à Descartes précisé dans toute son ampleur. Les textes qui suivent, même lorsqu'ils ne citent pas cet ouvrage, se situent par rapport à lui. En témoigne le fait que des textes ultérieurs se réfèrent implicitement à *Totalité et infini* comme un acquis. Par exemple, *Humanisme de l'autre homme* évoque l'idée de l'infini comme Désir en ces termes : « à

³⁰ Par exemple, dans « Dieu et la philosophie » (*ibid.*) : le sens de l'éminence de Dieu comme hauteur, la passivité de l'idée de l'infini chez Descartes, sa positivité, la division de la vérité en deux temps, la description de la troisième *Méditation* à partir de la gloire et du prophétisme, etc.

³¹ Lorsque nous parlons en général des œuvres écrites après 1961, nous employons bien sûr un langage schématique. Quelques textes écrits autour de 1961 restent dans le sillage de *Totalité et infini* et sont très proches de cette œuvre : les inédits sur la métaphore (cf. OC2, « La métaphore ») reprennent l'idée de l'infini du maître ouvrage, et l'article « *A priori* et subjectivité » ou la conférence « Transcendance et hauteur » également. Mais ces textes ne font que confirmer notre thèse d'une autorité incontestée de *Totalité et infini*, puisqu'ils se placent sous elle. Nous ne cherchons pas à déterminer une date faisant office de rupture entre deux ères, deux usages de Descartes, mais à distinguer deux tendances : l'une où Descartes tient l'avant-scène, comme dans *Totalité et infini*, et l'autre où il disparaît presque, comme dans *Autrement qu'être*. S'il fallait fournir une date, à titre schématique toujours, nous dirions que c'est en 1963, avec le concept de trace, que la seconde tendance a éclaté.

cause de ce surcroît inassimilable, à cause de cet *au-delà*, nous avons appelé la relation qui rattache le Moi à Autrui – idée de l’Infini » (HAH, 54). Or ce livre mentionne l’idée de l’infini pour la première fois ici. Le renvoi à l’acte de nommer « idée de l’infini » ce surcroît est donc une référence à un texte antérieur, fondateur : *Totalité et infini*. Le renvoi fait office de justification, le lecteur devant revenir, pour comprendre la lecture qui est faite ici de Descartes, à l’œuvre de 1961. Pourtant, l’autorité de cette œuvre sur le concept levinassien d’idée de l’infini est fragile. Nous avons souligné la nécessité de distinguer, dans *Totalité et infini*, deux ordres de textes sur l’idée de l’infini : un premier ordre restreignant les références à la lecture explicite de Descartes, et un second comprenant toute référence à l’infini. Les ouvrages ultérieurs montrent la pertinence de cette distinction, puisqu’ils ne reprennent pas les deux déterminations extra-cartésiennes (5) et (6) de l’idée de l’infini. Il est en effet manifeste que la référence à l’au-delà du visage (le féminin et la fécondité) sont laissées de côté après 1961 : s’il y avait jusqu’à cette date une ambiguïté sur la concrétisation du Désir de l’infini, par la suite l’éthique devient la forme première du Désir et l’*eros* est secondarisé (cf. §18). En outre, Levinas ne parle plus de fonder l’être ou de passer à une conception plurielle de l’être. Cet abandon du projet de fondement va de pair avec l’accentuation de la critique de l’être lui-même, qui aboutit à la notion d’autrement qu’être. Ces deux déterminations étant écartées, l’extension du concept d’infini se restreint, après *Totalité et infini*, à l’éthique qui précède l’ontologie, c’est-à-dire aux dimensions cartésiennes de l’idée d’infini. Cette restriction à l’éthique dans le refus de l’ontologie constitue la part la plus évidente, la plus explicite, de l’œuvre de Levinas après 1961.

Levinas semble ainsi faire retour en arrière. Nous avons conclu que, de 1957 à 1961, outre les nombreuses innovations dans l’interprétation de Descartes, c’était l’extension du sens de l’idée de l’infini hors du strict emprunt à Descartes qui constituait un fait inédit. Après 1961, on assiste plutôt à une contraction du sens de l’idée de l’infini, amputée des déterminations (5) et (6) : l’ambiguïté entre le Désir éthique et le Désir érotique, l’ambiguïté entre l’au-delà de l’être et l’être infini sont évacuées. Si « le moment *Totalité et infini* » fait autorité, ce n’est donc que du point de vue éthique. Or, même de ce point de vue, l’autorité est contestée par les œuvres ultérieures. Certes les textes sont nombreux, et disparates. Etablir une tendance générale de plus de vingt ans de publications, c’est s’exposer à la contradiction de notables exceptions. L’étude précise des textes nous permettra de corriger le schéma unilatéral que nous proposons ici. Néanmoins ce schéma pointe vers un destin nouveau de l’idée cartésienne de l’infini, une autre possibilité de son usage qui s’actualise dans de nombreux textes. Ceux-ci, contrastant avec *Totalité et infini*, se distinguent par quelques propriétés remarquables. 1/ La référence à l’infini reste constante dans la suite de l’œuvre ; mais les occurrences de l’*idée* de l’infini se font en même temps plus rares. Jusqu’à *Totalité et infini*, Levinas n’employait que deux expressions majeures, l’idée et le Désir de l’infini. Après 1961, la relation à l’infini peut se dire comme trace, gloire, témoignage, à-Dieu, l’un-pour-l’autre... Ce vocabulaire enrichi se substitue à l’idée de l’infini : c’est pourquoi Levinas continue à parler d’infini sans toujours passer par son *idée*. 2/ Ces variations vont de pair avec une relative mise à l’écart de la référence à Descartes. Alors que l’usage récurrent, dans *Totalité et infini*, de l’expression « idée de l’infini » appelait un constant retour à Descartes, les notions nouvelles que forge Levinas suggèrent de nouvelles références (avec au premier rang la Bible). Levinas fait désormais aussi appel au concept d’infini en dehors de l’évocation des *Méditations* et de l’idée cartésienne de l’infini. 3/ Cette double destitution, de l’idée de l’infini et de la référence à Descartes, se manifeste dans le rôle nouveau que prend l’idée de l’infini dans la hiérarchie des concepts de Levinas. Alors qu’elle fondait cette hiérarchie dans *Totalité et infini* où elle tenait un rôle structurant pour tout l’ouvrage, l’idée de l’infini n’est plus désormais qu’un élément particulier dans la philosophie de l’infini, pouvant soit disparaître complètement (cf. *Ethique comme philosophie*

première) soit devenir hapax (*cf. Autrement qu'être*). Elle n'en reste pas moins un concept clef de certains grands textes (comme *De Dieu qui vient à l'idée* et son article « Dieu et la philosophie », ou *Dieu, la mort et le temps*) où elle est étudiée et décrite avec beaucoup de soin. Ces grandes variations entre des textes qui sont portés par une forte problématique commune (celle de l'éthique) ne peuvent s'expliquer que par la possibilité de décrire la relation au visage sans passer par l'idée cartésienne de l'infini – la possibilité d'une éthique sans l'idée de l'infini. Mais alors, puisque la description de l'éthique peut se passer de l'idée cartésienne de l'infini, élargissant son discours sur l'infini au-delà de la référence à son *idée*, quel enseignement peut-on en tirer sur l'idée de l'infini elle-même ? On peut conjecturer que, en tant qu'*idée*, elle suppose un certain rapport à la pensée et à la conscience qui n'épuise pas tout le sens de l'infini (distinct du rapport au langage, qui se dirait comme témoignage ; ou du rapport au phénomène, qui se dirait comme trace, etc.) ; auquel cas *Totalité et infini* aurait employé l'idée cartésienne de l'infini pour désigner toutes ces dimensions (pensée, langage, phénomène) là où l'œuvre tardive réserve à chacune un terme spécifique. On peut également supposer que la démarche de 1957 et 1961 abstrayant une forme puis la concrétisant donnerait une trop grande part à l'analyse formelle, alors que les œuvres ultérieures se passeraient d'un préalable formel à la description. Ces différences guideront notre travail.

L'idée cartésienne de l'infini reçoit donc une place plus limitée dans l'éthique après *Totalité et infini*. La trace, l'autrement qu'être, la substitution, la justice distincte de la charité, etc., sont autant de thèmes nouveaux qui écartent aussi bien l'importance passée de Descartes que la réappropriation levinassienne de l'idée de l'infini. Au lieu d'assister à une séparation qui verrait l'évolution d'un concept levinassien d'idée de l'infini affranchi de Descartes, nous constatons que Levinas *revient* sur la liberté dont il avait fait preuve en 1961 à l'égard de cette notion et cherche au-delà de l'idée cartésienne de l'infini les nouveaux horizons de son éthique. Quels enseignements pouvons-nous alors tirer de notre lecture de la place de Descartes dans *Totalité et infini* pour l'étude de toute l'œuvre ?

§6. Les énoncés de l'idée de l'infini

a) La lecture et l'usage

Au cours de cette étude chronologique, nous avons cherché à déterminer quelle place Levinas donnait à Descartes dans son œuvre. Cette enquête a distingué la lecture de Descartes et son usage. Nous avons parlé de *lecture* ou d'*interprétation* de Descartes pour désigner le sens que Levinas donne aux *Méditations*. Et nous avons nommé *usage* de Descartes la fonction que Levinas attribuait à cette lecture dans sa philosophie propre. Il nous a semblé nécessaire de distinguer ces deux niveaux pour les besoins de l'explication, même s'ils sont apparus très liés. Or si une certaine lecture de Descartes va toujours avec un usage, une même lecture a pu avoir différents usages au cours de l'œuvre. 1/ Dans les écrits de jeunesse, Descartes apparaît comme le représentant d'un idéalisme théorique que la phénoménologie (Husserl et Heidegger) rend caduc. Levinas lit Descartes dans le sillage de Husserl, et en fait un usage dont le but est la mise en valeur de la phénoménologie comme pensée novatrice rompant avec le classicisme notamment cartésien : cette première lecture va donc de pair avec un seul usage, stratégique. 2/ Dans les premiers écrits phénoménologiques, et notamment *De l'existence à l'existant*, Descartes est pour la première fois singularisé pour sa pensée de la chose pensante (comme la notion de séparation le confirmera par la suite), dans une convergence notable avec la propre phénoménologie de l'hypostase que livre Levinas. La référence à Descartes est discrète puisqu'elle se limite au *cogito*, mais elle constitue déjà une lecture originale dont l'usage restreint consiste à appuyer

les propres recherches de Levinas. 3/ Puis, avec « La philosophie et l'idée de l'infini » et surtout avec *Totalité et infini*, se dégage enfin une lecture éthique de Descartes qui s'appuie sur l'ensemble des *Méditations* pour y retrouver la trame du rapport entre le moi, fini et séparé, et l'infini, dans la relation à autrui. Cette lecture éthique est la première à donner une interprétation d'ensemble des *Méditations* en distinguant plusieurs niveaux de lecture. Cette approche nourrit un usage complexe de Descartes : abstraction de structures formelles pour la phénoménologie ; confirmation de la concrétisation de ces structures dans le rapport entre *cogito* et infini ; assignation d'un sens éthique aux *Méditations* ; appropriation de l'idée de l'infini et extension large de cette notion au-delà de la référence à Descartes. 4/ Après 1961, ce cadre général de l'interprétation de Descartes ne sera jamais remis en cause, même si les thèses soutenues au sein de ce cadre pourront varier. Or, en dépit de cette stabilité de la lecture de Descartes, l'usage connaît de grandes variations ; nous n'avons pu que les suggérer : restriction de l'idée cartésienne de l'infini hors de l'ontologie et de l'au-delà du visage ; mise en cause de la fonction transcendante de l'idée de l'infini (structure informant le concret) ; enrichissement des notions pour dire l'intrigue de l'infini dans les champs du langage et du phénomène, etc.

Dans ce chapitre, nous avons défini les *lectures* de Descartes ; mais nous n'avons pas pu préciser l'ensemble des *usages* : si nous avons pu assigner un usage précis aux lectures des premières œuvres, l'éthique introduit à partir de 1957 une complexité qui ne saurait être expliquée à partir des seules références à Descartes car elles engagent toute la philosophie de Levinas. Il nous reste donc à définir les usages de l'idée cartésienne de l'infini dans la pensée de Levinas. Nous pourrions, pour cela, nous reposer sur le cadre général de l'interprétation de Descartes dessiné dans *Totalité et infini*, étant donné que ce cadre est invariant à partir de 1961. Mais qu'est-ce qui commande la variation des usages de ce cadre invariant ? Pour le savoir, il faut revenir aux problèmes à partir desquels Levinas aborde l'idée cartésienne de l'infini. Les concepts et les problèmes de la lecture que Levinas fait de Descartes ne sont pas cartésiens. Au cours de notre étude chronologique, nous avons montré que cette lecture était avant tout guidée par des préoccupations d'ordres extra-cartésiens (phénoménologique, ontologique, éthique, etc.) qui en déterminent l'usage : l'existence du moi séparé, la relation éthique à autrui, la mise en question de la liberté, l'éclatement de l'intentionnalité, l'au-delà de l'être, etc. Levinas voit dans les *Méditations* une configuration où ces problèmes se rassemblent, s'articulent et trouvent leur unité avec l'idée de l'infini. L'éthique de Levinas se présente comme un ensemble de problèmes qui trouvent dans les *Méditations* leur énonciation philosophique complète et unifiée. Cette situation détermine le rapport à Descartes : avant l'éthique, les problèmes qui trouveront en Descartes leur configuration étaient déjà en germe dans les premiers écrits de Levinas ; après *Totalité et infini*, Levinas prenant de nouvelles positions vis-à-vis de certaines questions (l'être, la présence, la souffrance, la subjectivité, etc.), les rapports de force entre ces différentes questions changent ainsi que les réponses qui leur sont données.

L'idée cartésienne de l'infini n'échappe pas à ces reconfigurations, et apparaît à partir de *Totalité et infini* comme un objet historique. Le livre de 1961 est en effet un événement à valeur historique pour toute l'œuvre de Levinas : il donne une solution globale et cohérente à un ensemble de problèmes déterminés ; l'idée de l'infini est le concept majeur qui porte et symbolise cet acquis. C'est pourquoi elle est fortement ancrée à l'héritage de *Totalité et infini*, et ce non seulement eu égard à la lecture de Descartes, mais aussi par-delà cette lecture, eu égard à l'idée *levinassienne* de l'infini et tous les rôles qu'elle assumait en 1961. Dans *Totalité et infini*, l'idée de l'infini est : 1/ un concept cartésien venu d'une lecture approfondie des *Méditations* ; 2/ un concept levinassien employé pour fonder toute une philosophie nouvelle affranchie de la totalité : une autre ontologie fondée sur l'être infini. L'idée de

l'infini est donc irrémédiablement marquée par l'usage très singulier que Levinas en fait en 1961. Elle n'est pas, comme par exemple les notions d'infini, de responsabilité ou de visage, un concept que sa validité phénoménologique affranchirait de son assise historique dans un texte daté ; au contraire elle est porteuse d'un sens lié au projet, à la structure et aux catégories mêmes de l'ouvrage qu'est *Totalité et infini*. Ainsi l'œuvre postérieure à 1961 ne pourra-t-elle se démarquer de cet ouvrage qu'en se situant par rapport à l'objet historique qu'est l'idée de l'infini – soit en l'abandonnant, soit en le reconfigurant. L'étude diachronique de l'œuvre de Levinas qu'il nous reste à entreprendre aura pour but de préciser ces abandons et ces reconfigurations. Qu'est-ce que l'idée de l'infini chez Levinas ? Un discours en devenir jusqu'en 1961 ; un discours fondant et incarnant toute la philosophie de *Totalité et infini* sur fond d'une lecture et d'un usage précis de Descartes ; et donc un discours subissant de front les attaques dirigées par Levinas lui-même contre les insuffisances de *Totalité et infini*, sommé de se reconfigurer à l'aune de contraintes inédites. Ainsi, demandons-nous : qu'énonce ce discours de l'idée de l'infini ? Quels problèmes l'idée de l'infini configure-t-elle ?

b) La forme, le sens et la question

Le discours sur l'idée de l'infini est *éthique*. Or notre étude de *Totalité et infini* a montré que pour parler le langage éthique où se dit l'idée de l'infini, Levinas a recours à d'autres langages que l'éthique fait précisément éclater : la logique, la phénoménologie et l'ontologie. Devant la difficile tâche de définir le discours éthique en tant que tel, nous pouvons donc commencer par expliquer négativement l'idée de l'infini à partir des langages qu'elle excède. (I) En philosophe, Levinas discourt sur l'idée de l'infini à l'aide de notions formelles (le Même et l'Autre, la totalité et l'infini, la relation, la séparation, la structure formelle, le désir, etc.). S'il reprend à Descartes la structure formelle de l'idée de l'infini, c'est bien parce qu'il entend recourir au langage formel de la philosophie pour dire l'éthique. Nous définissons donc un premier niveau de discours sur l'infini, *formel*, énonçant la structure de la relation à l'infini. A l'intérieur du *logos* philosophique, Levinas formalise l'infini qui fait éclater la logique. (II) En phénoménologue, parce que l'idée de l'infini est concrète et non théorétique, Levinas discourt sur le sens éthique de l'infini. Il reprend la méthode descriptive de Husserl et Heidegger et leur attention au concret de l'existence pour décrire la façon dont le sens éthique de l'idée de l'infini vient déranger le sujet. Le second niveau discursif est donc *concret* et consiste en une phénoménologie du sens de l'idée de l'infini. A l'intérieur de la description des phénomènes, Levinas décrit le sens d'une intrigue qui excède la phénoménalité. (III) Enfin, dans l'ontologie, Levinas décrit la façon dont l'idée de l'infini excède l'être. L'idée de l'infini est au-delà de l'être et l'ontologie (heideggérienne, parménidienne) doit être dépassée, l'être mis en question. Nous définissons ainsi un dernier niveau de discours sur l'au-delà de l'être. A l'intérieur du discours sur l'être, Levinas décrit la mise en question de l'être par l'infini.

Ces trois types de discours qui, dans l'unité de leur dépassement paradoxal de la logique, de la phénoménologie et de l'ontologie, forment le discours éthique sur l'idée de l'infini, s'articulent autour de trois énoncés majeurs. (I) Le premier énoncé définit la forme de la relation qu'entretiennent le fini et l'infini : le moi fini est séparé de l'infini ; la relation entre le fini et l'infini n'annule pas la séparation (relation à l'absolu qui ne relativise pas l'absolu) ; une telle relation est une pensée pensant plus qu'elle ne pense, un Désir, un désarçonnement de l'intentionnalité, etc. Les *Méditations* décrivent aussi bien la forme de la séparation (dans le rapport *cogito/infini*) que la relation dans l'idée de l'infini. Dès la préface de *Totalité et infini*, Levinas va jusqu'à faire de cette idée l'infinition même de l'infini, ce par quoi l'infini prend forme pour un moi. L'infini *vient à l'idée* ; et le premier énoncé décrit la

forme de cette venue. (II) Le deuxième énoncé éclaire le sens du premier : la pensée pensant plus qu'elle ne pense est responsabilité. L'Autre absolu, c'est Autrui ; le Même absolu, c'est moi. L'expérience de l'infini, qui revêt la forme de l'énoncé (I), est donc le face-à-face avec autrui. C'est pourquoi *Totalité et infini* pose une équivalence entre autrui, la signification et l'infini. Le face-à-face avec autrui où l'infini vient à l'idée est relation au visage, responsabilité pour lui, mise en question de ma liberté et de mes pouvoirs, astringence au Bien. L'éthique est le sens de l'idée de l'infini que me communique le visage dans sa parole me signifiant l'interdit du meurtre : le visage est l'origine de toute signification. (III) Cette signification désarçonnant l'intentionnalité est le Bien au-delà de l'être. L'excès de l'être peut d'abord être explicitée à partir de la dialectique entre totalité et infini : l'infini est au-delà de la totalité car aucun point de vue ne permet de récupérer l'infini dans une totalité qui lui serait supérieure – l'infini de l'infini consistant précisément à s'absoudre de la totalité. Aussi l'au-delà de l'être désigne-t-il une mise hors jeu des pouvoirs et de la liberté du sujet autonome et maître de soi. Est-ce à dire que la notion même d'*être* serait impropre à qualifier l'infini ? Nous touchons là une ambiguïté caractéristique de *Totalité et infini* : l'idée de l'infini est proclamée au-delà de l'être, et pourtant le visage est décrit comme le véritable être en soi (cf. ch. 4), l'idée de l'infini comme fondement ultime de l'être et la fécondité comme possibilité d'un être infini. – Remarquons enfin que les deux premiers énoncés sont eux aussi ambivalents. Ils semblent en effet se compléter l'un l'autre de façon harmonieuse, le premier énonçant une structure formelle dont le second dit le sens. Pourtant, à cette structure formelle du Désir correspond aussi le phénomène érotique en 1961 – un second sens qui se livre non pas dans la droiture de l'éthique mais dans la volupté et la fécondité.

Totalité et infini est l'ouvrage où ces trois énoncés sont articulés pour la première fois, sous la forme de l'idée de l'infini. Mais cette tripartition est-elle fidèle au sens de l'idée de l'infini dans toute l'œuvre de Levinas ? Elle l'est sans doute, puisqu'avec elle nous proposons une distinction entre le champ énonciatif et les thèses qui sont défendues dans ce champ. Prenons l'exemple, portant à la controverse, de l'énoncé (III) sur l'au-delà de l'être. Que l'infini soit au-delà de l'être, c'est là un énoncé constant qui qualifie tout le champ du rapport de l'infini à l'être chez Levinas ; mais on pourra contester ensuite les thèses associées à cette transcendance de l'être : qu'elle mène à un être infini comme en 1961, ou qu'elle renie toute participation à l'être et signifie l'autrement qu'être comme en 1974. Avec ces trois énoncés, nous souhaitons éclairer les trois problématiques fondamentales que le discours levinassien sur l'infini implique toujours. L'étude des œuvres postérieures à *Totalité et infini* confirme la persistance de cette triple structure de problèmes. Or c'est aussi le cas d'*Autrement qu'être* où l'idée cartésienne de l'infini est presque absente : les nombreuses descriptions de la responsabilité dans ce livre reprennent la structure du Désir de l'indésirable et son sens éthique, même si elles ne citent pas Descartes. Les trois énoncés délivrent donc le champ général où se déploie le discours sur l'idée de l'infini. Cependant l'identification de ce lieu n'est pas notre seul but : ce qu'il importe de faire, c'est d'identifier la façon dont l'idée cartésienne de l'infini structure, organise, unifie ce champ aux yeux de Levinas et au fil de ses œuvres. *Totalité et infini* constitue une première version de cette configuration : y en a-t-il d'autres ? *Autrement qu'être* constitue-t-il un abandon de l'idée d'infini ou sa reconfiguration ?

Nous parlons d'une configuration ou d'une articulation des trois énoncés pour marquer la façon dont Levinas leur fait dire les uns par les autres l'intrigue de l'infini. L'idée cartésienne de l'infini unifie ces trois énoncés de l'intrigue à partir de la reprise de la description du rapport entre *cogito* et idée de l'infini dans les *Méditations*. Elle est un faisceau de problèmes trouvant leur unité dans une lecture de Descartes et se séparant, par la vertu de leur problématique propre, de Descartes. (I)

Descartes pose en premier lieu la question de la relation entre le fini et l'infini, telle qu'elle suppose et maintient la séparation. Dans l'éthique, l'idée de l'infini est une pensée non-théorique, immédiatement morale, de l'infini. Elle configure l'énoncé (I) en lui donnant la forme d'une pensée au caractère hautement paradoxal puisqu'elle pense plus qu'elle ne pense. Mais en quel sens Levinas parle-t-il encore de pensée : y a-t-il véritablement intellection de l'infini, ou la référence à la pensée n'est-elle que métaphorique ? Et ne faudrait-il pas concevoir la relation à l'infini autrement que comme une pensée – faire de la responsabilité une parole (un Dire) ou un sentir et une trace ? (II) En outre la troisième *Méditation* donne un sens extra-théorique à l'infini en s'achevant sur la contemplation de la majesté divine. Contre la représentation simplificatrice que Levinas donnait en 1957 de sa démarche, où il ne prétendait prendre à Descartes qu'une structure formelle abstraction faite du sens que lui donne la théorie, Levinas soutient en 1961 que l'infini implique une certaine conception du sens, déjà à l'œuvre dans les *Méditations*. La primauté de l'infini sur le fini, l'éclatement de l'intentionnalité par l'infini, n'est pas un jeu dialectique et formel, mais la gravité du sens lui-même qui vient à l'esprit sous la forme d'une responsabilité éthique. De même l'éthique n'est pas un champ d'application pour l'idée formelle de l'infini mais sa signification première, de sorte qu'il faut dire : l'idée de l'infini est la relation à autrui en tant que visage. Quelle conception du sens sous-tend cette primauté de l'éthique ? Pourquoi l'idée de l'infini ne s'accomplit-elle que dans la responsabilité ? Et cet infini tombant sous le sens, est-ce l'illégitimité, le Bien, Dieu ? (III) Ces deux premiers énoncés impliquent une rupture avec l'intentionnalité dans une mise en question des pouvoirs du sujet. Cette rupture, Levinas l'interprète comme une transcendance au-delà de l'être. Déjà chez Descartes la substance infinie se montrait incommensurable au fini, et l'être ne se disait pas au même sens de Dieu (être éminent, hauteur) et des créatures. Mais l'au-delà de l'être signifie-t-il une rupture radicale avec l'ontologie conduisant à l'autrement qu'être, ou la refondation de l'être sur l'idée de l'infini ? En quel sens la venue de l'infini à l'idée est-elle une mise en question de l'être ?

Ces trois ordres de problèmes forment un discours que déploie l'idée de l'infini, qui lui impose une certaine configuration. L'étude de l'idée de l'infini dans la philosophie de Levinas est celle de la configuration donnée à ces trois énoncés. Comment interpréter cette triple énonciation sur l'idée de l'infini ? La forme de cette pensée, son sens éthique, son excès de l'être – que disent-ils du sujet qu'elle habite ? Qu'est-ce que la philosophie peut dire de l'idée de l'infini qui excède la pensée finie du sujet pensant ? Ces questions dirigeront notre travail en lui donnant la direction suivante. Sachant que le discours articule sur l'idée de l'infini les trois énoncés selon une configuration donnée et identifiable à partir de *Totalité et infini*, nous pouvons, au-delà de la référence explicite à cette idée et à sa paternité cartésienne, en repérer le fonctionnement à l'aide de cette configuration même. Autrement dit, nous pouvons nous libérer de la nécessité d'en rester aux textes citant « l'idée de l'infini » pour inclure tous les textes qui, de façon plus ou moins explicite, en présentent la configuration. Il ne s'agit pas de faire violence à ces textes en leur imposant une idée de l'infini qu'ils ne connaissent pas encore (avant 1957) ou qu'ils laissent de côté (notamment *Autrement qu'être*) ; mais d'identifier, dans ces textes où est lisible au moins un des trois énoncés de l'idée de l'infini, le rapport entre ce texte et l'idée de l'infini. De la sorte, la triple configuration des énoncés nous donnera un principe méthodique pour l'étude généalogique de l'idée de l'infini et pour l'étude diachronique des transformations de son usage après *Totalité et infini*. Avant 1957 : quelle logique a présidé à la formation de chacun des trois énoncés sur la forme, le sens et l'être, et à leur configuration par l'idée cartésienne de l'infini ? Après 1961 : peut-on, malgré l'effacement de la référence à l'idée cartésienne de l'infini, retrouver dans les textes la configuration que *Totalité et infini* donnait à ces trois énoncés –

ou bien définir une nouvelle configuration qui s'en démarquerait ? Voici les questions générales que nous poserons à l'œuvre de Levinas.

**

En tournant ainsi notre regard des citations sur Descartes à la configuration du discours, nous laissons de côté la démarche adoptée dans ce premier chapitre. Celle-ci nous a permis de préciser la manière et le contenu de l'interprétation levinassienne de Descartes, et sur cette base de distinguer les champs énonciatifs où signifie l'idée de l'infini. Cette manière d'approcher les *Méditations* nous est vite apparue, dans son originalité et ses transgressions des règles de neutralité de l'exégèse, relever de ce que nous avons appelé un *usage* de Descartes. Nous ne voulons pas dire que la lecture que pratique Levinas serait indifférente à la vérité historique du texte cartésien : mais que l'histoire de la philosophie n'est jamais, aux yeux de Levinas, affaire de détachement – au contraire elle doit faire vivre les textes qu'elle commente et les porter à leur plus grande vérité présente et actuelle. L'usage de Descartes est la vie de son idée de l'infini dans l'éthique levinassienne. Mais si nous avons pu définir le sens de cet usage dans les premiers écrits de Levinas, la démultiplication des usages de la lecture éthique de Descartes reste encore inexplicée par le présent chapitre. Il y a bien un usage de Descartes dans l'éthique de Levinas ; mais sa définition exige l'étude approfondie de l'éthique à partir des trois énoncés de l'idée cartésienne de l'infini.

Ch. 2 L'idée formelle de l'infini

L'étude de la place, de l'interprétation et de l'usage de Descartes montre que l'infini n'est pas un thème premier de l'œuvre de Levinas : le jeune Levinas reconduit le geste phénoménologique d'un ancrage dans la finitude et repousse l'infini de l'idéalisme théorique. La phénoménologie est porteuse d'un renouvellement de la philosophie dont l'infini théorique ne se remettra pas. L'adoption progressive du terme d'« infini » et de sa grammaire après 1947, définitivement actée par l'article « La philosophie et l'idée de l'infini » de 1957, n'a été possible que sur la base d'une nouvelle lecture – éthique – de l'idée cartésienne de l'infini. Nous soutenons ainsi que le choix d'adopter le langage de l'infini *résulte* de la découverte du sens éthique de l'idée cartésienne de l'infini. L'infini n'est pas en tant que tel un terme signifiant pour l'éthique : il le devient seulement à travers les *Méditations* où Descartes décrit la forme de la relation à l'infini. Aussi l'étude de l'infini levinassien se doit-elle de commencer par la description de la forme de l'idée cartésienne de l'infini.

I. La transcendance comme idée de l'infini

§7. Phénoménologie et transcendance

L'étude des interprétations et des usages de Descartes a montré que Levinas associait, au temps de ses premiers articles sur la phénoménologie, l'infini à la théorie. Fondement de la connaissance dans la philosophie idéaliste, l'idée théorique de l'infini est abandonnée par la phénoménologie qui se montre supérieure en identifiant pensée et existence. La philosophie nouvelle héritée de Husserl et Heidegger, par rapport à laquelle il n'y a aucun retour en arrière possible, invalide la pertinence philosophique de la notion d'infini. Mais alors, pourquoi Levinas a-t-il réintroduit celle-ci en philosophie alors que la phénoménologie l'avait écartée ? En quoi, en dépit de Husserl et Heidegger, Levinas a-t-il jugé la notion d'infini nécessaire à la résolution des problèmes posés par le présent à la philosophie ?

a) La transcendance de l'intentionnalité

Il peut être fécond de repartir de l'article de 1949, « De la description à l'existence », dont l'objet est de donner raison au renouvellement du questionnement philosophique par la phénoménologie. Opposant la tradition centrée sur l'idéalisme théorique de l'infini aux philosophies nouvelles de l'existence, cet article mène une confrontation systématique de deux conceptions de la transcendance. « L'abandon de la transcendance conditionnée par l'idée du parfait, ramène à la transcendance caractérisée par l'intentionnalité » (EDE, 97). L'idéalisme avait pensé la transcendance à partir de l'idée de l'infini conçue comme fondement théorique absolu de la connaissance. Il disait transcendant l'être infini contenant en lui toutes déterminations, et qui, du fait que le sujet en a l'idée, fournit à celui-ci un idéal absolu auquel il participe « en sortant, ainsi, en quelque façon, de sa finitude » (*ibid.*). Au contraire, la phénoménologie refuse au sujet tout pouvoir de sortir de la finitude de son existence, et conçoit la transcendance d'une façon nouvelle, comme cette finitude même. La transcendance, c'est désormais l'intentionnalité ou la verbalité de l'être. Levinas peut donc écrire : « sur le plan des catégories, la nouveauté de la philosophie de l'existence nous apparaît dans la découverte du caractère transitif du verbe exister. On ne pense pas seulement quelque chose, on existe quelque chose.

L'existence est une transcendance non pas en vertu d'une propriété dont elle serait dotée ou revêtue ; son exister consiste à transcender » (EDE, 100). Levinas approuve et reprend cette idée nouvelle de la transcendance ; et l'article de 1949 reconduit le rejet de la notion d'infini par les philosophies de l'existence. La transcendance, que la philosophie présente a pour tâche de penser à neuf, ne se dit plus « infinie ». Il faut d'autant plus insister sur ce point de départ que Levinas, durcissant au fil des années son interprétation de l'intentionnalité husserlienne ou de l'être heideggérien, leur adressera une critique de plus en plus intraitable. Le lecteur des œuvres éthiques est bien plus familier de la dénonciation de la phénoménologie que de son éloge, au motif que l'éthique brise l'ontologie. Le rapport de Levinas à l'intentionnalité est donc complexe et doit être précisé dans sa logique propre. C'est à la lumière de la question de la transcendance qu'il faut le résoudre. Dans l'opposition entre phénoménologie et idéalisme théorique, c'est la première qui l'emporte ; mais dans l'opposition, plus tardive dans l'œuvre de Levinas, entre phénoménologie et éthique, c'est la seconde qui l'emportera.

Partons donc de la question de la transcendance, telle que Levinas la pose à la suite de Husserl et de Heidegger. En quel sens la phénoménologie parle-t-elle de transcendance ? Les premiers articles sur la phénoménologie la définissent en renvoyant à « l'idée de l'intentionnalité, élaborée par Husserl, et pensée jusqu'au bout par Heidegger » (EDE, 60). La transcendance est, pour les phénoménologues, non plus celle d'un objet ou d'une extériorité mais bien celle du *moi*. En effet « *le moi est une forme et une manière d'être et non pas un existant*. Dans l'immanence des intentions, il est une transcendance *sui generis* qui ne saurait être comparée à la transcendance d'un objet. Non pas constituée, mais constituante » (EDE, 40). L'*ego* transcendantal fournit donc le modèle d'une nouvelle conception de la transcendance où celle-ci est synonyme de l'intentionnalité comme donation et constitution du sens. La transcendance de l'objet n'est que seconde puisqu'elle suppose le sens que la conscience lui prête. De même, chez Heidegger, « l'acte de sortir de soi pour aller aux objets – ce rapport de sujet à objet que connaît la philosophie moderne [–] a sa raison dans un saut accompli par delà les "étants" compris d'une manière ontique vers l'être ontologique, saut qui s'accomplit de par l'existence du *Dasein* et qui est l'événement même de cette existence et non pas un phénomène qui s'y ajoute. C'est à ce saut par delà l'étant vers l'être – et qui est l'ontologie elle-même, la compréhension de l'être – que Heidegger réserve le mot de transcendance » (EDE, 65). C'est donc en lui donnant une résonance verbale que la phénoménologie a renouvelé le sens de la transcendance : il s'agit de (se) transcender. La transcendance comme acte d'exister a deux traits majeurs.

1/ Identifiant la pensée et l'existence, elle désigne le mode d'être du sujet. Etre, c'est se projeter hors de soi dans le monde. Cette sortie de soi est le propre d'un moi qui se rapporte au monde, c'est-à-dire d'un être essentiellement fini ouvert sur ce qui n'est pas lui. Cette nouvelle façon de concevoir la relation entre l'intériorité et l'extériorité mérite le nom de transcendance, ravi à l'idée théorique de l'infini. La transcendance, en son sens premier, est celle d'un être fini qui a à mourir et qui, de par sa finitude, est livré à l'extériorité.

2/ Néanmoins, malgré cette idée d'une ouverture de la conscience sur le monde qui semble faire éclater l'intériorité idéaliste enfermée sur elle-même, l'intentionnalité accomplit elle aussi une clôture. Sa transcendance est *Sinngebung*, donation de sens ou compréhension de l'être : elle réside dans le « fait concret de la spiritualité qu'est le sens » (EDE, 26). Levinas insiste sur ce dernier point avec une vigueur particulière contre Sartre qui l'a négligé. Celui-ci « interprète l'intentionnalité comme la propriété de la conscience d'être hors d'elle-même. Toutefois dans le mouvement de l'intention vers le dehors, il n'y a aucune fuite devant soi, aucune prédilection pour le dehors parce qu'il est dehors, il est entièrement conçu sur le modèle du sens de la pensée. Il va vers le dehors dans la mesure où il pense, mais aussi vers le dedans dans la mesure où, dans la pensée, le sens est appréhendé et compris » (EDE,

50n1). La transcendance phénoménologique ne se libère jamais définitivement de l'immanence. Mon intention projetée sur le monde anticipe le remplissement d'un sens, détermine par avance l'altérité qu'elle recevra. La transcendance nouvelle de la phénoménologie obéit ainsi à un double mouvement, l'un tourné vers l'extériorité et l'autre vers l'intériorité, de sorte que l'être demeure l'ultime instance de mesure du sens. L'ouverture sur l'altérité reste sous le contrôle du moi, qui ne se transcende jamais au point de se perdre.

Par conséquent, dès les années 1930 et 1940, Levinas identifie dans l'intentionnalité ou dans la différence ontologique un concept de transcendance qu'il va à la fois reprendre et rejeter. Si, d'une part, il faut bien concevoir la transcendance à partir du moi comme le mouvement transitif par lequel il se transcende, il faut d'autre part comprendre que sans une déposition des pouvoirs par lesquels le moi soumet l'extériorité sur laquelle il s'ouvre à une *donation* de sens, cette transcendance demeure factice et retourne à l'immanence sans la quitter. L'intentionnalité husserlienne, qui a mis Levinas sur le chemin de la transcendance, en épuise-t-elle le sens ?

b) *L'ambivalence de l'intentionnalité*

Après 1957, Levinas déplace l'examen de l'intentionnalité de l'opposition entre phénoménologie et idéalisme à l'opposition entre éthique et phénoménologie. En 1959, l'article « La ruine de la représentation » expose de nouveau l'originalité de la pensée de Husserl ; mais pour la première fois il insiste sur les caractéristiques proprement *éthiques* de sa phénoménologie. Levinas parle d'abord de l'homme que fut Husserl, opposant son caractère à celui de Heidegger, comme pour dire qu'il retient avant tout chez le maître le « visage d'un interlocuteur » (EDE, 126). L'article conclura d'ailleurs en notant que la phénoménologie husserlienne n'est pas « par hasard » une « philosophie en équipe », et que l'intersubjectivité et l'éthique constituent des préoccupations majeures pour elle (EDE, 135). Mais c'est surtout l'idée d'intentionnalité qui se voit ici investie de traits éthiques remarquables, dont le point commun est le dépassement de la représentation idéaliste. Ainsi, la phénoménologie innove par une pensée excédant la théorie dont Levinas fait ici un éloge motivé par l'éthique. Dans la représentation, la philosophie « s'identifiait à l'absorption de tout "Autre" par le "Même" » (EDE, 127) alors que la phénoménologie permet de dépasser cette assimilation : l'idée d'intentionnalité est bien la ruine de la représentation. Certes, la conscience intentionnelle est la présence auprès des choses, mais sa véritable nouveauté consiste en une structure inédite du sens. « L'intentionnalité désigne ainsi une relation avec l'objet, mais une relation telle qu'elle porte en elle, essentiellement, un sens implicite », une structure d'horizons (EDE, 130). Nous retrouvons la duplicité de l'intentionnalité : en tant que rapport à l'objet où domine la conscience, celle-ci soumet tout sens au privilège de la présence, à une « re-présentation » ; mais en tant qu'elle comporte un sens implicite, qui échappe à la conscience réflexive et l'accompagne, celui de la vie obscure de l'horizon, elle est porteuse d'un excès de sens incontentable dans la représentation. Avec Husserl, il devient possible de « dépasser l'intention dans l'intention même, penser plus qu'on ne pense » (EDE, 131) : or on sait que la pensée pensant plus qu'elle ne pense a pour nom, dans l'éthique, l'idée de l'infini. En prêtant ici la forme de l'idée de l'infini à l'intentionnalité Levinas montre bien que la relation éthique à l'infini s'inscrit de plain-pied dans l'héritage de Husserl, que l'intentionnalité fournit un modèle et une méthode à la pensée éthique de la transcendance. Mais comment Levinas peut-il à la fois reconnaître l'authentique mouvement de transcendance de l'intentionnalité et déplorer que ce mouvement chute de

nouveau dans la représentation ? Pourquoi cette « ambivalence fondamentale »³² à l'égard de la phénoménologie ? C'est que l'intentionnalité reste une mainmise du sujet sur l'objet. Ainsi un autre article, « Intentionnalité et métaphysique », paru la même année, peut paraître contredire « La ruine de la représentation » en *refusant* à l'intentionnalité les propriétés de l'idée de l'infini. Par exemple, « Husserl a bien montré comment la rencontre de l'objet confirme ou déçoit une intention vide qui la précède », de sorte que « jamais la réalité ne désarçonne la pensée » (EDE, 139) – ce désarçonnement étant précisément le propre de l'idée de l'infini³³.

L'ambivalence de Levinas à l'égard de l'intentionnalité est due à l'ambivalence que Levinas situe dans l'intentionnalité elle-même : tantôt sortie de soi impliquant des horizons de sens dépassant toute visée, tantôt privilège d'une conscience présente imposant à toute extériorité la structure d'objet et anticipant son sens par une *Sinngebung*. Le jugement de Levinas est toujours fondé sur cette essence double de la conscience intentionnelle, mais il peut tendre davantage vers l'éloge ou le blâme selon l'enjeu stratégique, selon la perspective propre du problème traité. Lorsqu'il s'agit de remettre en cause l'objectivation inhérente à la pensée de Husserl, Levinas rabat l'intentionnalité sur le savoir et la représentation, assimilant la phénoménologie à une réduction de l'Autre au Même. Mais lorsqu'il s'agit de décrire la structure effective d'une pensée respectueuse de l'altérité, la phénoménologie apparaît comme la seule méthode philosophique possible, qui délivre la pensée de la représentation. Les premiers articles sur la phénoménologie insistent sur la nouveauté de cette pensée et obéissent à cette logique ; mais les textes éthiques changent de point de vue puisqu'ils prétendent à leur tour dépasser la phénoménologie. La pensée est prise entre deux tendances : la pensée de la totalité (tentation de la phénoménologie voulue comme science absolue ou comme ontologie fondamentale) et la pensée de l'infini (qui accomplit la grande nouveauté de la phénoménologie dont la découverte est celle du dépassement du phénomène par le sens). C'est là peut-être une réponse au sentiment de « stupeur » qui s'empare de Françoise Dastur lorsque Levinas affirme dans la préface à l'édition allemande (1987) de *Totalité et infini* que l'idée cartésienne de l'infini brise la corrélation noético-noématique de Husserl : « on a l'impression qu'une étrange amnésie frappe alors Levinas qui semble avoir oublié et sa profonde compréhension de l'intentionnalité comme relation entre le Même et l'Autre, et sa critique de l'idéalisme comme absorption de l'Autre par le Même »³⁴. Mais Levinas peut déceler, sans estimer se contredire, un privilège de la représentation dans l'intentionnalité, parce que chez Husserl l'horizon implicite est récupérable dans une nouvelle intention et ne permet pas de rompre avec l'idéal d'une parfaite constitution de l'objet.

Or la transcendance exige la destitution de mes pouvoirs. Ne suggère-t-elle pas en effet un départ où le moi, sans demeurer dans l'horizontalité de son intentionnalité, s'ouvrirait à la verticalité d'une hauteur dépassant ses pouvoirs ? Les philosophies de la finitude peuvent-elles rendre justice à la grammaire de la transcendance ?

³² Dominique Pradelle, « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de D. Cohen-Levinas et B. Clément, Paris, PUF, 2007, p. 74.

³³ C'est donc dans l'idée husserlienne d'intentionnalité que doit commencer l'étude de la genèse de l'idée levinassienne de l'infini, genèse en trois temps : d'abord dans la pensée nouvelle de la transcendance contenue dans la théorie de l'intentionnalité (*cf.* §7), puis dans la structure désirante de l'*éros* (*cf.* §17), et enfin dans la naissance de la pensée du visage dans l'enseignement (*cf.* §20).

³⁴ Françoise Dastur, « Intentionnalité et métaphysique », in PT, 136-137.

c) La grammaire de la transcendance

Levinas insiste sur trois aspects fondamentaux de l'emploi du mot « transcendance » : 1/ celui-ci ne peut s'appliquer qu'à une relation entre le Même et l'Autre, où l'Autre reste absolument extérieur au Même, 2/ cette relation exprime un mouvement du Même vers l'Autre, 3/ orienté vers la hauteur. A la suite de la phénoménologie, la transcendance se pense comme une manière d'être du moi ; mais on ne saurait expliquer ce mouvement à partir du seul moi en raison de la sortie de soi que comprend l'idée de transcendance. La phénoménologie s'en est tenue à une logique horizontale – contenue dans le champ des pouvoirs du moi – là où la transcendance véritable implique la verticalité d'une relation à un plan supérieur. « La transcendance signifie étymologiquement un mouvement de traversée (*trans*), mais aussi de montée (*scando*) : elle exprime un double effort : d'enjamber le vide de l'intervalle et de l'enjamber en s'élevant, en changeant de niveau »³⁵. L'étymologie latine nous interdit de cantonner la transcendance à l'identité du Même, dès lors que se transcender implique de sortir de cette identité et atteindre une hauteur au dessus de soi. La transcendance met le sujet face à un intervalle qu'il ne peut franchir qu'en s'élevant. Se transcender, c'est se hausser par-dessus sa condition présente vers une hauteur et non pas demeurer identique à soi. « Cette extériorité absolue du terme métaphysique, l'irréductibilité du mouvement à un jeu intérieur, à une simple présence de soi à soi, est prétendue, sinon démontrée par le mot transcendant. Le mouvement métaphysique est transcendant et la transcendance, comme désir et inadéquation, est nécessairement une transascendance » (TI, 24). Or si la transcendance est Désir inadéquat, elle ne relève plus de l'intentionnalité. Alors que la conscience intentionnelle appréhende et comprend l'extériorité, le Désir métaphysique ne fait pas précéder le rapport à la transcendance par une visée présomptive. La hauteur, et non le moi, est à l'initiative du mouvement transascendant. Mais comment l'ontologie, puis la phénoménologie, ont-elles pu donner le nom de transcendance à des relations relevant de la conscience ?

L'article « Sécularisation et faim » de 1976 répond en esquissant trois figures de la faim de transcendance³⁶. Il identifie deux appétits de transcendance indexés au rapport « sur-naturel » entre terre et ciel. Le premier, l'idolâtrie, naît du fait que le ciel, « infranchissable pour le mouvement et franchi par la vision », invite au sacré³⁷. L'idolâtrie naît de la vision qui s'étonne de pouvoir franchir l'intervalle séparant l'œil du ciel : elle apparaît ainsi comme une « extraordinaire rupture de la transcendance » car, dans sa faim de hauteur, elle franchit la distance qui la sépare du ciel. L'ordre immobile, en repos, identique que le ciel lui donne à contempler, elle le reproduit alors sur terre dans le culte religieux et le pouvoir théocratique qui consacrent la rupture définitive de la transcendance en faisant descendre le ciel sur terre, l'incarnant dans des idoles. Or l'idolâtrie entretient un rapport ambivalent avec la deuxième faim de transcendance qu'est le savoir : si les sciences et les techniques font mourir les dieux idolâtres, la raison qui les anime n'est pas moins née de l'idolâtrie. « *Le savoir*

³⁵ *Cahier de l'Herne*, Emmanuel Levinas, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, Editions de l'Herne, 1991, pp. 76-77.

³⁶ « Sécularisation et faim », repris in *Cahier de l'Herne*, Emmanuel Levinas, *op. cit.*, pp. 76-82. Les citations données dans ce paragraphe proviennent de ces pages.

³⁷ C'est pourquoi l'éthique levinassienne (qui passe du sacré au saint), n'éveille pas le sentiment du sublime comme le montre C. Chalier dans *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 116-123). Le rapprochement de la pensée kantienne du sublime et de l'idée levinassienne de l'infini n'en est pas moins pertinent d'un point de vue formel : sur ce point, voir l'article de Stéphane Mosès, « L'idée de l'infini en nous » in *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, sous la direction de J. Greisch et J. Rolland, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1993, pp. 79-101.

de l'Occident n'est-il pas la sécularisation d'une idolâtrie ? » Cette question rhétorique se vérifie à trois titres : le savoir procède du même étonnement que le mythe comme l'a vu Aristote ; il trouve dans le repos immobile du ciel son idéal d'identité ; et il apprend de l'idolâtrie la patience du concept ajournant les appétits terrestres. De fait, « la sécularisation de la transcendance devenant le *Même de l'Être* », le savoir occidental est né de l'idolâtrie. Mais le savoir retourne son regard vers la terre qui, elle, est également accessible au toucher, à la maîtrise technique. Grâce à la technique, il conquiert l'espace de la terre et étend son pouvoir au ciel en réalisant ce que l'idolâtre n'avait pas même pensé : « les voyages intersidéraux ». La transcendance sur-naturelle du ciel se donne au toucher : la technique ne met-elle pas fin à toute idée de transcendance inaccessible à l'homme ? Mais nous avons jusqu'à présent négligé la *faim* qui porte l'homme vers la transcendance : elle ne doit pas être conçue comme un besoin, aussi sublime soit-il, de posséder ou de consommer l'autre, mais comme « un dehors non spatial, par éclatement, au sein du Même, de la *question* à l'Autre et sur l'autre ». Ce n'est que par métaphore que le ciel étoilé est transcendance : « la nouvelle transcendance, c'est le refus de croire à une paix en autrui à cause d'une harmonie quelconque dans la totalité ; la certitude que rien ne peut tromper la faim de l'autre homme ». Le Désir de transcendance est Désir d'autrui, Désir d'une paix qui ne procède pas de l'ordre régnant dans la totalité.

Si la notion de transcendance a encore un sens malgré la destruction des idoles par la technique, c'est que l'idolâtrie et sa sécularisation dans le savoir ont négligé son véritable sens : la faim d'autrui. La grammaire de la transcendance doit être recherchée ailleurs que dans la sécularisation, dans une notion capable de signifier cette paix de l'autre homme. « Dans un tel humanisme peut s'entendre proprement dit – et non pas dit métaphoriquement – le mot *transcendance* contre le modèle gréco-romain du Même dans la positivité, dans la présence et dans le Monde » (PT, 17). Cet autre terme où s'entend la transcendance *proprement* et non métaphoriquement dite, est celui d'infini. La paix, la situation où la totalité se brise, « est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini » (TI, 10). Pourquoi ? Par l'expression de *transcendance au sens propre*, Levinas désigne la transcendance en tant que transcendance, c'est-à-dire une transcendance absolue, par opposition à une transcendance métaphorique qui ne serait que relative. L'intentionnalité n'est pas la transcendance, car elle néglige la dimension de *hauteur* impliquée par la transcendance absolue. Or si « l'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant » (TI, 41), c'est qu'il exprime l'impossibilité de ramener cet être sous l'emprise de la totalité. Mieux, de façon positive, il faut dire que « l'idée de l'Infini, c'est la transcendance même » (TI, 78), de sorte qu'on ne saurait développer le concept de transcendance et l'arracher du retour au Même qui le détruit sans le penser selon le modèle de l'idée de l'infini. Penser la transcendance, c'est donc revenir à l'idée cartésienne de l'infini.

§8. Négativité et idée de l'infini

a) Totalité et mauvais infini

L'infini peut s'entendre en deux sens : cartésien ou hégélien, positif ou négatif. Mais l'idée cartésienne de l'infini est une exception dans l'histoire de la philosophie, que l'idée hégélienne couronne. L'article intitulé « Infini » écrit pour l'*Encyclopedia Universalis* le montre en parcourant les significations philosophiques du terme d'infini. Son introduction dégage deux formes qui sont celles de l'infini hégélien : le mauvais infini et le véritable infini (alinéas 1 et 2).

1/ Au premier sens, l'infini est une notion proche de la transcendance conçue de manière négative. Le premier alinéa le dépeint comme une notion, corrélatrice à celle de fini, que la philosophie n'a pas elle-même forgée : le couple fini/infini a été emprunté à la connaissance et à la religion. « Adjectif substantivé », le mot « infini » désigne « la propriété de certains contenus offerts à la pensée de s'étendre au-delà de toute limite » (AT, 69). Cette définition exprime l'unité grammaticale du fini et de l'infini : c'est la notion de limite qui est ici première, car l'infini ne dénote pas ce à quoi la notion de limite ne s'applique plus, mais ce à quoi elle s'applique d'abord pour être dépassée ensuite. Cette approche suit donc deux temps, le premier moment comme *position* d'une limite et le second comme *négarion* de la limitation. L'infini ne saurait ainsi disposer d'une grammaire propre dès lors qu'il est pensé comme la simple biffure du fini. L'approche négative de l'infini ne fait qu'emprunter sa grammaire au fini et lui appliquer la négation : l'infini se dit dans les catégories du fini³⁸. Levinas le montre dans tous les usages philosophiques où l'infini évoque une transcendance. a/ Les « quanta », qui constituent la « terre natale de l'infini³⁹ » (*ibid.*), servent de modèle à toute approche négative : l'espace est infini par rapport à un regard qui part du lieu et contemple l'horizon ; le temps par rapport aux horloges qui le donnent mais n'arrêtent pas sa fuite. C'est chaque fois sur fond d'une mesure préalable que l'objet paraît échapper à la maîtrise : l'infini est ce que la mesure a mesuré comme étant immesurable. b/ On parle également d'infini dans le domaine religieux pour décrire l'excellence du divin. Dans ce cas l'infini est synonyme de perfection : l'infini qualitatif, c'est la divinité. L'infinité est prédiquée des dieux à partir d'attributs humains finis dont la finitude est biffée : immortel, tout-puissant, omniscient, etc. Levinas prend pour exemple les attributs divins du panthéon des dieux. Il applique le terme d'infini au polythéisme, montrant de fait sa relativité : les dieux étant multiples, cette multiplicité même est une perte d'excellence. Les dieux multiples sont en guerre, et la guerre relativise la perfection des dieux. C'est pourquoi il faut reconnaître une plus grande excellence encore (et donc une plus grande infinité) à l'unité. Le monothéisme connaît l'infini le plus haut et « se rapproche ici de la notion de transcendance » (AT, 70). Mais, envisagée dans cette voie négative, la transcendance ne saurait être conçue : le texte en témoigne par deux fois. D'abord, Levinas s'autorise cet aparté : « il y a lieu de se demander comment l'au-delà de l'acte et de la pensée réussit à se signaler comme tel à l'acte de la pensée » (*ibid.*), invalidant par cette discrète objection toute prétention de la négativité à penser l'infini positif de la transcendance. c/ En outre, l'infini comme transcendance est ici en même temps conçu comme puissance. Descartes parle en ce sens de Dieu dont la volonté infinie institue le Bien et le Mal, le Vrai et le Faux. L'infini de la volonté s'affranchit alors de l'idée de transcendance, soit en la soumettant à la volonté de puissance (Nietzsche), soit en plaçant l'infini hors de toute portée dans une philosophie de la finitude où l'infini n'est plus qu'un idéal régulateur (Kant). L'infini négatif ne peut conduire qu'à une transcendance négative.

2/ Au second sens, l'infini se distingue de la transcendance et s'identifie à la totalité : « un être qui n'aurait aucun *autre*, serait, par là même, infini » (AT, 71). Un être qui est la totalité du tout est infini puisqu'il ne laisse rien subsister hors de lui. Levinas mentionne le Dieu de Spinoza qui, sans limite, n'admet aucune extériorité, ou l'Esprit hégélien dont l'histoire est l'incessante totalisation. La grammaire de l'infini en vient alors à coïncider avec celle de la totalité : l'Esprit chez Hegel

³⁸ « L'infini *est* ; dans cette immédiateté, il est en même temps la *négarion* d'un *Autre*, du fini. Ainsi, comme étant et, en même temps, comme *non-être* d'un *Autre*, il est retombé dans la catégorie du quelque-chose en tant qu'un quelque-chose déterminé en général, plus précisément (...) dans la catégorie du quelque-chose avec sa limite » (Hegel, *Science de la logique, I. L'Être*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 199).

³⁹ Si Levinas attribue à la quantité (au savoir) et non à la religion l'origine historique de l'infini, c'est sans doute, comme il le montre quelques lignes plus bas, parce que le mot En-Sof (in-fini) n'appartient pas à la Bible mais à la « kabbale médiévale » (AT, 70).

« s'institue totalité où tout Autre est compris dans le Même. L'infini, ce serait ainsi la pensée absolue se déterminant elle-même » (*ibid.*). L'ontologie ne fait pas de différence entre la totalité et l'infini, de sorte que le second devient synonyme du premier.

L'histoire de l'infini, dans cette présentation d'esprit hégélien, nous ramène donc à une alternative entre deux formes d'infinité, la transcendance négative et la totalité. Or Levinas affirme que l'infini est « au-delà de la totalité » (TI, 7) et dégage une troisième forme d'infini, positive et éthique, dépassant l'alternative hégélienne. Bien que, d'accord avec Hegel, Levinas condamne le mauvais infini, il rejette toute forme de négativité dans la relation à la transcendance et refuse la totalité hégélienne. « L'idée du parfait et de l'infini ne se réduit pas à la négation de l'imparfait. La négativité est incapable de transcendance » (TI, 31). En quel sens la critique de la négativité emporte-t-elle les deux formes de l'infini présentées dans l'article ? Pourquoi la pensée de la transcendance suppose-t-elle un dépassement de Hegel ?

Hegel dégage deux sens de l'infini dans la *Science de la Logique*, qui correspondent aux deux définitions que Levinas en donne dans l'article « Infini » : l'excession des limites et la totalité. Les paragraphes 89 à 95 de la *Science de la logique*⁴⁰ décrivent le procès où prennent sens les notions de fini (*Endlichkeit*) et d'infini (*Unendlichkeit*).

α/ Les paragraphes 90 et 91 posent que l'être-là, qui est l'être pris en sa détermination immédiate, se rapporte doublement à la négation qu'il contient, étant l'unité de la contradiction supprimée de l'être et du néant sous la forme de l'être. De fait, l'être-là contient en lui le néant, non plus de façon abstraite, mais comme une de ses formes : et c'est cela que Hegel nomme la *négation* ou l'*être-autre*. Dès lors, en tant que l'être-autre est une détermination par quoi l'être-là diffère de ce qu'il n'est pas, il est être-pour-un-autre ; en tant qu'il est ce qu'il est, il est être-en-soi.

β/ Etant donné que l'être-autre est une détermination propre de l'être-là, son être-en-soi, par quoi il se pose comme distinct de son autre, est une abstraction vide. Le paragraphe 92 montre en effet que la négation (l'être-autre) ne fait qu'un avec ce qu'est l'être-là : de fait, l'être-là contient en lui sa propre négation : il est limité, borné, *fini* (*endlich*), « de telle sorte que la finité et la variabilité appartiennent à son être ». Hegel appelle donc « fini » l'être-là tel qu'il contient en lui-même sa négation (son être-autre) comme un de ses moments. Il ajoute au paragraphe 93 : « Quelque-chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque-chose, donc il devient pareillement un Autre, et ainsi de suite à l'infini. » Le paragraphe 94 commente : « Cette infinité est la *mauvaise ou négative* infinité, en tant qu'elle n'est rien d'autre que la négation du fini, lequel, cependant, renaît aussi bien, par conséquent tout aussi bien n'est pas supprimé, – ou [encore], cette infinité exprime seulement le *devoir-être* de la suppression du fini. Le progrès à l'infini en reste à l'expression de la contradiction que le fini contient, à savoir qu'il est aussi bien *Quelque-chose* que son *Autre*, et il est la continuation s'éternisant de l'alternance de ces déterminations dont l'une amène l'autre. » Hegel qualifie donc de mauvais infini le passage de l'être-là fini dans son autre, lui-même fini, et qui, de fait, passe également en son autre, à l'infini. Ce passage d'une finitude à l'autre ne connaît pas d'arrêt, il est la course effrénée et sans but de l'être dans sa variabilité qui ne peut concilier sa contradiction. L'infini est dit mauvais dans le sens où il ne fait qu'enfermer le fini dans sa finitude et n'est que le cheminement sans fin d'un fini à l'autre.

γ/ Or la vérité de l'infini n'est pas dans sa séparation l'opposant au fini. Au contraire, elle se trouve dans leur unité en tant que le fini devient l'infini et l'infini le fini. Le mauvais infini où l'être-là devient un autre, qui devient un autre à l'infini, n'est qu'un point de vue partiel sur le procès de l'être-

⁴⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, pp. 178-182. Les citations de Hegel que nous donnons ici proviennent de ces pages.

là, puisque « ce en quoi il y a passage est tout à fait la même chose que ce qui opère le passage, – les deux termes n’ont aucune autre détermination que l’unique et même détermination d’être un *Autre* ». La vérité de ce procès est donc l’unité du fini et de l’infini, puisque l’être est soi-même dans son être-autre : l’être est, pour soi, l’autre de l’autre. La « véritable infinité » est l’être-pour-soi en tant que la négation de la négation est affirmation de soi. Plus loin, Hegel évoquera « l’infini, l’affirmation en tant que négation de la négation » (§111), puis aboutira à l’idée que « l’absolu est l’essence » (§112R), qu’il est totalité.

La critique hégélienne de l’infini est pertinente mais insuffisante aux yeux de Levinas. Certes, notre auteur reprend la condamnation du mauvais infini qui n’est que l’indéfini ou l’illimité (*apeiron*) du fini : il va même jusqu’à associer le mauvais infini à l’élémental et à *il y a* (cf. TI, 150, 208 et 214). Pourtant la dialectique de Hegel identifiant infini et totalité lui paraît elle aussi insuffisante en raison de sa suppression de toute altérité : « Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l’infini, mais en excluant toute multiplicité, en posant l’infini comme l’exclusion de tout "autre" qui pourrait entretenir une relation avec l’infini et qui, par là, limiterait l’infini. L’infini ne peut qu’englober toutes les relations » (TI, 214). Il n’y a de véritable infini, pour Hegel, que dans l’identité absolue de l’être : la conciliation du Même et de l’Autre veut que le Même absorbe l’Autre. En s’opposant à ces vues, Levinas ne prétend pas nier l’infinité de la totalité, contrairement au jugement de Derrida⁴¹, mais il prétend que cette forme totalisée de l’infini est impropre à dire la transcendance. L’infinité positive semble pouvoir se dire en deux sens : l’infini hégélien s’identifie à la totalité et assimile toute altérité ; l’infini cartésien excède la totalité et conserve la séparation du Même et de l’Autre. Aussi Hegel, en faisant de l’infini la négation de la négation, ne revient qu’en apparence à l’infini positif de Descartes : il l’interprète comme réduction de l’Autre là où l’auteur des *Méditations* y voyait l’idée d’une altérité irréductible.

Ainsi, nous appellerons *négativité* ou *logique de la totalité* le mouvement de réduction de la multiplicité à l’unité, qui est un mouvement de réduction de l’Autre au Même. Si la totalité ne parvient pas à s’affranchir de l’infini négatif à cause de son assimilation de l’Autre, il nous faut désormais montrer que l’infini peut s’entendre comme extérieur à la totalité. Levinas critique en effet la totalité hégélienne en ces termes : « entrevoir l’infini dans la suppression de l’Autre ou dans la conciliation avec lui suppose cependant que l’Autre n’est pour le Même que limite et menace » (AT, 71). Or l’autre homme, approché dans l’éthique, ouvre une relation à l’altérité qui mérite d’être appelée infinie en un autre sens. Les parties I et II de l’article « Infini » parcourent l’histoire de la philosophie, essentiellement marquée par cette conception négative où l’infini, sans être distingué de la totalité, se fait allergie à l’Autre. Contre cette vue, la partie III revient à l’idée cartésienne de l’infini, interprétée en un sens éthique, qui figure un rapport à la transcendance sans allergie à l’altérité. On appelle, en un sens éthique, « infinie », une relation où le Même est en relation avec l’Autre sans le supprimer et sans détruire leur séparation. Par conséquent, Levinas oppose deux approches de l’infini, qu’il nomme négative et positive. Si l’histoire de la philosophie telle que cet article la présente manifeste surtout

⁴¹ Derrida se trompe en écrivant : « totalité veut dire, pour Levinas, totalité finie. Cette détermination est un axiome silencieux » (Jacques Derrida, « Violence et métaphysique » (1964), *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 158). Levinas ne méconnaît pas que l’infini et la totalité signifient la même chose dès lors que l’on réduit l’Autre au Même. La distinction entre ces deux notions ne constitue pas un *axiome* – comme si on pouvait déduire d’un tel principe formel la résistance éthique à la formalisation totalisante –, mais elle *résulte* plutôt de l’impossible totalisation de la parole d’autrui.

l'infini négatif ou hégélien (où négatif signifie la réduction de l'Autre au Même), Levinas ne lui donne pas raison et privilégie l'infini sous sa forme cartésienne, positive.

b) La réduction de l'Autre au Même

En commentaire des paragraphes 93 et 94 de l'*Encyclopédie* où Hegel écrit que « Quelque chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque chose, dont il devient pareillement un Autre et ainsi de suite à l'infini », Levinas ajoute : « dans la situation décrite, l'Autre ne devient pas *pareillement* un Autre ; le fin[i]⁴² ne renaît pas, mais s'éloigne, à chaque nouvelle étape de l'approche, de toute l'altérité d'Autrui » (AE, 149n1). Cet éloignement de l'Autre qui ne revient pas au Même en dépit de la relation qu'il entretient avec lui est précisément ce qui échappe à l'infini hégélien. Levinas cherche à penser une relation à l'Autre qui conserve et respecte son éloignement, autrement dit une relation qui ne réduise pas l'Autre au Même. Cette réduction sert de critère départageant les relations négative et positive à l'infini.

On appellera alors relation négative à l'infini toute relation réduisant l'Autre au Même. Levinas distingue deux formes principales d'une telle réduction : la participation et la totalisation. Entre le Même et l'Autre, il y a en effet deux formes d'abolition de leur séparation. Soit le Même se fond dans l'Autre (participation), soit l'Autre est intégré dans le Même (totalisation). Or Levinas montre que ces deux possibilités aboutissent à un résultat identique : le non-sens de l'*il y a*. 1/ La participation est la fusion et la disparition du moi dans l'être. Elle ramène à l'*il y a* où les étants sont anéantis, et avec eux la distinction entre le Même et l'Autre : « dans la participation mystique, foncièrement distincte de la participation platonicienne à un genre, l'identité des termes se perd. Ils se dépouillent de ce qui constitue leur substantivité même. La participation d'un terme à l'autre n'est pas dans la communauté d'un attribut, un terme *est l'autre* » (DEE, 99). La fusion du Même et de l'Autre correspond alors à l'anéantissement de toute distinction et au règne impersonnel de l'*il y a*. 2/ La totalisation désigne l'absorption de l'Autre dans le Même : l'opposition du Même et de l'Autre se récupère dans une totalité supérieure qui les englobe tous deux. « La thèse et l'antithèse, en se repoussant, s'appellent. Elles apparaissent dans leur opposition à un regard synoptique qui les embrasse » (TI, 45). La totalisation est une logique de dépassement de la différence entre le Même et l'Autre au profit d'un Même supérieur qui assimile l'Autre. Mais en progressant ainsi d'un point de vue inférieur à un point de vue supérieur, ascendant dans l'échelle du savoir en direction d'un savoir absolu, la totalisation revient à la participation : c'est le point de vue neutre de l'Esprit objectif ou de l'Etat qui triomphe dans la totalité, de sorte que la raison totalisatrice de l'histoire se passe des sujets qui l'ont faite pour ne livrer son sens qu'une fois le drame achevé. D'abord domination de l'Autre par le Même, la totalisation en vient progressivement, à mesure qu'elle se hausse vers le savoir absolu, à nier que la subjectivité ait un sens distinct de la totalité, et finit par détruire le Même tout comme elle avait détruit l'Autre. La totalisation de l'être s'achève dans la participation à l'*il y a*.

Quelle que soit sa forme, la réduction de l'Autre au Même aboutit à la destruction de la différence entre l'Autre et le Même, à la mort de l'Autre comme à la mort du sujet. Pourquoi condamner ce mouvement s'il coïncide avec la vérité de l'être ? Pourquoi faut-il que l'infini ne réduise pas l'Autre au Même ? La raison ultime de ce choix n'est ni formelle ni ontologique, mais éthique. L'étude de l'éthique devra montrer en quoi c'est le visage lui-même qui m'appelle à la philosophie et à la justice,

⁴² Nous lisons « le fini » et non « le fin » : on retrouve cette erreur dans l'édition Nijhoff (note 34, p. 119).

éveillant avec ma responsabilité pour lui une exigence de critique de l'ontologie. Pour l'heure, notons que Levinas impose à la pensée de l'infini cette exigence éthique, traduite formellement comme une exigence de ne pas réduire l'Autre au Même. Mais comment penser autrement que par totalisation ? A cette exigence répond un concept qui constitue l'une des « catégories de l'idée de l'infini » (TI, 57), la *séparation*. L'idée de l'infini doit être une relation du Même et de l'Autre qui maintient leur séparation. Abandonnant la totalisation pour la séparation, Levinas ne renonce pas à toute pensée mais il se tourne vers une autre façon de penser-à-l'autre. Il rejette par conséquent toute approche consistant à rejeter l'infini hors de la philosophie et de l'intelligibilité : aussi bien le silence de la théologie négative que le feu de la mystique.

Reconnaissant que l'infini est au-delà de tout savoir et de tout discours, posant que rien ne peut être dit de lui de manière positive, de sorte que seule la négation peut le dire, précisément parce qu'elle ne dit rien sur lui, la théologie négative se voue à un silence que Levinas rejette pour trois motifs. 1/ La théologie négative apparaît comme la voie à laquelle se résout celui qui a tenté, sans y réussir, d'embrasser l'infini par la négativité : un pis-aller dont il se contente après une série d'échecs. Le discours positif sur Dieu ne peut qu'aboutir à l'indicible et à l'impensable : la théologie se tourne alors vers le discours négatif, faible consolation des échecs de la raison. Mais l'infini ne se pense pas « comme si l'idée de l'infini était la simple négation de toute détermination ontologique qu'on s'obstinerait à chercher dans son essence théorétique, soupçonnant, dès lors, en elle le "mauvais infini" où se dissimulerait l'ennui des tendances frustrées d'une finalité empêchée, où s'excuserait une interminable série d'échecs et s'ajournerait une impossibilité d'aboutir s'ouvrant sur une théologie négative » (DQVI, 12). 2/ Cette solution confond ce que Levinas à son tour distingue : l'inintelligible d'une part, et l'au-delà de l'intelligibilité d'autre part. Entre le défaut et l'excès d'intelligibilité il y a une différence que la voie négative ignore en s'abstenant de parler. Or l'infini se montre dans une certaine positivité, éthique⁴³, qui légitime et appelle le discours. L'idée de l'infini possède une « intelligibilité dont l'insolite ne se réduit pas à une théologie négative » (DQVI, 186). Ce ne sont pas les limites de l'intelligence humaine qui justifient l'impossibilité de penser l'infini, mais l'infinité comme telle, en tant qu'elle se produit comme infini pour moi. Il est dès lors possible d'envisager au-delà du savoir une forme d'intelligence de l'infini. 3/ Ainsi, non seulement la théologie négative n'est pas le seul recours pour penser l'infini, mais elle constitue un danger à éviter : « Cette condition ou incondition n'est nullement une théologie ni une ontologie négative. Elle se décrit et se dit ; mais en faisant attention à l'expression, en dé-disant ce qu'on dit, en ne supposant pas, notamment, que les formes logiques des propositions s'incrument dans les significations ex-posées. Il faut prendre des précautions – ce qui est probablement difficile. Mais il ne faut pas se taire. Nous ne sommes pas devant un mystère ineffable. Et il n'y a pas pire eau que l'eau qui dort » (DQVI, 156). La relation à l'infini peut être dite, notamment par le recours au Dédit du Dit, à la métaphore ou à l'hyperbole. La théologie négative importe pour prendre conscience de l'insuffisance du langage ordinaire ou du savoir pour dire l'infini. Toutefois la précaution ne doit pas se changer en extase silencieuse devant un *mystère ineffable*. La philosophie de Levinas s'affranchit du mystère : il n'y a ni savoir secret sur Dieu ni d'être tel qu'il échapperait à toute intelligibilité. Le silence devant l'ineffable revient à abandonner le discours sur l'infini à l'irrationnel.

⁴³ « L'exceptionnel de cette façon de se signaler consiste à m'ordonner vers le visage de l'autre. Par cet ordre qui est une ordination, la non-présence de l'Infini n'est pas une figure de la théologie négative. Tous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité » (AE, 26).

Or, pour des raisons analogues à celles qui conduisent au refus de la théologie négative, Levinas ne recherche pas la sortie de la négativité dans la mystique⁴⁴. La mystique est un idéal d'union avec la divinité qui affirme la possibilité d'un accès direct à elle. Elle peut d'abord renvoyer à une faculté intellectuelle excédant la raison, « l'intuition intellectuelle, laquelle, distincte de l'imagination, se caractérise précisément par le fait de s'unir – au lieu de rester autre – à l'infini qu'elle contemple » (AT, 71). L'intuition mystique est une tentative d'union avec l'infini : dans son idéal d'immédiation, elle veut dépasser l'altérité de l'Autre pour ne faire qu'un avec lui. L'union étant une destruction de l'altérité, l'intuition ne peut que manquer l'infini. L'infini ne saurait donc être l'objet d'une vision ni d'une contemplation. En outre, la mystique peut tout bonnement renoncer à l'intellect et désigner « l'envahissement de Dieu à travers une émotion intérieure » (TI, 233). L'émotion naît du contact avec le mystérieux et compense voire surpasse l'impossibilité de le dire et de le penser. Mais le sentiment mystique est une relation « où, selon les mystiques, le papillon attiré par le feu se consume dans le feu » (EDE, 172). La métaphore du papillon allant se brûler au feu qui irrésistiblement l'attire dénote l'anéantissement du sujet dans le contact mystique avec le divin où l'on reconnaît la participation. Levinas refuse catégoriquement cette relation où le moi disparaît dans l'union. C'est pourquoi non seulement la participation mystique n'est pas une véritable relation à l'infini, mais elle représente surtout une grave et dangereuse régression par rapport à la logique de la totalité qui aura eu « l'immortel mérite d'avoir protesté » contre elle (*ibid.*). Levinas rejette la mystique pour le même motif que la théologie négative : toutes deux aboutissent à la confusion entre l'irrationnel et l'au-delà du rationnel, et renoncent à la philosophie. « Faut-il qu'au contact de prime abord impensable, de la transcendance et de l'altérité, nous renoncions à la philosophie ? La transcendance ne serait-elle possible qu'à un toucher absolument aveugle ? A une foi s'attachant à la non-signification ? » (EDE, 190). A la lucidité de la pensée théorique s'oppose l'aveuglement de la participation ; aux significations dégagées par la raison s'oppose la croyance païenne en des puissances mythiques sans parole. Ce refus de l'irrationnel est motivé par la volonté même de sortir de la logique de la totalité : « ce n'est pas en tant qu'irrationnel ou absurde que le dérangement dérange. L'irrationnel, en effet, s'offre à la conscience et ne s'éclaire qu'au sein d'une intelligibilité où il finit par se ranger et par se définir. Nul n'est irrationaliste sachant qu'il l'est » (EDE, 210). Théologie négative et mystique font l'impossible choix de l'irrationnel. Si, de l'infini, il doit y avoir philosophie, il faut passer par une autre voie. L'infini est *intelligible* : le refus de la théologie négative et de la mystique traduit la volonté de demeurer au sein de la philosophie.

c) *Une pensée pensant plus qu'elle ne pense*

Bien qu'il identifie la philosophie à une totalisation, Levinas prétend parler *en philosophe* de l'infini. Il doit pour cela concilier deux exigences contradictoires : d'une part, que la pensée de l'infini résiste à la totalisation qui définit pourtant la pensée ; d'autre part, que cette pensée soit porteuse d'une autre intelligibilité. La philosophie a eu le tort de réduire le sens au procès de la totalisation, mais il demeure possible de dire en son sein en quoi le sens excède la totalité. Comment la pensée de l'infini peut-elle s'affranchir de la totalisation et renouveler la philosophie ? Levinas pose ce problème dans le

⁴⁴ Dans son rapport au Talmud, Levinas accorde un privilège à l'étude au détriment de l'union mystique avec Dieu, suivant l'enseignement de R. Haïm de Volozine. Mais il exagère sans doute la mise à l'écart de la mystique et de la kabbale dans *L'Âme de la vie*. « Ainsi, ne serait-ce que par sa longue méditation de ce livre, Levinas accorde à la mystique plus d'importance peut-être qu'il ne l'admet explicitement tant sa méfiance envers un enthousiasme enclin à se croire trop vite en proximité du divin, dans l'oubli de la fragilité des hommes, lui paraît primordiale à faire partager » (C. Chalié, *La trace de l'infini, op. cit.*, p. 18).

cadre de la phénoménologie dont il se veut autant l'héritier et le continuateur que le critique. De fait le renouvellement de la philosophie que revendique Levinas avait déjà, de son propre aveu, été initié par la phénoménologie qui avait posé à nouveaux frais la question de la transcendance. Si Husserl et Heidegger se montrent critiquables pour être retombés dans la logique de la totalité dont la structure de l'intentionnalité offrait la délivrance, ils n'en ont pas moins opéré le premier mouvement de sortie. L'éthique levinassienne, malgré toutes les ruptures qu'elle accomplit vis-à-vis de la phénoménologie, est bien l'héritière de sa structure de la transcendance. Le renouvellement de la philosophie apparaît alors comme une démarche en deux temps : *d'abord* la découverte de la structure transcendante de l'intentionnalité (Husserl et Heidegger), *puis* la révélation du sens éthique de cette structure dans l'idée de l'infini (Levinas).

C'est l'ambivalence propre à l'intentionnalité qui justifie ces deux temps du renouvellement de la pensée de l'infini. Eclatement de l'intériorité vers l'extériorité d'une part, soumission de l'extériorité à la donation d'un sens garantissant la maîtrise du sujet de l'autre, l'intentionnalité concilie deux faces qui ne sauraient s'équilibrer. Entre la sollicitation de l'Autre et sa réduction au Même il faut choisir, et dans l'intentionnalité le premier mouvement se voit étouffé par le second. Or cette ambiguïté propre à la conscience intentionnelle se retrouve dans l'idée de l'infini dont Levinas fait une « pensée pensant plus qu'elle ne pense » (AT, 55). Cette caractérisation à l'allure d'oxymore est néanmoins la formulation rigoureuse de la structure formelle de l'idée de l'infini. Elle contient une contradiction (une pensée inadéquate à elle-même), mais c'est seulement cette contradiction qui fait de cette idée une idée *de* l'infini. Cette description, loin de nier que l'idée de l'infini soit une intentionnalité, affirme qu'elle en est une. L'idée de l'infini est une pensée pensant quelque chose, une conscience de quelque chose : toutefois sa pensée est contradictoire en tant que ce qu'elle pense n'est précisément en rien un « quelque chose ». De cette caractérisation abstraite de la pensée de l'infini, nous obtenons un premier résultat que notre enquête devra confirmer : l'idée de l'infini n'est pas la négation de l'intentionnalité, mais une intentionnalité contredisant son statut d'intentionnalité. Il ne suffit donc pas, pour démêler cette aporie, de dire que l'idée de l'infini est intentionnelle en tant qu'elle accomplit une sortie hors de soi, et non-intentionnelle en tant qu'elle ne procède pas à une précompréhension de l'être. Une pensée pensant *plus* qu'elle ne pense, ne s'exécède elle-même dans ce *plus* que parce qu'elle est, en même temps, une pensée pensant *moins* qu'elle ne pense. Autrement dit, tout le paradoxe de l'idée de l'infini tient dans le fait qu'elle ne pense pas plus qu'une *autre* pensée, mais bien qu'elle pense plus qu'*elle-même*, et que de ce fait elle est à la fois *moins* et *plus* qu'elle-même. *Moins*, c'est-à-dire une visée intentionnelle ; *plus*, c'est-à-dire une pensée par-delà l'intentionnalité.

Cette difficulté est la cause des hésitations dont Levinas fait preuve dans l'expression du rapport entre transcendance et intentionnalité. L'idée de l'infini, en tant qu'elle pense l'Autre sans le réduire au Même, doit être au-delà du concept, de la représentation, de l'intention, etc. Pourtant la préface de *Totalité et infini* mentionne « le concept de l'infini » (TI, 7), l'« *intention transcendante* » de l'éthique (TI, 15), et affirme que « le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s'exprime par le terme d'infini » (TI, 10). La cohérence de l'éthique levinassienne nous conduit alors à poser que Levinas parle de l'*idée* ou du *concept* de l'infini, ou encore de l'*intention* de la transcendance en un sens lâche, en vue de souligner ce qu'a encore de philosophique sa pensée de l'infini malgré son refus de la réduction de l'Autre au Même. Cependant il n'y a de philosophie possible de l'infini que si la pensée de l'infini parvient à se *dire* et à se *penser* rigoureusement par-delà l'intentionnalité. A côté de ce sens lâche du mot « idée » renvoyant à l'intelligibilité de l'infini, il en faut donc un autre, plus restreint, signifiant la rupture de l'intentionnalité. « C'est en ce sens que l'idée de l'infini est une

véritable idée, et non pas simplement ce que je conçois par la négation du fini » (DMT, 250). La pensée de la totalité ne peut conceptualiser l'infini que de façon négative comme étant le non-fini. Au contraire, l'idée de l'infini est une pensée positive dans le sens où elle dégage une signification propre à l'infini en tant que tel et non dans son opposition au fini. En vertu de cette seconde acception de l'idée, Levinas peut parler à propos de l'idée cartésienne de l'infini d'une « idée qui n'est plus idée » (DMT, 254), au sens d'idée qui n'est plus concept : « l'infini ne rentre pas dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept » (EDE, 172). Concluons que le rejet de la logique de la totalité appelle, par-delà le concept, une autre signification de l'idée issue de la positivité de l'infini.

A la fois intentionnalité et plus qu'une intentionnalité, concept et plus qu'un concept – en un mot, idée qui n'est pas idée ou pensée pensant plus qu'elle ne pense –, l'idée de l'infini apparaît d'emblée comme un paradoxe posé à la pensée formelle. Ce paradoxe n'est pas une apparence suscitée par un manque de discernement de la part du penseur ou son entêtement à juger de l'infini d'après la logique de la totalité ; il est constitutif de l'idée de l'infini elle-même. Levinas le dit à de nombreuses reprises, par exemple : « l'idée de l'Infini enseignée dans son paradoxe par Descartes » (AT, 55) ou « le paradoxe cartésien de l'idée de l'Infini en moi » (DQVI, 230). En parlant du « linéament formel paradoxal de cette idée contenant plus que sa capacité » (DQVI, 11n2), Levinas qualifie la structure même de cette idée comme paradoxale. Nous devons désormais en déterminer le sens. En quoi consiste la structure formelle de l'idée de l'infini qui l'excepte de la théorie de l'intentionnalité ? Qu'est-ce qu'une pensée pensant plus qu'elle ne pense ? En quel sens, de l'infini, y a-t-il *idée* ?

II. La structure formelle de l'idée de l'infini

§9. La relation à l'absolu ne relativisant pas l'absolu

a) La dialectique de la séparation et de la relation

(1) La séparation est, au premier abord, un concept que Levinas forge pour dénommer un mode d'être distinct de la participation et de la totalisation⁴⁵. Certes l'être séparé peut sombrer dans la participation mythique à l'élément, de même il peut fonder un savoir et bâtir un monde contenant des totalités qui l'englobent, mais il y perd chaque fois sa séparation. La séparation désigne la manière d'être de celui qui se pose comme le principe de sa propre existence. « La notion de séparation, pensée jusqu'au bout, conduit les philosophes à chercher, pour l'être séparé, une origine en lui-même. L'être séparé sera interprété et posé à partir d'une intériorité qui ne conduit précisément à rien d'*autre*, dans une dimension qui ne conduit qu'à soi » (NP, 30). Le Même est donc séparé de l'Autre au point que sa même et sa séparation ne font qu'un. Etre le même, c'est être séparé, exister comme si je n'avais pas d'autre origine que moi-même. La séparation est donc, de façon négative, un concept désignant un mode d'être déjà libéré de la logique de la totalité – même s'il peut y retomber.

(2) Positivement, la séparation désigne l'existence du Même indifférent à l'Autre. Le paragraphe I-A-2 de *Totalité et infini* insiste sur le fait que cette séparation est première dans la vie du Même, au sens où l'égoïsme « n'est pas le simple envers » de la relation à l'Autre (TI, 27). Un être ne peut être dit séparé que s'il tire tout sens de lui-même et non d'un autre : il s'agit d'un égoïsme au sens le plus

⁴⁵ Et pour quitter la conception heideggerienne de la *Geworfenheit* (cf. R. Calin, OC2, Préface, I, 24 ss.).

propre, d'une existence d'*ego* assimilant toute altérité. L'être séparé est, par excellence, le *moi*. « Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive » (TI, 25). La philosophie, Hegel au premier chef, a pensé la vie de ce moi qui ne connaît rien qui puisse être dit, absolument, son Autre. Le moi rapporte tout autre à son « je pense », c'est pourquoi la vie de l'être séparé est « au sens cartésien du terme une *pensée* » (NP, 30) : elle est le *cogito* de la seconde *Méditation* de Descartes. De même que l'idée de l'infini de la troisième *Méditation* est le dessin formel de la relation à l'Autre, le *cogito* est le dessin de la séparation du Même. Le *cogito*, moment de finitude ignorant l'infini, met en œuvre une séparation qui semble nier toute transcendance : la conscience « tire de soi tout ce qui vient du dehors » et « existe ainsi à partir de soi » (*ibid.*). L'être séparé est le sujet effectuant le *cogito*, qui se veut – avant la rencontre de l'idée de Dieu – l'origine de toutes les idées en lui. A cette définition formelle de la séparation correspond concrètement, dans la section II de *Totalité et infini*, la vie du moi jouissant des nourritures et retiré dans la demeure. La séparation désigne alors la vie concrète du moi s'identifiant dans sa jouissance du monde dans l'ignorance de l'Autre. Il faut ajouter deux remarques. 1/ Cette ignorance de l'Autre veut dire que la séparation du psychisme est aussi bien une résistance à la totalisation et à la participation qu'à la relation éthique. La vie séparée n'est possible que dans l'oubli d'autrui et de sa responsabilité qui met ma jouissance en question. Ici, séparation signifie absence de toute relation à autrui. 2/ Notons enfin que même si l'on peut parler d'une séparation de l'Autre au sens où l'Autre (autrui, Dieu) ne tire pas de moi son être, cette dénomination est impropre. La *vie* de la séparation est celle d'un *moi*, et la relation à autrui ou le penser-à-Dieu me figurent précisément l'Autre en tant qu'il n'a rien de commun avec un moi. La séparation est donc la vie du Même sans l'Autre, et elle tient son nom de cette absence.

(3) Pourtant la séparation possède un dernier sens, concret, qu'elle tient de la relation à l'Autre. Nous passons ainsi de la séparation du Même *sans* l'Autre à la séparation du Même *par* l'Autre. C'est maintenant la relation éthique (et non son absence) qui *justifie* l'idée de séparation. Au paragraphe I-B-1 de *Totalité et infini*, Levinas se défend d'être un de ces « abstrakteurs de quintessence » perdus dans un formalisme sans contrepartie positive : la séparation « s'impose à la méditation au nom d'une expérience morale concrète » – il s'agit fondamentalement de l'impossibilité de comparer « ce que je me permets d'exiger de moi-même » à « ce que je suis en droit d'exiger d'autrui » (TI, 46). De là découlent quatre conséquences : l'impossibilité de se voir du dehors, de parler dans le même sens de soi et des autres, de totaliser ma relation à autrui, et d'oublier dans l'expérience sociale cette expérience morale qui la sous-tend. C'est donc la différence morale entre moi et autrui qui, dans ce passage, constitue la positivité de la séparation. Le dépassement de la catégorie de corrélation par celle de séparation s'atteste dans l'expérience morale et échappe à l'accusation d'abstraction. Cet acquis semble cependant mis à mal lorsque Levinas affirme que la séparation du Même se produit comme vie intérieure, psychisme ou pensée. Le psychisme est une manière d'être, la résistance à la totalité – trait qu'il a en commun avec l'expérience morale qui vient d'être évoquée. Mais sa vie concrète se caractérise par l'ignorance de la moralité dans la jouissance. Dans cette page du paragraphe I-B-1, Levinas semble se contredire, invoquant pour justifier la séparation aussi bien le psychisme asocial que la socialité primordiale, de sorte que l'interprète hésite entre deux lectures de la séparation. Soit la séparation désigne la seule vie intérieure du psychisme hors la socialité, soit elle dénomme aussi bien cette vie intérieure que cette socialité. La première option a l'avantage de lever l'équivoque, mais elle déforme la pensée de *Totalité et infini*. Elle fait d'abord violence au texte en oubliant que Levinas justifie la séparation par l'expérience morale elle-même. Surtout, elle néglige le fait que l'éthique détermine une partie du sens de la séparation. A côté du psychisme, *il y a un sens éthique de la*

séparation. En effet, le face-à-face avec le visage est une relation avec l'Autre qui n'abolit pas la séparation mais la maintient : mieux, sans cette relation éthique *il n'y aurait pas de séparation*⁴⁶. Jamais je ne suis plus rivé à ma condition de moi et séparé du prochain que lorsque je suis au plus proche de lui, dans la responsabilité éthique : la responsabilité m'éloigne (me sépare) d'autant plus du prochain que j'en suis responsable. *Autrement qu'être* le montre par la notion d'inspiration : je ne suis un être séparé qu'en vertu de l'inspiration éthique qui fait de moi, sujet irremplaçable, l'unique responsable d'autrui. De même, dans *Totalité et infini*, cette signification éthique de la séparation est première puisque c'est elle qui, sous la figure du féminin, accueille le psychisme dans l'intimité.

Le mot de séparation ne se libère donc jamais, chez Levinas, d'une certaine équivoque. Mais, loin d'être le signe d'une incohérence, l'équivoque tient à une raison fondamentale : le moi a deux façons d'exister à partir de soi, c'est-à-dire d'exister dans la séparation. La première est la jouissance par laquelle il s'assimile toute altérité ; la seconde est la subjectivité éthique à laquelle l'assigne le visage – l'élection irremplaçable à être l'unique responsable de sa mortalité. Il s'agit de deux relations *positives* de séparation, de deux manières distinctes pour le moi d'exister à partir de lui-même. On peut donc distinguer plusieurs sens de la séparation. (1) En son sens général et formel, la séparation désigne l'absence de tout lien entre le Même et l'Autre, c'est-à-dire la possibilité pour le Même d'exister sans participer de l'Autre. (2) Une première forme de concrétisation, que nous nommerons la *séparation de la jouissance*, consiste pour le moi à vivre de l'altérité du monde dans l'ignorance parfaite de l'altérité en tant qu'altérité. Autrement dit, elle est une relation positive aux choses comme nourritures qui précède toute intentionnalité et toute objectivité. (3) La *séparation de la responsabilité* est la relation qui maintient la séparation et qui, de ce fait même, prolonge le sens de la séparation de la jouissance en le tournant en obéissance. Dans la responsabilité, la séparation signifie mon accession à un statut d'être séparé non plus en vertu d'un égoïsme borné, mais en raison de l'appel que le visage m'adresse à l'unicité et à l'élection éthique. Il s'agit bien encore de séparation⁴⁷ : « L'être séparé est séparé parce qu'il ne peut le voir {l'Infini} que de face. Il ne peut le voir qu'en s'adressant à lui et il ne peut s'adresser à lui qu'en le servant » (OC2, 284). La parole et l'obéissance au commandement, la relation en face-à-face avec l'infini, est encore une séparation.

b) La structure cartésienne de la séparation

Etant donné que la séparation est une catégorie de l'idée de l'infini, c'est de nouveau Descartes qui fournit à Levinas le modèle d'une pensée de la séparation. Les *Méditations* déploient les deux temps de la séparation de manière exemplaire, et Levinas y retrouve les deux sens de la séparation, où le Même est sans l'Autre puis par l'Autre. Le moment de la séparation est celui du *cogito* : dans la seconde *Méditation* et au début de la troisième, l'*ego* s'appuie sur l'évidence de sa pensée en acte comme s'il était lui-même le principe de sa propre existence. Le temps de la séparation précède celui de la découverte de l'infini mis en moi. « Le *cogito* – instant de présence totale à soi, arraché à la plénitude de l'être{,} atteste la séparation. C'est un Instant de séparation. {et} Séparation d'un instant : l'être dépassant infiniment son idée en nous – Dieu dans la terminologie cartésienne – sous-tend, d'après la troisième *Méditation*, l'évidence du *cogito* » (OC2, 268). En se posant *d'abord* comme la source de tout sens, le sujet méditant assume, le temps d'un *cogito*, une parfaite présence à soi à la

⁴⁶ « La séparation comme rupture de la participation fut déduite de l'Idée de l'Infini. Elle est donc aussi une relation par-dessus l'abîme incommensurable de cette séparation » (TI, 197).

⁴⁷ Levinas parle ainsi, dans un oxymore, de « la séparation liante de la société » (HN, 185). Il évoque même à propos de l'infini « la dimension de hauteur où se présente sa sainteté – c'est-à-dire sa séparation » (TI, 75).

fois arrachée à la totalité et ignorante de l'infini. Mais en découvrant *ensuite* l'idée de l'infini en lui qui fonde son *cogito*, la séparation ne cesse pas pour autant : elle cède seulement la place à la relation à Dieu qui, tout en maintenant la séparation, en rompt le solipsisme premier. L'ordre véritable de la métaphysique cartésienne est la primauté de Dieu et la secondarité du *cogito*. Si Levinas lit chez Descartes la formulation rigoureuse de la séparation, c'est qu'il voit dans les *Méditations* l'alternance de deux temps irréductibles : d'une part, la présence autosuffisante à soi du *cogito*, et d'autre part la relation à Dieu dans l'idée de l'infini. « Séparation radicale. Et cependant tout en se refusant à la synthèse qui réunirait en totalité le Même et l'Autre, le Transcendant, l'Autre ne supprime pas toute relation. Tel est du moins le témoignage de la métaphysique. Dans l'évidence première du *cogito*, s'affirment, tour à tour, sans se confondre, Moi et Dieu. L'être se dit d'eux dans un sens analogique seulement. En aucune façon ils ne constituent une totalité – Et cependant ils sont en rapport. Ce rapport s'appelle chez Descartes idée de l'infini » (OC2, 267). On retrouve donc chez Descartes les deux modalités définissant la séparation : l'existence séparée du *cogito* (que Levinas associera à la vie concrète, à la séparation de la jouissance), et l'idée de l'infini (qui est la structure de la relation éthique à autrui ou la séparation de la responsabilité).

Mais la grande originalité des *Méditations* consiste à avoir mis en lumière la structure temporelle de la séparation. Les deux temps distingués par Descartes sont liés de deux façons. 1/ Dans l'ordre chronologique de la méditation, à savoir dans la démarche subjective de l'*ego*, le moment du *cogito* précède la découverte de l'idée de l'infini. Cet ordre chronologique, que nous appellerons l'ordre de la découverte, correspond selon Levinas à la phénoménologie du moi : celui-ci se pose d'abord comme un être séparé, puis découvre sa relation première à l'infini. Or la découverte de cette primauté de l'infini en moi est l'avènement d'un autre ordre temporel. 2/ Il s'agit de l'ordre logique : en raison de l'innéité de l'idée de l'infini, celle-ci a toujours déjà précédé le présent du *cogito*. J'ai une origine immémoriale en Dieu, et son idée est la trace de ce passé plus vieux que toute pensée présente. « L'être dépassant infiniment son idée en nous – Dieu dans la terminologie cartésienne – sous-tend d'après la troisième *Méditation*, l'évidence du *cogito*. Mais la découverte de cette relation métaphysique dans le *cogito* ne constitue, chronologiquement, que la deuxième démarche du philosophe. Qu'il puisse y avoir ordre chronologique distinct de l'ordre "logique", qu'il puisse y avoir plusieurs moments dans la démarche, qu'il y ait démarche – voilà la séparation » (TI, 46). Si la séparation du Même n'est pas une simple illusion, si la révélation de l'antériorité de ma relation à autrui sur mon égoïsme n'annule pas la séparation, c'est donc parce que la séparation scinde deux temps irréductibles l'un à l'autre, le temps de la jouissance et le temps de la responsabilité, et que ces deux temps peuvent être reliés selon deux ordres inassimilables. Grâce à cette structure temporelle unique que Descartes a mise en avant dans le mouvement de ses *Méditations*, il est possible de penser une relation qui n'abolisse pas la séparation – sous la forme d'une relation en deux temps.

c) *Séparation, absolution, infinition*

Formellement, l'idée de l'infini doit être une pensée qui ne réduit pas l'Autre au Même. Peut-on satisfaire cette exigence en rupture avec la logique de la totalité ? Levinas le soutient en dépit des objections que la logique soulève contre elle (TI, 42) :

La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. Elle désigne le contact de l'intangible, contact qui ne

compromet pas⁴⁸ l'intégrité de ce qui est touché. Affirmer la présence en nous de l'idée de l'infini, c'est considérer comme purement abstraite et formelle la contradiction que recèlerait l'idée de la métaphysique et que Platon évoque dans le *Parménide* : la relation avec l'Absolu rendrait relatif l'Absolu. L'extériorité absolue de l'être extérieur, ne se perd pas purement et simplement du fait de sa manifestation ; il s'« absout » de la relation où il se présente.

L'idée cartésienne de l'infini désigne une relation entre le Même et l'Autre qui ne réduit pas l'Autre au Même : mais ce trait le plus général de sa structure formelle mérite d'être explicité. Levinas emploie pour cela des oxymores : l'idée de l'infini, présente dans la pensée, lui reste extérieure ; si bien que la pensée se fait avec elle toucher de l'intangible ou vision de l'invisible⁴⁹. L'idée de contact ne fait pas ici écho à l'intuition mystique s'unissant au divin, mais à la proximité éthique qui maintient la séparation de l'Autre au sein de la relation avec lui. Le contact se distingue aussi de la saisie qui caractérise le savoir et l'intentionnalité. Seul un toucher sans prise peut aller à l'altérité sans la détruire. Pourtant le paradoxe excède la notion d'un toucher qui ne saisit rien, car l'Autre, qualifié ici d'*intangible*, est bel et bien *touché* dans le contact. Cette formalisation est paradoxale puisqu'elle est la réunion de deux réalités contradictoires : d'une part la *séparation* de l'Absolu et de l'autre la *relation* avec lui. L'idée de l'infini est la présence de l'infini en nous où l'infini nous demeure infiniment extérieur. Mais peut-il y avoir en même temps séparation et relation ? Pour quel motif Levinas rejette-t-il la démonstration platonicienne de cette contradiction ?

Levinas donne lui-même en note les deux passages du *Parménide* qu'il commente. 1/ Le premier (133b-135c) appartient à la critique que Parménide fait à l'encontre de la théorie des formes que Socrate tente de défendre. En usant de deux arguments, l'Eléate mène à l'aporie la thèse selon laquelle la forme serait chose en soi. Socrate admet d'abord que s'il existe une forme telle qu'elle est chose en soi, elle ne peut être de notre monde ; puis il concède que les choses en soi ne sauraient avoir de relations qu'entre elles et non avec les choses du monde, et réciproquement pour les choses du monde. Par conséquent, la science véritable ne porte que sur les formes, tandis que notre science ne porte que sur les choses de notre monde. La chose en soi est inconnaissable. Sur la base de cette séparation de la chose en soi et du phénomène, le deuxième argument affirme que seul un esprit divin pourrait connaître la science en soi : mais alors, cet esprit divin ne connaîtrait rien de notre monde puisque les formes n'ont pas de relation avec elles. Parménide conclut alors que nous ne connaissons rien du divin, et que réciproquement le divin ne connaît rien de nous. La démarche aboutit à l'aporie que nous ne pouvons pas connaître les formes si celles-ci sont des choses en soi, alors que ces mêmes formes sont nécessaires à l'activité même du connaître. De cet argument, Levinas retient la séparation radicale de la chose en soi et de la pensée humaine, fondée sur l'idée que la pensée de l'absolu rendrait relatif l'absolu. C'est le nerf de l'argument de Platon : les formes, si elles sont absolues, sont inconnaissables ; et si elles sont connues elles ne sont plus absolues. 2/ La deuxième référence (141e-142b) s'inscrit dans l'examen des hypothèses sur l'Un et porte sur l'impossibilité de toute relation avec celui-ci. Un autre texte de Levinas commente cet argument : « la première hypothèse du *Parménide* de Platon aboutit à l'impossibilité de l'Un séparé de l'Être qui ne devrait "ni être nommé, ni désigné, ni opiné, ni connu" (142a), alors qu'il est nommé, désigné et connu dans le propos et la pensée qui lui assurent cette transcendance absolue » (ADV, 155). Rien ne peut être dit ni pensé de

⁴⁸ Nous restituons « ne compromet pas », conformément à l'édition Nijhoff (p. 21), là où l'édition de poche comment un véritable contresens en écrivant « contact qui ne compromet que l'intégrité de ce qui est touché ».

⁴⁹ Ce paradoxe d'un toucher de l'intangible se retrouve en effet au niveau de la vision puisque l'infini peut également être dit « invisible » (cf. TI, I-A-1). Dans les deux cas il ne s'agit pas de décrire une expérience sensible de l'altérité : l'intangible annule la saisie du toucher, et l'invisible annule l'adéquation de la vision.

l'absolu sans que son absoluité soit niée par ce propos ou cette pensée même. – De cet examen il faut conclure que « le transcendant ou l'absolu, dans sa prétendue façon de n'être affecté par aucune relation, ne peut avoir dans le savoir de sens transcendant sans le perdre aussitôt : sa présence même au savoir signifie perte de transcendance et d'absoluité. La présence exclut, en fin de compte, toute transcendance » (DQVI, 240).

Or, si ces arguments logiques démontrent bien l'impossibilité de dire et penser l'absolu, de sorte que Levinas admet avec Platon que la pensée ne peut rien *savoir* de l'absolu, ils se fondent néanmoins sur une prémisse que Levinas rejette : l'assimilation de toute pensée au savoir. Levinas les dit *abstracts* pour la raison qu'ils ignorent la possibilité d'une pensée éthique par-delà le savoir. L'objection de Parménide n'atteint pas l'idée de l'infini, présente en moi avant tout savoir, ce qui autorise Levinas à parler d'une pensée qui ne relativiserait pas l'absolu. Cette solution se paie néanmoins au prix d'une ambiguïté : la *pensée* de l'infini n'étant pas un savoir, il reste à déterminer en quel sens on peut encore parler d'une *idée* de l'infini dans l'éthique. Or l'étude de Platon donne une caractéristique positive de cette pensée d'un autre genre en précisant une exigence formelle à laquelle elle doit se conformer : l'idée de l'infini est une pensée de l'absolu qui ne relativise pas l'absolu, ou une relation entre le Même et l'Autre qui maintient leur séparation. La séparation doit en effet s'entendre, non pas seulement comme l'état de rupture entre le Même et l'Autre, mais comme le mouvement même par lequel cette rupture s'opère. L'existence à partir de soi est une première façon de l'accomplir, mais la relation en est une deuxième. La séparation *est* la relation où l'Autre s'absout du Même, elle est l'*absolution* de l'absolu ou l'*infinition* de l'infini. La séparation de l'Autre n'est pas sa pure et simple absence, mais le geste même de son approche : c'est dans la relation elle-même que l'absolu s'absout.

Comment penser cette infinition ? Notre texte justifie cette conception nouvelle de l'absolu en jouant sur la richesse sémantique du mot « absolution ». Le verbe « absoudre » peut d'abord s'entendre au sens de « rendre absolu » ou « absolutiser » car, contrairement à Parménide, Levinas voit dans l'idée de l'infini une relation qui confirme l'absolu dans son absoluité. Paradoxalement, c'est relativement à moi que l'absolu advient comme absolu. Non que le sujet constituerait l'absoluité de l'absolu : « le rapport lui-même ne détermine en rien le Transcendant, mais au contraire confirme son extériorité » (OC2, 267). C'est ainsi la passivité de la pensée face à l'infini présent en elle qui creuse leur séparation. Le terme d'absolution évoque aussi l'effacement de la faute, la rémission ou le pardon accordé au pécheur. L'éthique joue sur cette dissolution puisque « l'absolution de l'Ab-solu, l'effacement de Dieu, c'est positivement l'obligation de faire la paix du monde » (ADV, 156). L'infini s'efface du fini alors même qu'il le suscite, il se replie au sein de la relation⁵⁰. – L'absolu désigne ce qui existe par soi-même, donc ce qui est séparé, et la relation entre le Même absolu et l'Autre absolu est la production de leur absoluité. Il ne faut pas chercher dans la relation la négation de la séparation, mais sa production. Cette conception de l'infini a pour but négatif et polémique de contester que l'infini soit un être ou une substance ayant l'infinité pour essence. L'absolu n'est pas une entité fixe, immuable et souveraine, surplombant et dominant les choses relatives ; il advient dans la relation. L'histoire de la métaphysique, toutefois, a été essentiellement une onto-théo-logie, en ce sens que, comme Levinas l'écrit à propos de Descartes, elle « emploie un langage substantialiste en interprétant

⁵⁰ Le thème de la trace est postérieur à *Totalité et infini*, mais ce terme d'absolution l'exprime déjà, au moins implicitement, dans cet effacement de la présence. D'ailleurs, l'article « La trace de l'autre » emploie abondamment le lexique de l'absolution pour décrire la trace. Par exemple : « Mais dès lors la trace ne serait-elle pas la pesanteur de l'être même en dehors de ses actes et de son langage – pesant non pas par sa présence qui le dérange dans le monde, mais de par son irréversibilité même, de par son ab-solution ? » (EDE, 200).

la démesure de Dieu comme le superlatif de l'exister » (DMT, 249). Ce langage est inapproprié car son usage s'inscrit dans la logique de la totalité que l'infini excède. L'infini pensé à partir de l'infinition ne peut plus être compris comme la qualité d'un être. C'est pourquoi, à la question qui lui était posée lors d'un entretien de 1975 de savoir si l'infini devait s'entendre comme adverbe, adjectif, substantif, etc., Levinas répond : « Je pense que l'infini est le domaine où ces distinctions disparaissent. Ce n'est pas une réponse rhétorique. Je pense que si l'infini était *un* infini sous lequel il y aurait substance, un *Etwas überhaupt* (ce qui justifierait le terme de substantif), il ne serait pas du tout l'absolument autre, ce serait un autre "même" » (DQVI, 150). Ce refus d'hypostasier l'infini se traduit positivement dans la pensée de son infinition.

Or cette pensée positive de l'infinition est elle aussi d'origine platonicienne. Renversant la lecture du *Parménide* de *Totalité et infini*, l'article « La trace de l'autre » interprète l'Un au-delà de l'être et de la pensée comme une figure de l'infini au-delà du savoir : « L'Un plotinien est posé au-delà de l'Être et aussi *ἐπέκεινα* νοῦ. L'Un dont parle Platon dans la première hypothèse du *Parménide* est étranger à la définition et à la limite, au lieu et au temps, à l'identité avec soi et à la différence par rapport à soi, à la ressemblance et à la dissemblance, étranger à l'être et à la connaissance dont d'ailleurs tous ces attributs constituent les catégories. Il est autre chose que tout cela, *autre* absolument et non pas par rapport à quelque terme relatif. Il est l'Irrévéle ; irrévéle non pas parce que toute connaissance serait trop limitée ou trop petite pour en recevoir la lumière. Mais irrévéle parce que *Un* et parce que se faire connaître implique une dualité qui jure déjà avec l'unité de l'Un. L'Un est au-delà de l'être non pas parce que enfoui et abscons. Il est enfoui parce qu'il est au-delà de l'être, tout autre que l'être » (EDE, 189-190). Dans le texte de *Totalité et infini* commentant le *Parménide* de Platon, Levinas lisait la première hypothèse du dialogue comme la formulation magistrale de la logique de la totalité, à l'œuvre dans son formalisme et son abstraction. Mais Plotin tire de l'impossibilité de dire et penser l'Un dans les genres de l'être un enseignement que Levinas reprend pour son compte⁵¹. Toute connaissance de l'Un établit une dualité avec lui : si l'Un était pensé, il formerait une dualité avec le penseur et perdrait par là son absolue unité. Le savoir est en tant que savoir incapable de penser l'Un, qui ne se révélera jamais à lui. De fait la critique de l'abstraction de la dialectique platonicienne a bien un versant positif : la reconnaissance, par-delà le savoir, de l'Un ou du Bien au-delà de l'être. L'Un n'est pas, l'absolu ne saurait être pensé dans les catégories de l'être sans perdre son absolutité. L'absolution de l'absolu signifie alors, à la suite de la transcendance de l'Un, cette échappée de l'Autre devant les catégories que le Même tente de lui imposer.

De là une certaine hésitation de Levinas à l'égard du lexique de la révélation. D'un côté, l'action de révéler désigne la donation de l'Autre au sein des catégories du Même : en ce sens, l'infini ne se révèle pas, et c'est pourquoi Levinas dit de l'Un plotinien qu'il est l'*Irrévéle*. Mais outre cette notion relative de la révélation, il en existe une seconde, que l'on peut dire absolue : révélation s'entend alors au même sens qu'absolution ou infinition. L'être de ce qui se révèle n'est pas la vérité de son essence mais la modalité de sa relation à celui à qui il se révèle. C'est cette seconde acception, positive et absolue, de la révélation⁵², que Levinas emploie à propos de l'idée de l'infini (TI, 11-12) :

⁵¹ Levinas commente peut-être ce passage du traité 10 (V, 1) : « Le père de cette cause qu'est l'Intellect, il [Platon] affirme que c'est le Bien, ce qui est au-delà de l'Intellect et "au-delà de la réalité" » (Plotin, *Traité 7-21*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2003, tr. 10, ch. 8, p. 166), lisant plutôt « au-delà de l'être » pour la citation que Plotin fait de Platon, *République*, VI, 509b9 (voir notre §29).

⁵² On en trouve déjà le dessin formel chez Rosenzweig si, comme l'écrit Stéphane Mosès, « la Révélation, c'est cette pensée vécue qu'incarne le langage, et selon laquelle deux réalités peuvent être *à la fois* séparées et

L'idée de l'infini n'est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne rencontrant hors d'elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infinie. La production de l'entité infinie ne peut être séparée de l'idée de l'infini, car c'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est idée – que se produit ce dépassement des limites. L'idée de l'infini est le mode d'être – l'*infinition* de l'infini. L'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée.

L'impossibilité de penser l'infini à partir du fini est synonyme du refus de la conception onto-théo-logique de l'infini comme étant suprême. L'idée de l'infini n'est donc pas la représentation d'un tel étant. Elle est infinition, c'est-à-dire la production de l'infinité de l'infini, l'avènement de sa transcendance. Qualifiée de *production*, l'infinition se distingue de la constitution ou de la donation de sens qui, en phénoménologie, assure la mainmise du sujet sur l'objet. La constitution ne connaît pas de sens qui ne soit pas à la mesure de la visée, puisqu'elle est le résultat du remplissage de cette visée. Au contraire, la production est antérieure à toute visée puisque l'infinition n'est pas la propriété d'un être mais la modalité même de sa venue. En d'autres termes, le dépassement du fini par l'infini n'est pas une propriété de l'être qui se donne mais la mise hors jeu de toute donation ; l'infini ne se donne pas comme dépassement, mais il dépasse la donation elle-même. Il se produit donc dans une structure qui n'est plus intentionnelle et dont Levinas énonce ainsi la modalité : « Le terme de production indique et l'effectuation de l'être (l'événement "se produit", une automobile "se produit") et sa mise en lumière ou son exposition (un argument "se produit", un acteur "se produit"). L'ambiguïté de ce verbe traduit l'ambiguïté essentielle de l'opération par laquelle, à la fois, s'évertue l'être d'une entité et par laquelle il se révèle » (TI, 11). Levinas traduit ainsi l'inséparabilité de l'infini et de son idée : l'infini effectue son être et le révèle en venant à l'idée, de sorte qu'en dehors de cette venue il n'y aurait pas de sens à le dire infini. Ce concept de production sera crucial pour le reste de notre étude : la production ou l'infinition de l'infini, l'effectuation de son être et sa mise en lumière, étant ce que Levinas retient de l'idée cartésienne de l'infini. C'est elle qu'il nous faut maintenant étudier.

§10. L'idée mise en nous

a) La visée intentionnelle de l'infini

L'interprétation et l'usage que Levinas fait de Descartes se fonde sur le mouvement d'ensemble des trois premières *Méditations*. Les exigences formelles de la pensée de l'infini en donnent la raison : l'idée de l'infini étant une relation qui n'abolit pas la séparation avec l'infini, elle doit inclure la séparation comme un de ses moments. Les trois premières *Méditations* de Descartes sont la rigoureuse mise en œuvre de cette structure : avec le doute et le *cogito*, le sujet méditant se pose comme le critère ultime de toute vérité, réalisant la séparation non seulement sur le plan théorique en essayant de fonder sa connaissance sur sa propre cogitation, mais aussi sur le plan de l'existence concrète en énonçant le *cogito* qui est son existence d'être séparé. Levinas a donc soin de montrer que l'idée de l'infini surgit de l'exercice de la pensée résolument ancrée dans la séparation. Comment la méditation mène-t-elle le sujet séparé à reconnaître sa relation originelle à l'infini ? La séparation est l'existence du moi vivant à partir de soi, tirant de lui-même l'idée de toutes choses. Dans la troisième *Méditation*, le sujet méditant cherche donc à savoir s'il peut être l'origine de toutes les idées en lui. Toutes les idées finies peuvent être tirées de ma seule substance pensante, de sorte qu'elles pourraient n'avoir pas d'autre origine que

reliées. La Révélation signifie relation *compte tenu* de la séparation » (*Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982, pp. 83-84).

moi-même. Pour toute idée (finie) présente en mon esprit, je peux reconstituer sa réalité objective par la seule puissance de ma pensée : ce qui prouve que je pourrais être moi-même l'origine des idées (finies) en moi. « Je pense à Descartes, qui disait que le *cogito* peut se donner le soleil et le ciel ; la seule chose qu'il ne puisse se donner, c'est l'idée de l'Infini » (EI, 52). Aussi la puissance du *cogito* est-elle mise en échec en soumettant l'infini à cette démarche (DMT, 249) :

Dans l'analyse cartésienne de l'idée de l'infini, on trouve toujours ces deux temps :

1) Dieu est *cogitatum* d'une *cogitatio* ; il y a *idée* de Dieu ;

2) Dieu est ce qui signifie le non-contenable par excellence, ce qui dépasse toute *capacité*.

Ainsi la réalité objective de Dieu fait-elle éclater sa réalité formelle de cogitation – et c'est peut-être là ce qui, avant la lettre, renverse la validité universelle et le caractère originel de l'intentionnalité. Dieu échappe à la structure du *cogito cogitatum* et signifie ce qui ne peut être contenu. C'est en ce sens que l'idée de Dieu fait éclater la pensée, laquelle reste toujours synopsis ou synthèse, laquelle toujours enferme en une présence ou re-présente, ramène à la présence ou laisse être.

Ici, l'idée de Dieu est *mise en nous*.

Ce texte présente de manière synthétique l'interprétation que Levinas donne de l'idée cartésienne de l'infini. Sa complexité tient à l'enchevêtrement de trois conceptualités : Levinas décrit la démarche de Descartes, projette sur elle la structure husserlienne de l'intentionnalité, et situe sa vérité dans la relation éthique à autrui. Le commentaire se doit de distinguer ces trois plans.

Premièrement, Descartes distingue, pour toute idée, sa réalité formelle et sa réalité objective. La réalité formelle d'une idée est son statut d'acte de la pensée : de *cogitatio* ou de représentation. Mais si toutes les idées sont identiques du point de vue de leur forme, elles se différencient par le contenu qu'elles se représentent : la réalité objective désigne le contenu représentatif, l'objet tel qu'il est dans l'entendement qui se le représente. Levinas commente cette distinction en articulant les deux temps de la démarche de Descartes. 1/ Dans un premier moment, la pensée de l'infini est d'abord identique du point de vue formel à toutes les autres pensées. L'*idée* de Dieu possède la même réalité formelle que les autres idées : elle est une représentation d'une chose. Dieu est *cogitatum* d'une cogitation, il fait l'objet d'une représentation. 2/ Or, bien que l'idée de l'infini ait la même réalité formelle que les autres idées, elle possède une réalité objective infinie. Si l'idée de l'infini n'avait qu'une réalité objective finie elle ne serait pas une idée *de* l'infini, mais une idée du fini nié dans sa finitude, une idée négative de l'infini ou une idée de l'indéfini. La positivité de l'infini cartésien implique que la réalité objective de son idée soit elle-même infinie. Par conséquent, le second moment attribue à l'idée de l'infini un contenu tel qu'il excède la forme qui le contient : ce que je me représente être Dieu est si parfait qu'il ne saurait tenir dans la représentation que je m'en fais. Il y a démesure entre la capacité formelle de mes représentations à contenir une objectivité, et l'infinité objective de Dieu qui excède cette capacité. C'est là le paradoxe de l'idée de l'infini : une pensée qui, à la fois, possède les caractéristiques formelles d'une pensée finie et les caractéristiques objectives d'une représentation infinie. Mais peut-on affirmer, comme notre texte, que la forme finie de l'idée *éclate* devant la démesure de l'infini ? Jusqu'à présent, nous avons séparé de manière synchronique deux aspects de l'idée alors que la notion d'éclatement s'applique au rapport diachronique de deux moments. Il est donc nécessaire, pour décrire l'éclatement de l'idée⁵³, de se tourner vers le temps de la relation qui lie

⁵³ Y a-t-il effectivement, chez Descartes, un *éclatement* de la réalité formelle par la réalité objective de l'idée d'infini ? Selon D. Arbib, « Descartes aura au moins une fois suggéré la dépossession de l'*ego* par l'infini, l'éclatement paradoxal de la *realitas formalis* (la *cogitatio*) sous l'effet de la *realitas objectiva* » (*Descartes, la métaphysique et l'infini, op. cit.*, p. 302). Pour la démonstration de cette thèse, cf. pp. 301-304.

le fini à l'infini : et la description que Levinas donne de cette temporalité passe par une confrontation avec la théorie husserlienne de l'intentionnalité.

b) L'éclatement de l'intentionnalité

C'est pourquoi, *deuxièmement*, l'idée de l'infini doit être lue selon l'intentionnalité husserlienne qu'elle dérange. Notre texte confond volontairement la réalité formelle de l'idée (ou la structure *cogito-cogitatum*) avec l'intentionnalité (ou structure noèse-noème). Les *deux temps* de la démarche cartésienne que Levinas dégage ne sont pas deux éléments d'une structure statique, mais bien deux moments qui se suivent dans un ordre chronologique signifiant. C'est seulement au sein de cet ordre que prend sens l'éclatement de l'intentionnalité. De fait, l'*ego* chez Husserl se rapporte toujours à l'objet à travers une visée intentionnelle qui anticipe sa donation. C'est le caractère kérygmatisé de l'intentionnalité qui justifie sa division schématique en deux temps : d'abord la conscience prête un sens à l'objet qu'elle vise, ensuite celui-ci confirme ou biffe ce sens par une intuition remplissante. L'objet est toujours visé *comme ceci* ou *comme cela*, à travers la médiation d'une donation de sens. Pourtant, en dépit de ce procès diachronique, l'intentionnalité sauvegarde la maîtrise du sujet sur le rapport à l'objet, elle *enferme en une présence ou re-présente* selon notre texte : les deux temps de la démarche ont pour seul but d'assurer que l'objet se donnera à la mesure du sujet, selon les modalités que son intentionnalité a définies. Cette conception de l'activité de conscience permet à Levinas de plaquer Husserl sur Descartes : l'intentionnalité, malgré sa diachronie, réactive le privilège du présent. De cette façon, Levinas réinterprète l'idée de l'infini dans la structure intentionnelle. 1/ D'abord, le sujet méditant vise Dieu en lui prêtant intentionnellement un sens : la réalité formelle de l'idée de l'infini est la donation (finie) de sens à l'infini. Dans la pensée de Husserl, cette visée ne peut pas aboutir à une donation intuitive puisqu'il n'y a pas d'expérience de Dieu qui la remplirait : soit la visée de Dieu est vouée à rester vide, soit elle se pense dans une téléologie du sujet humain, par voie négative. La phénoménologie commandant de s'arrêter à ce premier moment, le passage au second met la théorie de l'intentionnalité à l'épreuve. 2/ En effet, la présence en moi d'un contenu de sens excédant l'anticipation de toute visée est impossible pour cette théorie. *Après* avoir intentionné l'objet, il est exclu que ma conscience contienne un sens qui excède sa capacité, car cela revient à dire qu'un sens est présent en moi de manière non-intentionnelle. C'est pourtant ce qui se passe, selon Levinas, dans l'idée cartésienne de l'infini : le sujet méditant, après avoir tenté de tirer de sa propre substance l'idée de l'infini – après avoir tenté de la constituer intentionnellement –, échoue devant la démesure de l'idée de l'infini déjà présente en lui. Il y a disproportion, non pas entre ma représentation de Dieu et Dieu lui-même, mais entre le noème-Dieu-constitué-par-la-visée et l'idée-de-Dieu-mise-en-moi, celle-ci faisant éclater celui-là.

Mais en quel sens l'intentionnalité *éclate-t-elle* ? C'est d'abord la *théorie* de l'intentionnalité qui éclate avec l'idée de l'infini, dès lors que cette théorie définit la conscience par la possibilité de se rapporter intentionnellement à tout sens. L'idée de l'infini ne provient d'aucune intentionnalité, par conséquent elle sort du champ défini par la phénoménologie husserlienne. En outre l'éclatement a vocation de décrire le *passage* qui s'opère du premier au second temps de la structure : le dépassement de l'intentionnalité par la révélation de l'infini mis en nous. La richesse de ce terme ressort ici à plein : *éclater* signifie *briser en éclats, séparer, sortir de soi* ou encore *briller*. 1/ L'infini brise l'intention qui le vise, de sorte que l'on ne saurait parler d'un excès de l'intuition sur l'intention dans le rapport à lui car un tel excès laisserait indemne l'intention et la sublimerait. L'intention s'éparpille en éclats, elle est purement et simplement invalidée par une violence qui la détruit. 2/ Ainsi, la réduction de l'Autre

au Même à l'œuvre dans toute intentionnalité se trouve elle-même détruite, et cède devant la relation à l'infini qui n'abolit plus la séparation entre le Même et l'Autre. L'intention éclate au sens où le Même et l'Autre qu'elle réunissait se séparent et se maintiennent dans leur multiplicité. L'éclatement du fini et de l'infini, c'est leur séparation maintenue dans la relation. 3/ Or dans cette relation à l'Autre le Même accomplit une sortie de soi qui est justement ce que Sartre nomme l'éclatement. Mais c'est pour la conscience intentionnelle que Sartre écrit que « connaître, c'est "s'éclater vers" » ou que « être, c'est éclater dans le monde »⁵⁴ : Levinas, lui, soutient que la sortie hors de soi contenue dans l'intention reste toujours grevée d'une volonté de saisie de l'objet qui annule l'extase et la ramène à soi. Retournant la formule sartrienne, il fait éclater l'intentionnalité elle-même et porte à l'absolu un mouvement de sortie – un éclatement – que celle-ci n'accomplit qu'imparfaitement. 4/ Enfin, si éclater signifie encore étinceler, apparaître de façon grandiose, Levinas peut s'autoriser de la fin de la troisième *Méditation* et y lire l'éblouissement de la pensée par l'infini (cf. TI, 233).

Cette diversité sémantique de l'éclatement – d'ailleurs encore enrichie par les autres métaphores décrivant la structure de l'idée de l'infini (voir *infra*) – ne saurait occulter une difficulté qui surgit de la grammaire levinassienne de l'infini : étant donné que l'infini fait *éclater* la théorie de l'intentionnalité, et avec elle la mesure garantissant l'intelligence de l'infini par le fini, toute description de cette rupture de la conscience doit avoir recours aux catégories de l'infini par-delà la totalité. Si l'éclatement de l'intentionnalité a jusqu'ici semblé une notion obscure, c'est en raison du fait que nous l'avons dit dans les catégories de la connaissance qu'il fait pourtant éclater. Cette démarche négative doit laisser place à une démarche positive, décrivant *dans les catégories de l'infini* sa structure. Pour cela, il faut rappeler que l'idée de l'infini, le mode d'être de l'infini, est son infinition ou sa production, c'est-à-dire aussi bien l'effectuation de son être que sa mise en lumière. L'étude de Descartes a montré que l'infini se produisait par sa mise en moi, mais elle a aussi décrit cette *mise* comme un éclatement de l'intentionnalité visant l'infini. Faut-il en déduire que c'est en brisant l'intentionnalité que l'infini s'effectue et se révèle ? Autrement dit, le moment intentionnel est-il inclus, au moins pour y être soumis à l'éclatement, dans la production de l'infini ? Le problème consiste à rechercher si l'éclatement de l'intentionnalité n'est qu'un effet contingent de la mise en nous de l'infini ou s'il s'identifie à cette mise en nous. L'enjeu est crucial : dans le cas où l'éclatement serait contingent pour l'idée véritable de l'infini, l'antériorité de l'infini sur le fini serait sauve ; mais dans le cas où l'éclatement serait nécessaire à la production de l'infini lui-même, alors la distinction entre intentionnalité et idée de l'infini deviendrait problématique.

1/ Dans la première hypothèse, on maintient fermement la scission entre deux temps : Dieu a mis en moi l'idée de l'infini, qui est le fondement de ma pensée même (temps de l'effectuation de l'idée) ; et je ne découvre cette présence de l'infini en moi que dans un second temps où ma tentative de constitution de l'infini éclate devant lui (temps de la mise en lumière ou découverte de l'idée). Cette lecture a le mérite de séparer sans ambiguïté les deux temps du rapport à l'infini en deux pensées distinctes et de ne pas compromettre l'idée de l'infini avec la logique de la totalité. Cependant, comment dans ce schéma le penseur peut-il accéder à l'idée mise en lui ? Comment peut-il en déceler la présence et la hauteur si sa visée intentionnelle en est entièrement coupée ? Cette question de l'accessibilité de l'idée mise en nous pose au moins deux problèmes que cette première hypothèse ne peut résoudre. a/ Si la visée intentionnelle est purement et simplement détruite sans mener à l'idée mise en nous, elle aboutit à un néant d'objet. Dès lors, qu'est-ce qui différencie l'échec de la visée de l'infini de celui d'une pensée visant à vide un objet impossible ? Plutôt que de découvrir l'idée mise en

⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *Situations, I* (1947), Paris, Gallimard, 2010, pp. 39 et 40.

nous, le penseur rangerait l'infini parmi les objets contradictoires (cercles carrés et autres chimères) qu'il rejette à bon droit parce qu'ils sont faits de propriétés incompatibles (pour l'infini : la relation et le maintien de la séparation). Il conclurait à l'impossibilité d'une pensée de l'absolu ne rendant pas relatif l'absolu. b/ Pour différencier l'infini de ces objets contradictoires, il faudrait supposer que j'aie la faculté d'accéder directement à l'infini malgré l'échec de la pensée thématique. Or Levinas rejette toute intuition intellectuelle de l'infini.

2/ Du reste, un dernier argument finit d'invalider la première hypothèse en faveur de la seconde. En séparant le premier temps où l'idée de l'infini est déposée en moi d'un second où je la découvrirais par la méditation, la première hypothèse distingue ce que l'idée de l'infini doit au contraire réunir : l'effectuation de l'infini et sa mise en lumière, que Levinas nomme son infiniment ou sa production. Si, comme le veut la préface de *Totalité et infini*, l'infini tient son infiniment de son infiniment, alors la façon qu'a l'infini de se révéler à moi est productrice de son idée : de ce fait, il est impossible de séparer la mise en moi de l'infini et sa découverte. Nous concluons donc à la vérité de cette thèse : la venue de l'infini en moi s'accomplit selon la modalité d'un éclatement de l'intentionnalité ; et en tirons un résultat immédiat : l'idée de l'infini n'est pensable que dans son rapport à l'intentionnalité. Nous retrouvons ce que suggérait la caractérisation de l'idée de l'infini comme pensée pensant plus qu'elle ne pense : il s'agit bien d'une seule et même pensée, qui à la fois, pense moins et plus qu'elle-même.

Qu'est-ce à dire ? L'interprétation de Levinas repose sur une séparation de deux sens de l'idée qui ne revient pas à la distinction cartésienne entre réalité formelle et réalité objective, mais bien à l'opposition entre infini négatif et infini positif. La démarche de Descartes est en deux temps : d'abord une tentative de comprendre l'infini négativement, puis la soumission devant la pensée positive de l'infini comprise en moi. L'intentionnalité husserlienne permet de préciser l'articulation temporelle de ces deux approches de l'infini : la visée intentionnelle (négative) de Dieu échouant et éclatant devant l'idée (positive) de Dieu mise en moi. La véritable idée de l'infini est celle qui a été mise en moi avant toute intention, et que l'échec de ma visée intentionnelle me dévoile. Mais que veut dire la mise en moi de l'idée de l'infini ? C'est ici que l'ambiguïté se glisse. D'une part, Levinas fait jouer Descartes contre Husserl en faisant de l'infini mis en nous une exception à la théorie de l'intentionnalité. L'infini a été mis en moi *avant* toute pensée présente : et cette antériorité justifie la distinction de deux sens de l'idée, l'idée positive mise en moi et l'idée négative de ma représentation. Pourtant, d'autre part, il ne peut y avoir d'*infiniment* ou de *production* de l'infini que dans l'éclatement de l'intention qui le vise, c'est-à-dire dans un certain rapport à l'intentionnalité. L'idée positive de l'infini mis en moi se produit *par* l'éclatement de l'idée négative qui le vise. Nous aboutissons ainsi à un paradoxe : l'infini qui transcende toute intentionnalité se produit dans une relation où l'intentionnalité est requise ; l'infini ne vient à l'idée que dans l'éclatement de l'intentionnalité. N'est-ce pas là avouer que l'intentionnalité est inséparable de l'idée de l'infini ? Le premier temps de la démarche de Descartes n'est-il pas la cogitation de Dieu ? Ne faut-il pas *d'abord* intentionner Dieu pour qu'*ensuite* il se révèle ?

c) Positivité et négativité

La lecture que Levinas fait des *Méditations* de Descartes suit donc le schéma suivant. D'abord, Levinas projette sur le texte la théorie husserlienne de l'intentionnalité, ce qui lui permet de voir dans la pensée de l'infini une tentative de constitution du sens de l'infini par l'*ego cogito*. Avec ce premier moment, la démarche ne commence pas en site cartésien, mais bien en site husserlien. C'est seulement dans un second moment que Levinas fait intervenir Descartes pour faire « éclater » l'intentionnalité. Contre Husserl, Descartes permet de penser : a/ la séparation, en ses deux sens, égoïste (instant du

cogito) et éthique (séparation par la relation), b/ la démarche en deux temps qui mène du premier au second sens de la séparation, et c/ l'infini mis en nous avant toute intentionnalité. Or, si l'on en reste à cette double lecture qu'opère Levinas, de Descartes par Husserl et de Husserl par Descartes, une aporie surgit : certes, l'infini mis en nous rompt l'intentionnalité qui le vise, mais il faut pour que cette rupture ait lieu que l'infini ait *d'abord* été visé pour *ensuite* faire éclater la visée. La pensée doit être d'abord intentionnelle pour ensuite éclater en une pensée de l'infini. L'antériorité de l'intentionnalité sur la pensée positive de l'infini pose toutefois deux problèmes.

1/ Le premier a trait à la cohérence des concepts. Bien que Levinas ait insisté sur la différence entre la pensée positive (ne réduisant pas l'Autre au Même) et la pensée négative de l'infini, il fait de celle-ci la condition de celle-là. Pour être éclatée, et donc invalidée ? Certes, mais l'invalidation que l'éclatement fait subir à l'intentionnalité s'entend comme une négation : la pensée positive de l'infini serait la négation de la négation, et Levinas, loin de s'affranchir de Hegel, ne ferait que le répéter. Il faut donc que l'éclatement de l'intentionnalité ne soit pas une négation – ou plutôt que la négation qu'il contient soit le pendant d'une relation *positive* de l'infini au fini. Or c'est bien le cas : « la figure de l'Infini-mis-en-moi, contemporaine, à en croire Descartes, de ma création, signifierait que le ne-pas-pouvoir-comprendre-l'Infini-par-la-pensée est une relation positive, en quelque façon, avec cette pensée » (DQVI, 108). S'il y a bien une telle relation positive, nous aurons résolu la difficulté.

2/ Mais un second problème surgit : l'impossibilité de décrire la positivité de cette relation sans recourir à la négativité. La relation positive à l'infini est une mise en question de l'intentionnalité. C'est donc dans la relation avec la conscience intentionnelle que *se produit* l'idée de l'infini. La production de l'infini (l'infinition) est en effet à la fois son effectuation et sa mise en lumière : si l'infini se produit dans l'éclatement de l'intentionnalité, c'est bien de cet éclatement que l'infini tient son infinité et se révèle à moi. Il faut en déduire que la relation positive à l'infini éclot dans la mise en question de l'intentionnalité ou de la négation. Or la mise en question de la négation se distingue-t-elle de la négation de la négation ? L'infini levinassien peut-il ne pas revenir à l'infini hégélien ? Descartes fournirait, selon Levinas, le moyen de penser cette mise en question autrement que comme négation.

C'est pourquoi, *troisièmement*, l'interprétation de Descartes renvoie à un dernier plan conceptuel, nécessaire pour dire le sens positif de l'éclatement. A s'en tenir aux concepts husserliens, on s'interdit de voir dans la mise en question de l'intentionnalité autre chose que sa négation. Ce que nous avons jusqu'ici énoncé sous la forme d'une négation de l'intentionnalité, de l'activité ou de la présence, se dit positivement comme idée mise en nous, passivité et passé immémorial. Cette positivité se trouve encore chez Descartes dans la temporalité de la relation à l'infini. La division de la démarche en deux temps indique le renversement de la temporalité que la découverte de l'infini accomplit dans les *Méditations* de Descartes. Dans l'ordre chronologique que suit la méditation, le sujet se pose d'abord, l'instant d'un *cogito*, dans sa séparation ; puis il découvre la présence en lui de l'infini, antérieure à toute mémoire car précédant de droit toute cogitation. Ce temps chronologique de la découverte s'inverse alors, révélant un autre temps, logique, celui de ma création. Descartes écrit en effet : « je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon *premièrement* en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même »⁵⁵. Pour Levinas, qui voit dans ces lignes l'expression d'une « passivité plus passive que toute passivité » (DMT, 250), cela signifie que l'infini a été mis en moi avant toute activité de ma conscience, c'est-à-dire, en droit, avant tout *cogito* possible. L'infini est une pensée qui précède tout « je pense », et par là appartient à un passé immémorial. Cette impossibilité de

⁵⁵ A. T., VII, 45 ; cité et souligné par Levinas in DMT, 250.

récupérer le passé de la mise en nous dans le présent d'une intention est ce que Levinas nomme la diachronie du temps. Si l'intentionnalité consiste à ramener tout sens à la présence d'un *cogito*, l'intentionnalité n'a plus cours dans la pensée de l'infini – elle *éclate* en deux temps. La diachronie ou l'éclatement du temps fait la structure paradoxale de l'idée de l'infini. Elle désigne l'*écart* entre le passé immémorial de la venue en moi de l'infini et le présent de la pensée où je découvre sa démesure. On comprend que selon cette structure l'intentionnalité ne soit pas purement et simplement détruite dans l'idée de l'infini mais convoquée, en tant que c'est dans son éclatement que surgit la diachronie des deux temps.

La mise en question de l'intentionnalité dans la relation à l'infini signifie positivement une relation absolument passive où mon présent est mis en question depuis un passé immémorial. Mais la *diachronie* de l'idée de l'infini – ou bien sa séparation – est porteuse d'une ambiguïté problématique. La séparation de l'*ego* est la performance de son *cogito* précédant la découverte de l'infini : l'ordre chronologique des *Méditations* de Descartes est celui de l'antériorité du « je pense » sur l'idée de l'infini. Ce n'est que dans l'ordre logique que l'infini a été mis en moi dans un passé précédant tout présent. La rupture de l'ordre chronologique du temps par son ordre logique est l'éclatement de l'intentionnalité. L'idée de l'infini est donc à la fois antérieure (selon l'ordre logique) et postérieure (selon l'ordre chronologique) à l'intentionnalité. L'ambiguïté tient à la diachronie structurelle de l'idée de l'infini, qui n'appartient ni au passé immémorial ni au présent de l'être, mais, pour ainsi dire, à leur entre-deux. L'infini entre en relation avec moi par sa « mise » en moi. La *mise* en moi de l'infini veut dire, de manière dynamique, sa *venue* sous le mode d'un traumatisme faisant éclater ma présence de conscience (ce en quoi elle entre dans ma présence sans s'y soumettre, pour la rompre). La *mise*, terme employé au passif, veut aussi dire que l'éclatement a manqué l'infini qui l'éclate, qu'il appartient à un passé immémorial. Dans ma relation à l'infini, la relation n'abolit pas la séparation mais l'accomplit et la creuse : l'infinition de l'infini est son éloignement dans l'approche. Présence déchirée par un infini ayant d'ores et déjà passé, la relation à l'infini obéit à un temps diachronique. « La passivité "plus passive que toute passivité" consist[e] à subir – ou plus exactement à avoir déjà subi dans un passé irréprésentable – qui ne fut jamais présent – un traumatisme inassumable » (DQVI, 116). Subir – ou avoir subi ? Présence de soi à soi, intentionnalité, être – ou retard irrécupérable, pré-intentionnel, autrement qu'être ? L'ambiguïté de ces deux registres est le propre de l'idée de l'infini : idée, elle est traumatisme du présent ; infini, elle est en-deçà de tout présent. La *mise* ou la *venue* en nous de l'infini est le délicat entre-deux où ces deux contradictoires se réunissent. La *pensée pensant plus qu'elle ne pense* intègre donc le paradoxe comme sa structure même. Elle pense à la fois plus et moins qu'elle-même : elle est le « plus » dans le « moins ». Elle est la défection de la présence devant un passé immémorial qui l'investit d'un sens dont elle n'est pas l'auteur. Elle se structure d'une façon fondamentalement ambiguë, en tant qu'elle réunit deux mouvements opposés de pensée : la pensée de la totalité et la pensée de l'infini, l'infini négatif et l'infini positif. La positivité de l'infini surgit comme le traumatisme de la négation, traumatisme porteur d'un sens positif qui ne revient pas à la négation.

Cette interprétation faisant de l'idée cartésienne de l'infini une relation positive à l'infini qui, à la fois, requiert et excède la négation, n'est pas seulement formelle. La diachronie que Levinas voit à l'œuvre dans les deux premières *Méditations* est la temporalité de l'éthique. Il faut résolument affirmer que Levinas s'était trompé en écrivant dans « La philosophie et l'idée de l'infini » qu'il ne reprenait de Descartes que le dessin formel de l'idée de l'infini. Au contraire sa lecture vise entièrement à dégager *une structure formelle intimement liée à un sens*. Les *Méditations* mettent en œuvre une *description*

qui se trouve dans leur mouvement propre conduisant le sujet devant la diachronie de l'infini mis en lui. L'antécédence absolue de l'idée de l'infini sur le *cogito* n'est pas le fruit d'une réflexion ni d'une démonstration : elle est l'intrigue de sens de l'infini mis en moi. La thèse de l'éclatement de l'intentionnalité est d'emblée une thèse liant la forme et le sens de l'idée de l'infini. Levinas ne dégage pas dans un premier temps une forme théorique qui pourrait ensuite recevoir un sens dans l'expérience car, dans l'idée de l'infini, forme et sens sont indissociables. L'éclatement de l'intentionnalité exprime à la fois la forme et le sens de l'idée de l'infini : sa justification ultime se trouve donc dans l'éthique. De nouveau, Levinas s'autorise de Descartes dans son interprétation éthique de l'infini : la majesté divine suscitant l'admiration du philosophe à la fin de la troisième *Méditation* renvoie, par la démesure entre le fini et l'infini, à l'éthique. « "Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui", écrit Descartes à Mersenne le 28 janvier 1641, montrant dans la connaissance même de l'Infini déjà un au-delà de la connaissance » (AT, 88). Autre que le savoir, l'idée de l'infini unit sa forme exceptionnelle à une signifiante éthique. La différence des deux temps de la démarche cartésienne ne peut se lire que par-delà le savoir, dans une relation éthique à l'Autre. L'*éclatement* ou la *diachronie* de l'idée de l'infini est signifiante : elle est *la forme du sens*, c'est-à-dire la forme de la signifiante éthique, « comme si l'idée de l'Infini en nous était exigence et signification au sens où, dans l'exigence, un ordre est signifié » (DQVI, 108). L'étude de la forme que prend l'idée de l'infini dans l'éthique excède les limites du discours formel. Pour l'heure, il suffira d'indiquer que l'éclatement de l'intentionnalité renvoie, dans l'éthique, à la mise en question de ma conscience par le visage. La pensée pensant plus qu'elle ne pense est une pensée mise en question dans son autosuffisance de pensée, appelée à prendre sur soi la mortalité d'autrui. Ce sens éthique se retrouve dans la diachronie de l'idée formelle de l'infini : le moi est mis en question dans son solipsisme de *cogito* par la présence innée de Dieu en lui.

L'idée de l'infini n'est pas seulement paradoxale au sens où elle ouvrirait sur une pensée que la logique de la totalité ne pourrait comprendre. Son paradoxe consiste à faire surgir une positivité par-delà sa négation de la négativité. Que dire de cette relation dans son versant positif ? Comment le discours formel parvient-il à la dire ?

III. L'emphase de l'infini

§11. La forme n'arrêtant pas son dessin de forme

a) Métaphores, hyperboles

L'éclatement n'est qu'une métaphore parmi d'autres pour dire la rupture de l'intentionnalité à l'œuvre dans l'idée de l'infini. Quelles sont ces métaphores ? Pourquoi les multiplier ? Quelle logique gouverne leur usage ?

(1) Une première série de métaphores définit un registre négatif de rupture de l'intentionnalité. En reprenant le lexique phénoménologique, Levinas en montre l'invalidité devant l'infini. Les champs lexicaux du contenu (ou capacité), de la mesure (ou proportion) et de la saisie sont portés à la limite de leur grammaire. L'infini ne peut être réduit à un objet, assumé par un sujet intentionnel ou englobé dans une pensée qui le vise. Il y a alors « retournement » (EDE, 211), « inversion » (EDE, 176) ou « renversement » (DQVI, 105) de l'intentionnalité. Mais l'idée de l'infini ne change pas simplement les signes de la relation intentionnelle, elle rend celle-ci caduque, la dépasse sans commune mesure

avec elle. Le « dépassement », « débordement » ou « gonflement » (EDE, 174) de l'intentionnalité en dit, de manière négative, la disqualification. Toutefois, non content de nier que la pensée de l'infini soit intentionnelle, Levinas évoque la rupture de la visée allant à l'infini. La métaphore du débordement conduit alors à celle de l'éclatement : conséquence inévitable de la thèse selon laquelle l'idée de l'infini contient plus qu'elle ne peut contenir, en s'emplant elle fait plus que déborder, elle rompt. L'intention devant l'infini aurait-elle, comme la grenouille de la fable, crevé en gonflant au-delà de sa mesure ? Pourtant l'idée d'éclatement ouvre sur une relation positive à l'infini, qui est précisément ce que ces métaphores tentent d'indiquer. A cet égard, le terme si souvent employé par Levinas de dérangement est significatif, car au-delà de la destruction de l'ordre il suggère qu'un ordre nouveau pourrait en surgir. « L'Autre dérange le Même » (DQVI, 130) confortablement installé dans son égoïsme. La présence à soi est « dérangée, éveillée, transcendée » (ADV, 138n10) : le dérangement dit à la fois l'inquiétude que l'infini éveille dans le fini et l'inadéquation à soi-même causée par cet éveil. La présence tranquille et autarcique à soi dans la jouissance des nourritures est inquiétée. Dans le chez soi, rien n'est plus à sa place. – On peut alors définir une ascendance dans la force et même la violence qui est faite à l'intentionnalité par ces métaphores. Si la conscience intentionnelle est d'abord sujette à un « ébranlement » (DQVI, 247) – soit un échec de l'intentionnalité – celui-ci s'avère fatal à la visée de l'infini : en elle s'opère un « trouble » (DQVI, 264) ou un « bouleversement » (EDE, 195) qui ne la laisse pas indemne. Cette violence, celle d'un « déchirement » et d'un « arrachement » (ADV, 138), va jusqu'à l'*éclatement* et la *rupture*.

(2) En outre, Levinas emploie des métaphores qui ne se contentent plus de nier l'intentionnalité ni de l'éclater, et qui énoncent positivement son dérangement. Il reprend d'abord le lexique de la veille et du sommeil. La lumière du savoir n'est plus associée à l'ultime lucidité – et donc à l'éveil parfait – du sage, mais au sommeil de celui qui ignore l'infini. Pour l'éthique, c'est la connaissance qui dort et l'appel à la responsabilité qui éveille une conscience par-delà le savoir : « éveil » (DQVI, 105), « vigilance » (DQVI, 180) ou « insomnie » (DQVI, 169) de la conscience interdite de retomber dans son sommeil intentionnel. Ce passage du sommeil à la veille se traduit dans d'autres lexiques : celui de l'« inquiétude » (DQVI, 168) notamment, indiquant l'interruption du repos pour une présence dérangée par un passé qu'elle ne parvient pas à saisir. Ou encore l'image de l'ivresse, signifiant dans le « dégrisement » (DQVI, 105) de la conscience la remise en cause de l'euphorie de la jouissance de son pouvoir. S'agit-il, dans toutes ces métaphores, d'illustrer l'intrigue de l'infini au moyen d'images évocatrices ; ou, plus fondamentalement, d'en faire des concepts porteurs d'un sens éthique ? Comme la métaphore de l'éclatement – qui évoquait la rupture, la sortie de soi, la séparation et l'obéissance –, le réveil prend lui aussi la relève de concepts majeurs. Il énonce le retard de la veille (présente) sur l'appel immémorial qui l'a tirée de son sommeil, la passivité du sujet réveillé par l'extériorité, ou le poids éthique de l'accusation d'un sommeil coupable envers autrui.

(3) Enfin, en plus de ces métaphores, Levinas a souvent recours à des hyperboles d'une force singulière qui prolongent l'excès déjà signifié par l'éclatement de l'intentionnalité ou le réveil de la subjectivité. Levinas décrit ainsi la rupture de l'intentionnalité « comme la passivité d'un traumatisme sous lequel l'idée de Dieu aurait été mise en nous » (DQVI, 106). L'hyperbole du traumatisme de la conscience présente à soi est une emphase de la métaphore de l'inquiétude. Ce traumatisme est la venue de l'Autre jusqu'au plus intime de mon psychisme : la venue en moi d'une altérité qui dérange mon psychisme, d'une « diachronie qui affole le sujet, mais qui canalise la transcendance » (EDE, 204). Le traumatisme va donc jusqu'à l'« obsession » et la « folie » (AE, 160). La reprise du lexique clinique n'est pas seulement métaphorique : elle indique que la relation à l'infini, dans sa radicalité,

porte la conscience dans une intrigue où elle perd son repos, son bon droit voire sa santé. L'éthique excède le registre de la normalité et doit être dite dans les catégories de l'anormal et du pathologique. Il est donc cohérent que l'infini se dise aussi par référence au monstre. Levinas décrit ainsi « la monstruosité de l'Infini *mis* en moi » (DQVI, 110), le qualificatif se justifiant par la démesure du plus présent dans le moins, mais aussi par la mauvaise conscience que cette démesure fait surgir en moi⁵⁶. La présence monstrueuse de l'infini dans le fini ne pouvant pas être pensée dans les catégories de la normalité, elle doit se dire dans ces mots hyperboliques où s'atteste la limite du langage raisonnable. Mais une autre série d'hyperboles opère une dernière escalade dans la violence. L'idée de l'infini est destruction. Levinas la rapproche de la conception que Blanchot se fait du « dés-astre⁵⁷ » (DQVI, 186), qui évoque l'écriture comme lieu même du cataclysme. Levinas reprend ce mot pour dire à son tour la remise en cause du temps et de l'espace dont l'astre est l'orient, et la catastrophe que l'infini fait subir aux significations de la conscience. On retrouve une violence semblable dans l'usage du terme de déportation (DQVI, 10) :

Dans son rapport à ce qui devrait être son corrélat « intentionnel », elle [l'idée de l'infini] serait aussi *dé-portée*, n'aboutissant pas, n'arrivant pas à une fin, à du fini. Mais il faut distinguer entre le pur échec du non-aboutissement de la visée intentionnelle, qui ressortirait encore à la finalité, à la fameuse téléologie de la « conscience transcendante » vouée à un terme, d'une part, et la « déportation » ou la transcendance au-delà de toute fin et de toute finalité d'autre part : pensée de l'absolu sans que cet absolu soit atteint comme une fin, ce qui aurait signifié encore la finalité et la finitude.

Dans ce texte, le terme de « déportation » qui apparaît deux fois n'est pas une image appliquée de l'extérieur à l'idée de l'infini mais le concept qui articule sa structure. La séparation du « dé- » dans la première occurrence indique la déviation du mouvement et la négation de tout aboutissement au mouvement de transcendance. L'intention porte la pensée vers l'objet ; l'idée de l'infini, elle, est déviée dans sa trajectoire de maîtrise et haussée vers une transcendance qui n'est pas un terme. Mais, outre le non-aboutissement qui est commenté dans ces lignes, le drame de la Shoah constitue le sens hyperbolique du mot de déportation. Les déportés ont été, eux-mêmes, pris dans un mouvement sans finalité, à l'inconnu, vers l'horreur. La déportation historique est sans finalité, car la volonté exterminatrice des nazis, dans la souffrance aiguë qu'elle inflige, vide de sens l'existence. Le mal est si grand qu'il nous place devant l'absence radicale de sens de *l'il y a* et de la mort solitaire de la souffrance. Ce mouvement se retrouve encore dans l'hyperbole de la dévastation, dont le sens est biblique. En écrivant que « l'Infini à la fois affecte la pensée en la dévastant et l'appelle » (DQVI, 109), Levinas confirme cette violence par laquelle l'idée de l'infini vient en moi. La dévastation devient absolument destructrice lorsque Levinas l'emploie pour qualifier le passage de *Michée*, I, 3-4, où Dieu dévaste montagnes et vallées, montrant que ces versets parlent de Dieu « catastrophant le lieu, au sens étymologique du terme » (DQVI, 110) : c'est-à-dire à la fois dans le sens d'un grand malheur et d'un grand renversement. Le lieu de la dévastation – il s'agit de la pensée accueillant l'infini dans ces métaphores – est retourné, détruit, méconnaissable.

⁵⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma 130 : « Qu'il se vante je l'abaisse. S'il s'abaisse je le vante. Et le contredis toujours. Jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible. » L'homme par sa pensée peut s'élever à une dignité contrastant avec sa condition misérable. Il y a chez Levinas comme chez Pascal, cette pensée que l'idée de l'infini fait de l'homme un monstre : haïssable dans son égoïsme, aimable dans la pensée de l'infini.

⁵⁷ Levinas reprend la dislocation du mot, le désastre comme perte de l'astre. Blanchot écrit : « J'appelle désastre ce qui n'a pas l'ultime pour limite : ce qui entraîne l'ultime dans le désastre » (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 49).

La multiplicité des métaphores et hyperboles que Levinas emploie pour dire la rupture à l'œuvre dans l'idée de l'infini s'explique par la nécessité de dédire le Dit : chaque métaphore précisant et contredisant à la fois le sens de la précédente, comme pour arrêter sa fixation en une signification figée (cf. §55). L'emphase et la violence dont ces descriptions témoignent peuvent certes être mises sur le compte de cette difficulté à dire dans le langage formel la façon dont l'infini excède ce langage même. Mais la raison fondamentale de ces excès est éthique : c'est la responsabilité dans son traumatisme de souffrance et de persécution qui est la cause de ces excès dans la pensée de l'infini. L'étude des métaphores retrouve ainsi le résultat que l'éclatement de l'intentionnalité se justifie par le sens – et non pas seulement par la forme – de l'idée de l'infini.

b) (Dé-)structure et (dé-)formalisation

Le discours formel consiste à penser l'unité de ce qui est multiple en lui assignant une forme. Or même si la rupture que l'idée de l'infini impose à la pensée (division de deux temps et de deux sens de l'idée) fait violence à ce discours, Levinas fait surgir de cette violence même un sens positif. Pour cela deux moyens s'offrent à lui. Le premier consiste à retrouver dans les *Méditations* de Descartes la démarche par laquelle la pensée est conduite à sa rupture, découvrant l'infini positif mis en elle. Le second consiste à retourner le langage formel contre lui-même pour approcher l'idée de l'infini sous la forme de paradoxes. La structure formelle de l'idée de l'infini telle que Descartes l'a décrite peut ainsi se dire comme une *dé-structure* paradoxale (NLT, 34-35) :

Miracle des êtres se prélassant dans leur être et s'éveillant à de nouveaux réveils plus profonds et plus dégrisés. On ne saurait en douter : c'est bien le miracle, en tant que dérangement de l'ordre, en tant que déchirement du Même par l'Autre, qui reste la structure ou la – dé-structure – de la transcendance. Et si les miracles de pure thaumaturgie nous semblent spirituellement suspects et admissibles à titre de simples figures de l'épiphanie divine, ce n'est pas parce qu'ils altèrent l'ordre, mais parce qu'ils ne l'altèrent pas assez, parce qu'ils ne sont pas assez miracles, parce que l'Autre réveillant le Même n'est pas en eux assez autre.

Ce passage qualifie de miracle le désintéressement éthique qui consiste à se soucier de l'Autre avant tout souci de soi. La relation du fini à l'infini qui respecte l'altérité de l'Autre, est un miracle dans le sens où elle contredit le souci de tout être pour son propre être. Cette transcendance est le mouvement même de l'idée de l'infini que Levinas qualifie ici à la fois de « structure » et de « dé-structure », apparente contradiction qui vise à dégager le sens véritable de l'orientation du fini sur l'infini. Il y a bien structure du miracle dans le sens où l'ordre du Même et de la persévérance dans l'être est éclaté par l'infini d'une façon que Descartes a décrite ; mais dans ce dépassement même est signifié un mouvement qui ne se fige pas en un ordre nouveau superposé à l'ordre du Même. L'infini ne recouvre pas le Même, il le porte vers l'Autre sans qu'aucun retour au Même ne soit possible. Le miracle est la relation à l'Autre ne réduisant pas l'Autre au Même. D'où le sens de la remarque sur la méfiance envers la thaumaturgie : le thaumaturge est suspect parce que l'Autre, l'infini qu'il prétend nous montrer, n'est pas assez infini car il consent à se manifester, c'est-à-dire à se réduire au Même. L'infini échappe à la structure de la manifestation, et ainsi toute manifestation du miracle est suspecte. Le miracle par excellence est à la limite de la structure : il déstructure la manifestation et la logique du Même dans le dépassement de l'idée par l'*idéatum*. L'idée de l'infini est miracle par excellence, car elle n'en appelle pas au savoir d'un ordre naturel, mais s'accroît dans son infinition même en défaisant l'ordre. C'est pourquoi, outre le dépassement de la totalité, le terme de dé-structure qualifie l'idée de

l'infini dans son propre mouvement, la déstructuration de la structure de l'idée de l'infini par elle-même (DQVI, 110n9) :

« Voici l'Éternel qui sort de son lieu, qui descend et foule les hauteurs de la terre. Sous ses pas fondent les montagnes, les vallées se crevassent : ainsi la cire fond sous l'action du feu et les eaux se précipitent sur une pente » (Michée, I, 3-4). « Ce qui soutient cède à ce qui est soutenu », se bouleverse ou s'effondre, c'est cette « structure » (qui est si on peut dire la dé-structure même) qu'énonce et qu'exprime ce texte indépendamment de son autorité – et de sa « rhétorique » – des Saintes Écritures.

Dieu infini bouleverse la terre finie, la déstructure et la dévaste. L'interprétation de ce passage de Michée, « ce qui soutient cède à ce qui est soutenu », vaut comme description de la (dé-)structure même de la transcendance. L'idée de l'infini soutient l'infini car c'est dans l'infinition que l'infini se produit à moi. Cependant, l'idée cède devant l'infini qu'elle soutenait, sa visée est dépassée, elle est débordée, dévastée, déportée, etc., par cet infini dont elle est l'idée. Il y a donc à la fois dans l'idée de l'infini dynamisme de structure et déstructuration voire destruction de la structure. Structure et déstructure : l'alternance de ces notions nous renvoie à l'oxymore de l'idée de l'infini, sa double signification de visée et d'idée mise en nous. Pour aller plus loin dans la détermination de ce rapport, il est opportun de citer une autre occurrence de *Michée* I, 3-4 employée dans le même sens (DMT, 254) :

« Car voici que Iahvé sort de son lieu, il descend et marche sur les hauteurs de la terre : sous lui fondent les montagnes et les vallées se fendent, comme la cire en présence du feu, comme les eaux qui s'écoulent dans une descente. »

Ce qui soutient cède à ce qui est soutenu. Il y a comme un éblouissement où l'œil tient plus qu'il ne tient. Comme une ignition de la peau qui touche et ne touche pas – par-delà le saisissable – ce qui la brûle.

Malgré un choix différent de traduction, la citation de *Michée* est la même. Cette nouvelle description de la (dé-)structure confirme que nous avons affaire dans la formule « ce qui soutient cède à ce qui est soutenu » à l'idée de l'infini qui est décrite ici par les paradoxes d'un œil qui tient plus qu'il ne tient et d'un contact sans saisie. Ce passage de *Michée* qui exemplifie l'hyperbole de la dévastation introduit la violence dans le fonctionnement même de la structure de l'idée de l'infini : cette violence n'est pas la conséquence secondaire de l'accueil de l'Autre mais la modalité fondamentale de sa venue, au point que la violence de la structure se retourne contre elle-même (dé-structure). Ce jeu sémantique consiste, en niant qu'un terme logique s'applique à l'infini, à faire surgir de cette négation le sens positif d'une structure se structurant par sa propre déstructuration. La structure de l'infini est la vie de son propre délitement. C'est pourquoi Levinas avance que « pour la possibilité du dérangement il faut exiger un présent fissible, se "déstructurant" dans sa ponctualité même » (EDE, 210). Il est impossible pour une conscience de se réapproprier la structure de l'idée de l'infini, de l'intégrer dans un présent où la pensée pourrait reconquérir sa maîtrise. Ce mouvement de (dé-)structuration est donc éminemment diachronique : il vit de l'écart qui se creuse entre le présent et le passé immémorial qui le dérange. Peut-être la description la plus étonnante que Levinas en ait donné appartient-elle à l'éthique de l'insomnie, aboutissant à l'idée de (dé-)formalisation (DQVI, 199) :

Formalisme de l'insomnie, plus formel que celui de toute forme définissante, délimitante, enfermante, formellement plus formel que celui de la forme enfermante en présence et en *esse*, s'emplantant de contenu. Insomnie ou veille, mais veille sans intentionalité – dés-intéressée. Indétermination – mais qui n'est pas appel à la forme – qui n'est pas matérialité. Forme n'*arrêtant* pas son propre dessin de forme, ne condensant pas en contenu son propre vide. Non-contenu – Infini.

Levinas qualifie de « formalisme » cette détermination de l'insomnie comme affection passive du Même par l'Autre dans une veille hyperbolique. On peut s'étonner de ce terme au sein d'une étude qui déploie assurément une attention des plus phénoménologiques au concret du vécu de l'insomnie, comme c'était déjà le cas dans *De l'existence à l'existant* et sa phénoménologie de l'insomnie. Mais le mot « forme » dénote ici l'absence de contenu et donc la persistance d'un vide, comme l'indique la fin du texte : et dans ce *non-contenu* se loge la signification de l'infini. L'infini qui tient la conscience éveillée ne s'enferme pas dans une forme délimitée ou délimitante, mais s'établit dans une relation où la relation elle-même reste ouverte à la non-relation. Le triptyque *forme définissante, délimitante, enfermante* renvoie à l'activité de la conscience intentionnelle qui, en tant qu'elle prête forme à l'objet dans la structure noético-noématique, le fige et le réduit au Même. Bien au contraire, la forme de l'idée de l'infini est absolument ouverte ; il est impossible de la déterminer. Cette conception d'une forme indéterminée peut paraître contradictoire mais Levinas y voit paradoxalement le meilleur accomplissement du formalisme de la logique de la totalité – encore trop peu « formel » lorsqu'il est réduction de l'Autre au Même. La forme de la logique formelle n'est jamais assez formelle, car elle détermine un contenu, une matière. Si, quant à elle, l'insomnie est un formalisme *formellement plus formel*, c'est qu'elle ne contient rien. Elle est pure forme, car l'infini qui la dérange et fait son contenu n'est pas ou est au-delà de l'être. Cette forme pure n'est pas une forme arrêtée – dans le double sens de fixée dans l'immobilité et de décrétée par une volonté. *Forme n'arrêtant pas son dessin de forme*, l'idée de l'infini est sans cesse mouvante : elle interdit à la conscience, sans cesse inquiétée dans l'insomnie, de trouver le sommeil. L'infini dans le fini prend une forme qui ne se fige pas mais s'accroît toujours dans l'exigence de la responsabilité pour l'autre, sans que jamais on puisse identifier ce commandement à un contenu. La forme pure et sans contenu de l'idée de l'infini n'est pas elle-même finie, mais une modalité par laquelle le fini est formellement voué à l'infini dans la veille – l'infinition de l'infini affectant le fini, qui est une (dé-)formalisation.

c) *L'emphase du discours formel*

Forme n'arrêtant pas son dessin de forme, l'idée de l'infini porte le discours formel à sa limite. D'un côté elle le rompt en se disant en son sein dans un paradoxe injustifiable ; de l'autre côté elle l'accomplit en étant la seule forme libérée de tout contenu, le seul formalisme pur. Ce double rapport au langage formel – sa rupture coïncidant avec son accomplissement – est tributaire d'une pensée éthique qui, tout en ne se réduisant pas à la logique formelle, la suscite pour faire œuvre de justice. De métaphores en hyperboles, de problèmes en paradoxes, Levinas soumet la logique formelle à une autre logique qui relève de l'éthique : une *logique de l'emphase*. L'emphase constitue une démarche originale où le sens inaccessible à la logique est néanmoins indiqué grâce au *passage à la limite* du langage de la logique. Contrairement à la logique de la totalité, qui ne fait qu'un usage négatif de l'emphase (négation de la finitude d'un prédicat), la logique de l'infini en fait un usage éminemment positif (éveil d'un sens dans l'exagération du Dit). La démarche positive se distingue ainsi de la démarche négative sur plusieurs points : division de la vérité en deux temps diachroniques interdisant la réduction d'un temps à la négation de l'autre ; interdiction de l'arrêt dans la démarche emphatique, se traduisant par un redoublement réflexif de l'emphase sur elle-même (l'emphase subit une emphase, qui elle-même subit une emphase, etc.) ; sens ultime de ce procès accordé non pas à un contenu auquel la démarche aboutirait, mais à la marche dans son propre autodépassement. Nous notons alors une analogie entre l'idée de l'infini et l'usage que Levinas fait du discours formel : de même que cette idée est une forme n'arrêtant pas son dessin de forme, elle exige que le discours qui la dise soit un Dit qui

ne s'arrête pas à son dessin de Dit – un Dit disant plus qu'il ne Dit⁵⁸. Levinas soutient d'ailleurs que c'est l'idée de l'infini elle-même qui me donne la possibilité d'opérer par la pensée le passage à la limite : « nous dirions que la hauteur du Ciel reçoit un sens autre que spatial à partir de notre pouvoir de penser un *superlatif* absolu ; que ce pouvoir de penser atteste l'idée de l'Infini en nous » (ADV, 120n14). De fait, l'emphase de la pensée, malgré sa négation apparente de la finitude, présuppose toujours l'infini mis en moi. « La naissance de la négation ne réside pas ici dans la subjectivité qui nie, mais dans l'idée même de l'infini, ou dans la subjectivité comme idée de l'infini. C'est en ce sens que l'idée de l'infini est une véritable idée, et non pas simplement ce que je conçois par la négation du fini » (DMT, 250). Toutefois cette logique de l'emphase obéit à une raison antérieure à la logique, puisqu'elle sourd de l'éthique elle-même. Le langage formel ne fait que recueillir et exprimer la disproportion de l'infini mis dans le fini : il n'est pas dépositaire du sens de cette intrigue. Il parvient, dans les excès où le conduit l'emphase, à indiquer le caractère exceptionnel de l'idée de l'infini, mais la justification de ses propres excès lui est étrangère. L'emploi emphatique du langage formel répond ainsi à l'exigence de *dire* et *penser* l'éthique (OC1, 354) :

Métaphore Idée de l'infini

Le propre de la pensée est la critique – le fait de se retourner, de marcher en se retournant. Le primat de l'idée de l'être tient à ce retour. Lequel tient à un arrêt, à une *ἐποχή*. Le statique.

Marcher sans se retourner – tel serait le caractère propre de l'idée de l'Infini, marche sans arrêt.

Distinguer entre « sans arrêt » et « sans retour » préreflexif d'une part, et le « sans arrêt » et « sans retour » de l'idée exceptionnelle, l'idée de l'infini. L'absence est d'emblée dictée par le contenu de l'idée – plus exactement c'est la seule idée sans contenu qui arrête : les infinies exigences de la conscience morale, le non-statique par excellence. La grande difficulté : ne pas user dans l'analyse de l'idée de l'infini de la distinction pensée-objet, noèse-noème – propre aux idées statiques – càd idées ~~statiques~~ qui s'arrêtent, se retournent et ont le temps pour cela.

La pensée est ici présentée comme une marche – un effort, une temporalité, une conquête – qui est susceptible d'obéir à deux mouvements. La logique de la totalité conduit la pensée à se retourner sur sa marche et à adopter un regard critique sur le chemin parcouru. Le temps de l'arrêt est celui de la maîtrise du sujet intentionnel sur son parcours : quelle que soit la cause de son départ, il peut, par la critique, se réapproprier son cheminement comme sien. L'idée de l'infini, elle, ne dispose pas de ce temps d'arrêt : elle avance vers l'Autre sans faire retour sur ce cheminement, prise par une exigence qui ne laisse pas le temps de se retourner. Cette absence de retournement n'est pas la naïveté de la conscience immédiate antérieure à la réflexion et propre à l'attitude naturelle, mais l'insomnie de l'éveil de la responsabilité en nous par autrui. L'infinité de cette marche de la pensée est dans cette impossibilité de s'arrêter à un contenu conquis par l'effort : le formalisme emphatique de l'idée de l'infini – ou, concrètement, l'urgence absolue de la responsabilité – interdisant l'arrêt : plus je m'approche de l'infini, plus il s'éloigne ; plus je réponds à ma responsabilité, plus elle s'accroît. C'est donc l'emphase qui fournit à Levinas le moyen de répondre à la *grande difficulté* qu'évoque ce texte, celle de ne pas énoncer l'infini positif dans les termes de la corrélation noético-noématique. Or, pour aller par-delà le lexique de l'intentionnalité, le discours emphatique qui porte le langage formel à son comble doit allier la forme exceptionnelle de l'idée de l'infini à la signifiante éthique. Concluons que la justification de l'éclatement de l'intentionnalité par l'infini est éthique, et non épistémique. Elle déborde le cadre strictement formel et dévoile, dans l'idée cartésienne de l'infini telle que Levinas l'interprète, l'entrelacement indémêlable de la forme et du sens. Est-ce à dire que le discours formel trouve ici ses limites, et qu'il faut passer à la description concrète de l'éthique pour dire plus avant

⁵⁸ Cet usage paradoxal du Dit correspond concrètement au témoignage, à la gloire et au prophétisme (cf. §30). Pour une étude plus précise des règles de ce langage paradoxal de l'éthique, voir §55.

l'infini ? Levinas n'a-t-il pas nommé formellement l'union de la forme et du sens ? L'articulation entre la forme et le sens se dit comme Désir.

§12. Le Désir de l'infini

a) Désir et idée de l'infini

Le commentaire que Levinas fait de Descartes ne s'en tient pas, loin s'en faut, au lexique des *Méditations*. Mais si le terme d'éclatement et toutes les métaphores qui lui sont associées relèvent d'un usage relatif, sujet à un dédit, une notion de facture proprement levinassienne connaît un usage absolu, qui nomme en propre l'idée cartésienne de l'infini. « L'idée de l'Infini, est Désir » (HAH, 54). Pourtant cette identification s'avère d'emblée problématique. Certes, d'un côté, l'idée de l'infini et le Désir sont une et même chose puisque « l'idée de l'infini est une pensée qui à tout instant pense plus qu'elle ne pense. Une pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir » (EDE, 174). Les deux notions partagent la même structure formelle et peuvent, de ce point de vue, être dites équivalentes. Mais d'un autre côté l'idée de l'infini et Désir se distinguent dans leur modalité concrète : « chez Descartes l'idée de l'Infini reste une idée théorique, une contemplation, un savoir. Je pense, quant à moi, que la relation à l'Infini n'est pas un savoir, mais un Désir » (EI, 86-87). Voilà qui introduit une distance entre Levinas et Descartes. La réappropriation de la structure formelle de l'idée de l'infini semblait donner raison à Descartes, singularisé dans l'histoire de la philosophie. Du point de vue (externe) de cette histoire, Descartes est le seul à avoir décrit la forme de la relation à l'infini. Mais du point de vue (interne) de l'éthique de Levinas, il faut insister, par-delà Descartes, sur la positivité de cette relation : son caractère de Désir. Descartes en reste au savoir car l'idée de l'infini est pour lui une représentation et l'objet d'une preuve de l'existence de Dieu. Les *Méditations* s'arrêteraient donc devant la question décisive : « si penser consiste à se référer à un objet, il faut croire que la pensée de l'infini n'est pas une pensée. Qu'est-elle positivement ? Descartes ne pose pas la question » (TI, 233). Cette positivité est le Désir. Par conséquent, bien que le Désir s'identifie à l'idée cartésienne de l'infini dont il reprend la structure, il nomme la positivité que Descartes a négligée en retombant dans le savoir⁵⁹. L'idée cartésienne de l'infini est donc à la fois *une* (de par sa structure de pensée pensant plus qu'elle ne pense) et *multiple* : encore négative ou théorique dans le texte cartésien, positive ou éthique dans sa reprise levinassienne. Le Désir nomme l'idée proprement *levinassienne* de l'infini, c'est-à-dire l'idée cartésienne de l'infini dans sa version éthique⁶⁰ – voire érotique⁶¹.

Qu'est-ce donc que le Désir de l'infini, et pourquoi Levinas l'identifie-t-il à l'idée de l'infini ? La notion de Désir que forge Levinas s'affranchit de l'histoire de la philosophie où elle a pris divers sens

⁵⁹ En opposant le Désir à l'idée cartésienne de l'infini, Levinas semble contredire sa propre lecture des *Méditations* insistant sur les saillies extra-théorétiques de Descartes (la soumission à l'infini, la majesté divine, la diachronie, etc.). Or la contradiction se lève si l'on considère le contexte de ces énonciations. L'*interprétation* de Descartes peut se montrer sensible à ces saillies car elle cherche à dire comment la pensée de l'infini résiste à la négativité ; mais son *usage*, consistant à signifier la radicalité de l'éthique, se tourne vers la relation au visage qui n'est plus cartésienne.

⁶⁰ « L'idée de l'infini consiste à penser plus qu'on ne pense. Cette description négative prend un sens positif qui n'est plus dans la lettre du cartésianisme : une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, qu'est-ce, sinon le Désir ? Désir qui se distingue de l'indigence du besoin. Le Désiré ne le comble pas, mais le creuse. La phénoménologie du rapport avec Autrui suggère cette structure du Désir analysé comme idée de l'infini » (DL, 438).

⁶¹ En effet il y a bien un Désir érotique que *Totalité et infini* situe au-delà du visage, menant au Désir du Désir qui est le Désir de l'enfant. Sur cette ambiguïté du Désir chez Levinas, voir §17.

qui ne conviennent pas à la forme de la relation à l'infini : le Désir n'est pas une intentionnalité, c'est bien plutôt l'intentionnalité qui est une espèce du Désir⁶² ; il se distingue aussi de la persévérance dans l'être ou du souci dont il interrompt l'intéressement⁶³. Surtout, Levinas insiste sur la différence entre le Désir et le besoin. Le besoin se définit comme « un *moins*, un manque que comblerait la satisfaction » (TI, 120). Il est un vide que la satisfaction remplit, apaise et éteint pour un temps. Toute altérité prend pour lui la forme de nourriture, de consommable voué à être assimilé et détruit pour remplir son vide. Le besoin est un mal du retour, et la satisfaction est ce retour qui le comble. Besoin et satisfaction forment donc un cycle alternant entre le manque et le remplissement, cycle qui est pour le moi sa vie même : « le besoin s'ouvre sur un monde qui est *pour* moi – il retourne à soi. Même sublime, comme besoin du salut, il est encore nostalgie, mal du retour. Le besoin est le retour même, l'anxiété du Moi pour soi, égoïsme, forme originelle de l'identification, assimilation du monde, en vue de la coïncidence avec soi, en vue du bonheur » (HAH, 48-49). Jouir d'une autre chose, c'est l'intégrer à mon organisme, l'incorporer, et donc en détruire l'altérité pour la réduire à une nourriture. Mais ce mouvement du Même porté à son comble dans le besoin ne se limite pas à la dimension nutritive de l'existence du Moi : il vaut comme structure déterminante de tout vivre de... En ce sens on pourra parler d'un besoin de connaissance ou encore d'un *besoin de salut* et désigner par là un manque épistémique ou religieux (une curiosité à satisfaire, un espoir à réaliser) inscrit dans le psychisme même du moi. Par conséquent l'idée de l'infini ne saurait être un besoin : celui-ci ne cherche l'Autre que pour se l'assimiler. Le besoin de l'infini est la quête d'un bonheur dont l'infini serait la clef : l'infini n'est pas recherché pour lui-même mais pour le bonheur qu'il procure. « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse » (TI, 22). Le Désir ne doit donc pas être conçu, de manière négative, comme un besoin contrarié, mais de manière positive comme un mouvement qui vit de sa propre contradiction. Le Désir est le véritable – et le seul – mouvement de transcendance, en raison de cette structure exceptionnelle. « Désir sans satisfaction qui, précisément, entend l'éloignement, l'altérité et l'extériorité de l'Autre. Pour le Désir, cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut. La

⁶² « Husserl lui-même introduit insensiblement dans sa description de l'intention un élément qui tranche sur la pure thématization : l'intuition comble (c'est-à-dire contente ou satisfait) ou déçoit une visée visant à vide son objet. Du vide que comporte un symbole par rapport à l'image qui illustre le symbolisé, on passe au vide de la faim. Il y a là un *désir* en dehors de la *simple conscience de...* Intention encore, certes, mais dans un sens radicalement différent de la visée théorique, quelle que soit la pratique propre que la théorie comporte. Intention comme Désir, de sorte que l'intention, placée entre déception et *Erfüllung*, réduit déjà l'"acte objectivant" à la spécification de la Tendence, plutôt qu'elle ne fait de la faim un cas particulier de la "conscience de..." » (AE, 107-108). Dans l'intentionnalité, la relation à l'objet n'est jamais pleinement satisfaite et ne fait que se creuser : la pleine adéquation de la visée à l'objet, si elle est possible en droit, en fait n'est jamais atteinte : il reste toujours des co-visées non-remplies accompagnant l'intentionnalité de l'objet. La structure intentionnelle, si elle s'apparente avant tout au besoin du fait de la recherche de la satisfaction par le remplissement intuitif et de la réduction de l'objet à un sens prêté par le sujet, n'en est pas moins marquée par la récurrente insatisfaction des visées intentionnelles et la marche à l'infini vers l'objet dont l'altérité résiste à l'appropriation. Levinas lit chez Husserl, au sein même du primat du théorétique, cette ouverture vers le non-théorétique, l'altérité que le Même ne saurait entièrement assimiler.

⁶³ « A un sujet tourné vers lui-même qui selon la formule stoïcienne est caractérisé par la *ὀμῆ* ou la tendance de persister dans son être ou pour qui, selon la formule de Heidegger, "il y va dans son existence de cette existence même", à un sujet qui se définit ainsi par le souci de soi – et qui dans le bonheur accomplit son "pour soi-même" – nous opposons le Désir de l'Autre qui procède d'un être déjà comblé et indépendant et qui ne désire pas pour soi » (HAH, 45). A travers la *ὀμῆ*, Levinas critique la prédominance de la conception du désir comme souci de soi dans la philosophie. L'ontologie veut que l'homme désire en vue de lui-même, en vue de son propre être : mais le Désir levinassien de l'infini est mise en question de l'être ou mise en question de mon droit d'être devant la faiblesse d'autrui.

dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique » (TI, 23). Le Désir est la relation qui réunit toutes les caractéristiques de la transcendance : il est un mouvement du Même vers l'Autre où l'Autre est approché dans sa hauteur, une transascendance. Mais cette structure paradoxale d'échappement de l'Autre dans l'approche n'est pas négative : elle a un *sens*. Le Désir est bien la réunion de la forme et du sens de l'idée de l'infini : il est une forme qui n'arrête pas son dessin de forme, et pour qui cette ascension sans terme n'est pas l'échec mais la modalité même de la relation, sa « bonté » ou sa « générosité » (TI, 22).

b) Analyse formelle du Désir

La description du Désir prolonge celle de la structure paradoxale de l'idée de l'infini. Le Désir se démarque d'abord par une relation dialectique entre mesure et démesure : « une pensée qui pense plus qu'elle ne pense est Désir. Le Désir "mesure" l'infinité de l'infini » (EDE, 174). Certes l'infini se caractérise par sa démesure vis-à-vis de du fini, et Levinas critique la théorie de l'intentionnalité parce qu'elle ramène l'Autre à la mesure de la donation de sens : mesurer l'Autre, c'est le réduire au Même. Néanmoins le Désir est l'intrigue d'un autre type de mesure, qui n'est précédé d'aucune *Sinngebung* en raison de sa passivité absolue. C'est l'infini, et non le moi, qui est à l'initiative du Désir. L'éveil ou l'inquiétude de l'infini en moi est l'expérience du Désir. On peut donc, dans une perspective négative, insister sur l'impossibilité de mesurer l'infinité de l'infini ; mais l'échec de cette mesure est une expérience positive, éthique, dont le Désir est le nom. Le Désir mesure l'échec de la mesure devant la démesure de l'infini. Mais comment une relation positive peut-elle se produire *dans* et *par* l'échec des initiatives du moi ? Quelle forme une relation absolument passive doit-elle prendre ? Le paragraphe I-A-1 de *Totalité et infini* décrit le Désir comme un mouvement sans retour allant vers l'Autre absolument autre. Pour le distinguer du besoin, il en précise la triple passivité : 1/ le Désir ne naît pas dans le désirant (passivité de l'origine), 2/ le désirant en subit la marche (passivité de la modalité), 3/ et le désiré se dérobe au Désir (passivité de la finalité).

1/ Levinas insiste d'abord sur l'extériorité de l'origine du Désir. « Le Désir est une aspiration que le Désirable anime ; il naît à partir de son "objet", il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Ame, il part du sujet » (TI, 56). Non que le Désir inverse l'intention du besoin, mais il la déçoit et la déjoue. Dans le besoin, le manque précède nécessairement sa satisfaction et clôt le sujet sur lui-même ; dans le Désir, aucune attente ne précède la relation, de sorte que le désirant est comme en retard sur le Désir qu'il éprouve. De même que chez Descartes le sujet fini découvre en lui la présence d'une idée de l'infini dont il n'est pas l'origine, le sujet du Désir se découvre mû par une aspiration qui lui est étrangère. « Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point⁶⁴. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable » (TI, 22). Le Désir me vient de l'inconnu. Contrairement au besoin qui naît dans le Même et assimile l'Autre, il part de l'Autre et dérange le Même. En toute rigueur, il faut alors dire que le moi est tout à fait *incapable* de Désir : « le Moi n'est pas un étant "capable" d'expier pour les autres : il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine) » (AE, 187). Notons que si le Désir ne s'inscrit dans aucune *nature* ou aucune *parenté préalable*, il ne saurait être un existential. Le Désir ne peut se produire dans sa pure passivité que s'il n'est pas inclus dans mon

⁶⁴ Cette définition oppose le voyage d'Ulysse, partant d'Ithaque pour y revenir, à celui d'Abraham, appelé à quitter son pays natal pour une terre inconnue (cf. EDE, 191).

essence comme une de mes possibilités : « il est le manque dans l'être qui *est* complètement et à qui rien ne manque » (EDE, 175). Ontologiquement en effet, si le Désir était une possibilité de mon être il serait comme un vide que je devrais remplir en vue d'accomplir cet être : un avoir-à-être dont la réalisation serait l'affirmation de mon essence, un souci ou un projet qui coïnciderait avec mon être-à-la-mort. La distinction absolue que Levinas trace entre Désir et besoin assimile toute *nature* au besoin ; le Désir est contre-nature, monstrueux comme l'idée de l'infini, impossible pour le fini⁶⁵.

2/ De cette description négative du Désir distinct du besoin ressort une description positive de sa structure formelle. Le Désir est une relation qui se nourrit de sa propre insatisfaction : « j'ai essayé de décrire la différence du Désir et du besoin par le fait que le Désir ne peut être satisfait ; que le Désir, en quelque manière, se nourrit de ses propres faims et s'augmente de sa satisfaction ; que le Désir est comme une pensée qui pense plus qu'elle ne pense, ou plus que ce qu'elle pense. Structure paradoxale sans doute, mais qui ne l'est pas plus que cette présence de l'Infini dans un acte fini » (EI, 86-87). L'éclatement de l'intentionnalité par l'infini qu'elle vise produit une relation positive, l'idée de l'infini comme Désir. C'est en ce sens que Levinas dit du Désir que « le Désiré ne le comble pas, mais le creuse » (TI, 22). La démesure de l'infini, loin de détruire le Désir, l'anime et l'amplifie. Contrairement à la satisfaction où le manque s'évanouit quand le besoin est comblé, le mouvement en retour du désiré au Désir est un accroissement du Désir. Le Désir de l'Autre, insatisfait devant le désiré qui se refuse à la donation, ne fait que s'accroître devant cette fuite de l'Autre. (Concrètement, cela peut signifier : que dans le Désir éthique ma responsabilité augmente à mesure que je l'assume ; ou que le Désir érotique est toujours déçu par le féminin qui se dérobe et l'accroît en se dérobant.) L'infini creuse mon Désir en se dérobant à la saisie, dans une structure d'accroissement qui dérange le Même. « La négativité du *in* de l'infini creuse un désir qui ne saurait se combler, qui se nourrit de son accroissement même, qui s'exalte en tant que désir, et qui s'éloigne de la satisfaction à mesure qu'il s'approche du désirable » (DMT, 255). La passivité de l'origine du Désir se redouble ici en la passivité de son mouvement qui est son insatisfaction essentielle. L'insatisfaction du Désir n'a rien de contingent, mais elle constitue le Désir comme tel⁶⁶. Levinas décrit donc sous cette figure du Désir un mouvement de pure gratuité, comme un élan qui emporterait malgré lui un sujet tout entier livré à l'altérité. Le Désir n'est Désir que s'il est pur (de tout besoin). Pour que le Désir soit un mouvement passif partant de l'Autre, il faut qu'il soit pure insatisfaction. La pureté du Désir est donc nécessaire à la distinction entre Désir et besoin. Levinas en reprend l'idée à Platon, dans sa théorie des plaisirs purs, et le mot à Paul Valéry, qui parle de « Désir sans défaut »⁶⁷. Cette pureté signifie que le Désir ne se compromet pas avec le besoin : sans manque, sans satisfaction, sans retour à soi. Cette pureté est

⁶⁵ Jean-Louis Chrétien montre, à propos de l'appel, qu'il précède lui aussi la possibilité de l'écoute : « seule l'impossibilité d'écouter peut entendre l'appel. En d'autres termes, l'appel ne fait pas appel à une possibilité préalable en nous de l'écouter, comme s'il était en creux inscrit en nous, déjà appelé par nous, comme si c'était nous qui appelions l'appel. Il apporte toujours avec lui sa propre possibilité, c'est-à-dire celui qui écoute » (*L'appel et la réponse*, Paris, Editions de Minuit, 1992, p. 33). La pensée du Désir est donc affine de la pensée de l'appel et de la réponse : le Désir s'entendra, après *Totalité et infini*, comme prophétisme : « Désir – désir de l'Autre – appel au désir de l'Autre – prophétie » (OC1, 429).

⁶⁶ C'est pourquoi il serait faux de juger que Levinas substitue le Désir à l'intuition. L'intuition se donne en remplissant le vide d'une intention, donc en la satisfaisant. L'insatisfaction essentielle du Désir ne saurait rien donner de manière intuitive : sa structure est précisément la mise en échec de l'intuition.

⁶⁷ « Dans le *Cantique des Colonnes*, Valéry parle du "désir sans défaut". Il se réfère, sans doute, à Platon qui, dans son analyse des plaisirs purs, découvrirait une aspiration qu'aucun manque préalable ne conditionne » (HAH, 48). Sur l'importance de la référence à Platon dans la pensée levinassienne du Désir, voir §29.

synonyme de passivité ou de gratuité, car c'est dans l'absence du retour à soi que peut se concevoir une gratuité absolue vers l'Autre⁶⁸.

3/ Enfin, le Désir est passif jusque dans son absence complète de terme. Si j'aspirais à une fin, son obtention serait la satisfaction de ma visée ; le Désir ne doit jamais atteindre de fin et ne doit jamais s'en approcher. Puisque le désiré le creuse au lieu de le combler, sa fin s'éloigne au fur et à mesure de l'approche : « si le Désirable du Désir est infini, il ne peut précisément pas se donner comme fin. L'impossibilité où se trouve l'infini à l'égard du Désir qu'il suscite, d'être fin, en raison précisément de son infinitude, le préserve de la contemporanéité » (EDE, 215). L'insatisfaction qui fait la structure du Désir est indépassable et interminable. Alors que le besoin trouve sa fin dans son remplissement, le Désir ne coïncide jamais avec le désirable qui l'anime. Certes, cette description maintient la séparation entre le Même et l'Autre, mais en quoi peut-il y avoir relation si jamais l'Autre ne vient satisfaire le Désir qu'il éveille dans le Même ? Précisément, l'insatisfaction est la relation elle-même. Pour que l'infini soit un terme inatteignable, il faut à la fois qu'il soit *désirable* (il suscite le Désir) et *indésirable* (il ne satisfait pas le Désir). Le Désir est « désir du non-désirable » (AE, 195). Qu'est-ce à dire ? Dans *Autrement qu'être* cette expression désigne la responsabilité éthique distincte de toute autre relation (notamment érotique) à autrui. Pourtant, d'un point de vue formel, on peut y voir une structure qui qualifie le Désir, même au-delà du visage. Désirer l'Autre – et non le viser dans le besoin –, c'est voir sa satisfaction déjouée par l'Autre qui se dérobe. Dans l'*éros* et la fécondité, le féminin et le fils sont bien des indésirables : le corps féminin sous la caresse se dérobe à la possession, la volupté naissant dans cette échappée ; et le fils que l'amour érotique engendre est le renouvellement du Désir et non sa fin (cf. §17). Mais seule l'éthique fait d'autrui un indésirable absolu : « pour que le désintéressement soit possible dans le désir, pour que le désir au-delà de l'être ne soit pas une absorption – il faut que le désirable (ou Dieu) reste séparé dans le désir : proche, mais différent – ce qui est d'ailleurs le sens même du mot saint. Cela ne se peut que si le désirable m'ordonne ce qui est le non-désirable, que s'il m'ordonne l'indésirable par excellence : à autrui. Le renvoi à autrui est éveil à la proximité, laquelle est responsabilité » (DMT, 256-257). Je désire le désirable (Dieu, l'illéité, le Bien), mais ce Désir est relation à l'indésirable (le visage m'appelant à la responsabilité). Le Désir n'aboutit pas à un terme car sa marche vers Dieu est déviée sur autrui dont la relation m'est indésirable : persécuteur, le visage se refuse à ma satisfaction⁶⁹. Autrui est « désiré dans ma honte »

⁶⁸ A cet égard, l'idée d'une « conversion du besoin en désir » ou d'une « émergence du désir au cœur du besoin » (Marc Faessler, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, Lausanne, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie (n°22), 2005, pp. 116-117) est tout à fait intéressante. Elle semble d'abord contredire la pureté du Désir et son antériorité sur le désirant, en faisant naître le Désir dans le besoin du désirant alors qu'il vient du désiré. Il ne s'agit donc pas de dire que le Désir naît empiriquement du besoin. Toutefois on peut donner sens à cette conversion de deux façons. 1/ La structure du Désir, que le désiré ne comble pas mais creuse, peut être considérée comme celle d'un besoin qui naît de sa propre déception. Le Désir ne serait-il pas un besoin qui, à force d'être insatisfait par l'altérité inassimilable d'autrui, en viendrait à se nourrir de sa propre insatisfaction ? Il y aurait alors une ambiguïté entre le Désir et le besoin, renvoyant à la possible indistinction entre le Dire et le Dit ou l'infini et *l'il y a*. 2/ Surtout, le Désir étant l'idée de l'infini elle-même, il en reprend la structure de pensée pensant plus qu'elle ne pense. On peut y voir un Désir désirant plus qu'il ne désire, c'est-à-dire un besoin dérangé et porté à désirer. Le Désir reprend les deux temps de la démarche cartésienne. Ordre chronologique : le moi se rapporte à l'infini par un besoin que l'infini devrait satisfaire, et découvre dans l'insatisfaction de ce besoin que l'infini déborde toute satisfaction, constatant l'ordre véritable, logique de l'infini mis en nous : un Désir mis en moi avant tout besoin.

⁶⁹ Ce passage contient néanmoins une difficulté : le Désir de l'infini serait-il un Désir de Dieu, où autrui ne serait pas lui-même le désiré mais seulement un tiers inopportun et indésirable entre moi et Dieu ? La double équivalence Dieu-désirable et autrui-indésirable n'est pas stable, et le Désir est bien Désir d'autrui : « rien, en un sens, n'est plus encombrant que le prochain. Ce désiré n'est-il pas l'indésirable même ? Le prochain qui ne

(TI, 82) car la seule relation possible avec lui est celle qui met mon Désir en question. L'indésirable (autrui) joue donc un rôle paradoxal dans le rapport au désirable (Dieu) : à la fois obstacle puisqu'il déçoit le Désir et s'impose comme intermédiaire entre lui et Dieu, et passage à Dieu qui, sans ce détour par le visage d'autrui, ne viendrait jamais à l'idée. De fait le Désir lui-même est la relation véritable à Dieu même s'il ne l'atteint jamais : c'est dans son cheminement qui n'aboutit jamais à une fin que le Désir est l'in-fini ou l'infini de l'infini.

c) De la représentation au Désir

L'étude de l'idée cartésienne de l'infini dégage le dessin formel du rapport à l'infini ; mais cette idée, dans sa passivité, se révèle être bien davantage qu'une simple forme que l'on pourrait abstraire de son contenu théorique pour l'appliquer à l'éthique d'autrui. Les *Méditations* décrivent la positivité de la pensée de l'infini, le Désir que l'infini éveille dans le fini. La passivité que l'éclatement de la visée intentionnelle énonçait négativement trouve dans le Désir sa description positive. Quelles sont les implications de cette identification du Désir à la positivité de l'idée de l'infini ?

Le discours formel auquel Levinas a recours n'est pas autonome, et la traduction de l'idée de l'infini dans le Désir atteste cette dépendance. L'interprétation levinassienne de Descartes présuppose l'identification de l'idée de l'infini avec la relation éthique. Le Désir énonce cet entrelacement de la forme et du sens, l'assignation au discours formel d'un sens éthique qui le précède et l'oriente. Les excès hyperboliques faisant de l'idée de l'infini un éclatement, un traumatisme ou une dévastation ne sont pas justifiables dans le seul champ du discours formel et demandent à être validés par l'éthique. De fait, en affirmant que l'idée de l'infini est Désir, Levinas montre bien que la restitution du sens authentique des *Méditations* n'est pas son but. Ses premiers textes critiquant Descartes pour son idéalisme se montraient, à cet égard, plus fidèles à l'idée de l'infini comme représentation. Dans l'éthique en revanche, Levinas abstrait l'idée de l'infini de toute théorie représentative pour l'identifier au Désir. Parler de l'idée de l'infini en nous ne revient plus à désigner une représentation, mais à décrire le mouvement extra-théorique où le fini entre en relation avec l'infini. En dépit du fait que Descartes a identifié l'idée de l'infini à un savoir, qu'il en a fait le fondement de la science et le moyen d'une preuve de l'existence de Dieu, il a prêté à son idée de l'infini le dessin d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense, d'un Désir. L'idée de l'infini n'est donc plus une « pensée » qu'en un sens équivoque. La *pensée* pouvant désigner : 1/ l'existence séparée, c'est-à-dire l'équivocité cartésienne d'une chose qui pense découvrant une pensée en elle plus vaste qu'elle-même ; 2/ un Désir par-delà le besoin, mouvement de transcendance, affectivité portant le fini vers l'infini ; 3/ la responsabilité pour le visage, un penser-à-l'autre meilleur que la théorie, une pensée de mauvaise conscience. C'est parce qu'il affranchit l'idée de l'infini de toute représentation que Levinas peut écrire que « l'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale » (TI, 82).

Dans la lecture et l'usage levinassien de l'idée cartésienne de l'infini, il faut distinguer entre une première interprétation, pré-éthique, orientée par la confrontation à la phénoménologie, où Levinas associe l'idée de l'infini à une représentation théorique, et une seconde interprétation, éthique, où l'idée de l'infini est Désir avant toute théorie. Or, dans l'histoire interne de la pensée de Levinas, ce

saurait me laisser indifférent – l'indésirable désiré – n'a pas révélé au désir ses voies d'accès comme le lait maternel a su inscrire les mouvements de succion dans les instincts du nouveau-né » (AE, 140).

passage de la représentation au Désir suit un itinéraire ambivalent. Ce n'est pas pour le commentaire de Descartes que Levinas forge la notion de Désir. Les premières esquisses du Désir de l'infini se retrouvent en effet dans l'article de 1935 *De l'évasion*, sous les traits d'un besoin d'évasion ou « besoin d'excendance » (DE, 98). Les premières descriptions phénoménologiques du Désir, quant à elles, appartiennent à la phénoménologie de l'*éros* et de la volupté menées en 1947 dans *Le temps et l'autre* en particulier, où le mot de Désir n'est pas employé, mais dont *Totalité et infini* reprendra la structure pour dire le Désir érotique et le Désir de l'enfant. La notion de Désir a donc une histoire avant son identification à l'idée cartésienne de l'infini, liée à la sortie de l'être et à l'amour érotique. Grâce à elle, nous identifions un pan majeur de la genèse de l'idée éthique de l'infini : la part non-cartésienne des descriptions phénoménologiques du Désir avant l'éthique, décrivant une relation non-représentative à autrui. Certes, le concept de Désir n'apparaît lui-même qu'après 1947, mais son dessin est clairement lisible dans l'évasion, l'*éros* et la fécondité, à quoi l'idée de l'infini l'emprunte. Qu'est-ce qui permet ce passage au Désir éthique ? Une donnée demeure constante à partir de 1947 : c'est la relation à autrui qui accomplit la transcendance.

Ch. 3 Autrui et la genèse de l'idée de l'infini

I. Le face-à-face et l'idée de l'infini

L'idée de l'infini est Désir, et le Désir de l'infini est « Désir d'Autrui » (HAH, 49). Levinas ne se contente pas d'appliquer à autrui la forme de l'idée de l'infini, mais il voit en autrui l'infini même : l'infini vient à l'idée dans le face-à-face entre moi et autrui. Qui est donc autrui, pour que sa rencontre soit la mise en moi de l'idée de l'infini ? Trois questions peuvent être soulevées à ce sujet. 1/ Il nous faut d'abord interroger l'attribution de l'idée cartésienne de l'infini à la relation à autrui et les présupposés qui guident ce geste. La comparaison avec la théorie sartrienne de l'intersubjectivité nous permettra d'éclairer par contraste l'originalité de la démarche de Levinas. 2/ La relation à autrui prend chez Levinas le nom de face-à-face. La pensée (érotique) du face-à-face ayant précédé la pensée (éthique) de l'idée de l'infini, nous devons expliquer comment le face-à-face a pu devenir éthique, et quel cadre il forme pour la pensée de l'infini. 3/ Enfin, le face-à-face fait passer des grammaires formelles de l'infini, de l'altérité et de l'absolu à celle d'autrui. En quel sens peut-on dire d'autrui qu'il est l'absolument autre ou l'infini ? Comment Levinas justifie-t-il cette thèse ?

§13. Autrui et l'idée cartésienne de l'infini selon Sartre et Levinas

Avant Levinas, Jean-Paul Sartre avait déjà élaboré une pensée de la relation à autrui s'appuyant sur l'idée cartésienne de l'infini. Levinas en a-t-il tiré des enseignements ? Qu'apprend-on de la confrontation de leurs approches ?

a) Deux lectures de l'histoire de la philosophie d'autrui

La lecture que Sartre fait de Hegel et de Heidegger dans *L'être et le néant* (III, ch. I, III) offre des points de comparaison déterminants avec Levinas. On remarquera peut-être que nous aurions pu commencer par confronter nos deux auteurs dans leur lecture de Husserl : mais outre que Sartre ne consacre qu'un cours développement à Husserl dans cette partie, sa lecture se concentre sur deux points – la sortie du solipsisme pour une philosophie du *cogito* et le refus de l'*ego* transcendantal et du primat de la connaissance – que Levinas traite différemment⁷⁰. Cependant, Sartre se révèle tout à fait pertinent pour éclairer le rapport de Levinas à Hegel. Aux yeux de Sartre, la position de Hegel est plus féconde que celle de Husserl en tant que ce n'est pas seulement le monde qu'autrui constitue, mais « l'existence même de ma conscience comme conscience de soi »⁷¹. Pour expliquer la saisie du moi par lui-même dans la tautologie « moi = moi », il faut la médiation d'autrui. Tout solipsisme est donc disqualifié d'avance, Hegel renversant le problème : celui-ci n'est plus de démontrer l'existence

⁷⁰ Notre sujet n'appelle pas une étude de la philosophie levinassienne d'autrui *en général* et de la diversité de ses sources, mais une analyse de la place et du sens que prend la notion d'autrui dans l'usage levinassien de l'idée de l'infini : c'est pourquoi nous privilégions la référence à Sartre dont la pensée d'autrui s'appuie sur une interprétation des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Sur la confrontation des pensées de Levinas et de Sartre, voir par exemple J.-L. Chrétien, « La dette et l'élection », in *Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas, op. cit.*, pp. 269-273 ; R. Legros, « La rencontre d'autrui. Sartre et Levinas », in *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, sous la direction de P. Fontaine et A. Simhon, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Editeur, 2010, pp. 71-93 ; et R. Moati, *Événements nocturnes Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2012, ch. VI, IV, pp. 240-253.

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 2013, p. 274.

d'autrui à partir de la mienne, mais de montrer comment à partir de la pluralité des consciences humaines je me fonde comme conscience de moi-même. Il s'agit du problème de la reconnaissance : je ne peux être que par la médiation de l'autre. Sartre lit dans la dialectique du Maître et de l'Esclave « l'intuition géniale » qui consiste à « me faire dépendre de l'autre *en mon être* »⁷². Toutefois Hegel prête le flanc à deux objections dans son analyse d'autrui. D'abord, si la dialectique du Maître et de l'Esclave est bien une situation non-réciproque, Hegel réintroduit une symétrie en confondant l'objectivité et la vie de la conscience. Sartre résume son argumentation en ces termes : « L'objet que je saisis sous le nom d'autrui m'apparaît sous une forme radicalement *autre* ; autrui n'est pas *pour-soi* comme il m'apparaît, je ne m'apparais pas comme je suis *pour autrui* ; je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui, que de saisir ce qu'est autrui pour soi à partir de l'objet-autrui qui m'apparaît. Comment donc pourrait-on établir un concept universel subsumant, sous le nom de conscience de soi, ma *conscience* pour moi et (de) moi et ma *connaissance* d'autrui ? »⁷³. Assimiler l'intersubjectivité à une relation de connaissance entre des consciences, c'est perdre l'essence d'autrui. Pour décrire en phénoménologue la relation de moi à autrui, il faut prendre en compte cette incommunicabilité des consciences, l'inaccessibilité du pour-soi d'autrui pour mon pour-soi, et réciproquement. Bref, il faut maintenir une asymétrie de relation entre moi et autrui – ce qui n'est possible que si l'on renonce à faire de l'intersubjectivité une modalité de la connaissance. Ainsi, Sartre conclut sa première objection à Hegel en affirmant : « Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C'est ce que nous appellerons leur séparation ontologique. »⁷⁴ Quelques pages plus haut, Sartre avait critiqué le concept de séparation tel que réalistes et idéalistes s'accordent selon lui pour l'entendre. Ceux-ci présupposent en effet qu'autrui est ce qui n'est pas moi, cette négation indiquant « un néant comme élément de séparation *donné* entre autrui et moi-même »⁷⁵ : de cette manière, réalistes et idéalistes font de la séparation entre moi et autrui une donnée de l'expérience qui pose sans l'examiner la thèse qu'autrui ne joue aucun rôle dans la constitution de mon être, ne laissant subsister qu'une relation de connaissance entre lui et moi. Dès lors que l'on pose la question de l'existence d'autrui, on s'enferme dans le solipsisme. La *séparation ontologique* que Sartre oppose à Hegel dénote donc une autre préoccupation : il ne s'agit plus de nier qu'autrui soit moi, mais de comprendre comment autrui, tout en n'étant pas moi, me constitue dans mon être. La difficulté est renversée : loin de partir de consciences esseulées dont il faut montrer la possibilité de communiquer, Sartre veut déceler au cœur du pour-soi l'être-avec-autrui.

Notons sur ce point la proximité de Sartre et Levinas : l'altérité d'autrui est pensée chez ces deux auteurs en un sens qui excède la logique formelle et la pensée spatialisante, dans l'ambiguïté d'une séparation qui *me* constitue. Cette proximité se retrouve dans la deuxième objection que Sartre fait à Hegel. Celui-ci, en plaçant le point de vue de la vérité dans la totalité, en vient à soutenir que « la pluralité peut et doit être dépassée vers la totalité »⁷⁶. Or, Sartre pointe du doigt la même difficulté qui motivera la critique levinassienne de Hegel : du point de vue de la totalité, le Même et l'Autre, moi et autrui, sommes assimilables. La réciprocité des consciences permet à Hegel de s'élever au-dessus du face-à-face avec autrui pour prendre le point de vue de la totalité. Mais une telle prise de recul manque l'essence de l'intersubjectivité puisqu'elle n'adopte plus le point de vue du moi. Contre Hegel, Sartre soutient que c'est *pour moi* que la relation à autrui a un sens et non pas du point de vue d'un tiers,

⁷² *Ibid.*, p. 276.

⁷³ *Ibid.*, p. 281.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 282.

témoin neutre et indifférent du conflit. « Hegel s'oublie »⁷⁷ car il oublie d'être l'homme Hegel, le moi Hegel qui fait face à autrui, pour n'être qu'un observateur externe synthétisant la relation. Notre tâche consiste à ne pas oublier le moi. Il faut partir du sujet dans son *cogito* et dans son existence, pour décrire la manière dont il se rapporte à autrui et dont autrui se rapporte à lui. La seconde objection se résume à cela : ma relation à autrui ne peut pas faire l'objet d'une totalisation, car c'est seulement pour moi qu'autrui prend sens en tant qu'autrui. Hegel fait abstraction de ce qu'il s'agit de ne pas abstraire : moi. A cela, Sartre oppose « le scandale de la pluralité des consciences »⁷⁸, l'impossible totalisation de moi et d'autrui, l'invalidation de toute équivalence entre nous – position éminemment levinassienne.

Sartre accorde à Heidegger le double mérite d'avoir pensé l'intersubjectivité comme une relation d'être à être antérieure à la connaissance, et d'avoir fait dépendre dans leur être le moi et autrui. Son analyse du *Mitsein* tel que Heidegger le thématise au chapitre IV d'*Etre et temps* insiste bien sur l'innovation cruciale de Heidegger, qui fait de l'être du *Dasein* un être avec les autres. Cet être-avec s'exprime sous la forme d'« une sorte de solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde »⁷⁹ qui tranche avec le primat de la connaissance chez Husserl ou chez Hegel. Seulement, Sartre interprète cet être-avec d'une manière extrêmement critique (notamment en ce qui concerne les analyses du « on ») car il y voit la réduction du rapport entre moi et autrui sous la forme du « nous ». Le « on » abolit les différences entre les termes de la relation. Cette structure du nous, Sartre l'exemplifie par l'image « de l'équipe » où le nous est conçu comme « la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe » et non pas dans la relation du moi au toi, diagnostiquant chez Heidegger une « absolue "solitude en commun" » qui n'est pas le véritable sens de la socialité⁸⁰. En 1947, Levinas réfute Heidegger selon la même argumentation. Affirmant dans *Le temps et l'autre* que « l'autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* – être réciproquement l'un avec l'autre... » (TA, 18-19), il définit dans *De l'existence à l'existant* la socialité heideggérienne comme une « collectivité autour de quelque chose de commun » qui « se retrouve tout entière dans le sujet seul » : bref, une « communauté de camarades » (DEE, 162). Les lectures de Levinas et de Sartre portent donc rigoureusement les mêmes critiques à l'égard d'*Etre et temps* : interchangeabilité des termes qui se traduit par la primauté du nous anonyme et l'effacement de la différence entre toi et moi, réunion autour d'un projet commun qui caractérise l'équipe ou la camaraderie, qui se traduisent par une irrémédiable solitude. La critique de la solitude se fait plus virulente encore lorsque Sartre en vient à la question de l'extériorité : « la transcendance heideggérienne est un concept de mauvaise foi » assure-t-il, car son ek-stase ne parvient pas à sortir le soi de lui-même : « ce que la réalité-humaine retrouve, en effet, au terme inaccessible de cette fuite hors de soi, c'est encore soi »⁸¹. En raison du caractère abstrait de l'ek-stase (son incapacité à penser l'être-avec ontique, c'est-à-dire concret pour Sartre), Heidegger enferme le *Dasein* dans une relation sans extériorité, où toute prise de distance par rapport à soi ne peut que constituer un retour à soi.

Plus encore dans le cas de Heidegger que dans celui de Hegel, Levinas partage la critique que Sartre adresse à ces auteurs. Or, cette comparaison s'enrichit encore de rapprochements significatifs lorsque l'on prend en compte les enseignements positifs que Sartre tire de cet examen historique. D'abord, l'auteur de *L'être et le néant*, fort d'une étude qui a montré l'impossibilité de réduire le

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 283.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 285-286.

⁸¹ *Ibid.*, p. 288.

rapport à autrui à une connaissance et la vacuité d'une conception négative de la séparation où mon être reste indifférent à autrui, invalide définitivement la question de l'existence d'autrui en tant que fondée sur ces deux positions. En formulant l'exigence de démontrer l'existence d'autrui, le penseur est nécessairement conduit à poser un *cogito* solipsiste et illusoire, qui se veut indépendant d'autrui dans son être alors même qu'il le suppose pour être. Plutôt que de postuler une telle séparation, il faut penser la séparation ontologique, m'interroger moi-même dans mon être en tant que celui-ci est constitué par autrui, et en vertu du fait que j'ai toujours déjà une compréhension pré-ontologique d'autrui. Fidèle à l'idée que le sens d'autrui n'est accessible que du point de vue du moi, Sartre prend donc le parti d'analyser l'intersubjectivité à partir de cette « compréhension totale encore qu'implicite de son existence », si bien que « le *cogito* de l'existence d'autrui se confond avec mon propre *cogito* »⁸². Ma propre subjectivité doit, pour qu'autrui ait un sens, me jeter hors de moi-même dans la relation concrète, d'étant à étant, avec autrui. Il n'y a pas d'abord mon *cogito* solitaire qui ensuite intègre l'existence d'autrui dont il fait l'expérience, mais déjà au sein de mon *cogito* le plus propre l'être d'autrui qui me constitue moi-même. Sartre demande à « l'immanence absolue », au Moi absolu, de livrer autrui. Contre les solipsistes, il soutient que le sens d'autrui ne pourra être dégagé qu'au sein du pour-soi : toute tentative de prouver l'existence d'autrui à partir de l'en-soi étant vouée à l'échec. Ce n'est qu'au sein de mes pensées qu'autrui est autrui, que pour un Même absolu qu'il y a l'Autre absolu : Levinas et Sartre trouvent à nouveau un point d'accord (d'autant que c'est dans le concret, dans la relation d'étant à étant que Sartre se place). Cette démarche cartésienne rapproche Levinas et Sartre. Mais c'est le dernier pas qui, pour nous, est le plus décisif. Après le Descartes du *cogito* et de la deuxième *Méditation métaphysique*, c'est le Descartes de la troisième *Méditation*, penseur de l'idée de Dieu que Sartre va invoquer :

Il s'agit de tenter, en quelque sorte, pour autrui, ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire « preuve par l'idée de parfait » qui est tout entière animée par l'intuition de la transcendance.⁸³

Qu'est-ce que Descartes a tenté pour Dieu dans la troisième *Méditation* ? Sartre nous indique ce qu'il a retenu de la démarche cartésienne en exposant sa propre méthode d'analyse d'autrui. D'abord, Descartes a cherché Dieu au sein du *cogito* lui-même, dans l'idée de Dieu mise en moi. De même que le sujet méditant découvre la présence en lui d'une idée *inséparable et constitutive* de son propre *cogito*, Sartre veut montrer la constitution de mon *cogito* par autrui. Ensuite, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu repose sur la démesure de la transcendance divine, irréductible à mon immanence – tout comme mon être ne peut être entièrement expliqué sans autrui. Enfin et surtout, c'est le propre cheminement de Descartes que Sartre veut reprendre, à savoir la découverte de la transcendance au sein de l'immanence, la venue depuis une origine extérieure de l'idée de Dieu en moi. La tentative que Sartre a en vue épouse bien le mouvement de la méditation cartésienne, décelant au sein de l'immanence un sens qui l'excède et l'investit de l'extérieur. C'est également le sens que prendra l'analyse levinassienne de l'intersubjectivité. Comme Levinas après lui, Sartre oppose donc à la totalité hégélienne et à l'ontologie heideggerienne l'idée cartésienne de l'infini. Mais ces tentatives revendiquant la même paternité, la même décision philosophique de décrire autrui d'après l'idée cartésienne de l'infini, trouvent-elles une même réalisation chez Sartre et chez Levinas ? Ces deux auteurs tirent-ils les mêmes enseignements de leurs lectures très proches de la phénoménologie ? Ont-ils une même idée de ce que signifie l'infini chez Descartes ?

⁸² *Ibid.*, p. 290.

⁸³ *Ibid.*, p. 291.

b) Deux voies cartésiennes pour une phénoménologie d'autrui

Comment Sartre, dans *L'être et le néant*, réalise-t-il son projet de penser autrui à partir de l'idée cartésienne de l'infini ? Partant du constat qu'« on rencontre autrui, on ne le constitue pas »⁸⁴, Sartre cherche à décrire le caractère concret de cette rencontre. Cela suppose d'appréhender autrui autrement qu'un objet qui entre dans le champ de mon expérience ou qu'un idéal régulateur qui synthétise une série de phénomènes qui renvoient à une expérience autre que la mienne. Il est impossible d'intégrer autrui dans le cours du monde, puisqu'il ne se manifeste pas sur le mode de la présence : « dans la mesure où autrui est une absence, il échappe à la *nature* » et « se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience »⁸⁵. Comme Levinas le dira du visage, autrui selon Sartre dérange le monde en niant mon intentionnalité, interrompant la constitution du sens. Cette affirmation encore formelle représente le point d'accord fondamental entre les deux penseurs. Levinas le souligne dans l'une de ses descriptions du visage : « Sartre dira d'une façon remarquable, mais en arrêtant l'analyse trop tôt, qu'Autrui est un pur trou dans le monde. Il procède de l'absolument Absent » (HAH, 63). Sartre, en effet, exprime la pure négativité d'autrui sous la forme d'une brisure de mon monde : « l'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'un homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme... »⁸⁶. Fidèle à la décision de partir du *cogito*, Sartre découvre que la venue d'autrui est l'interruption de ce *cogito* et de son œuvre de constitution du monde. Le point de départ est le même que Levinas : autrui est celui qui interrompt l'exercice de mon intentionnalité en fissurant le monde. Dès ce moment, autrui est pensé conformément à l'idée cartésienne de Dieu, que le sujet méditant découvre précisément en tant qu'il ne peut en être l'origine. Si la rencontre d'autrui n'est pas une constitution, c'est qu'autrui interrompt et détruit le cours solitaire de ma donation de sens au monde. C'est ce qu'illustre la métaphore du trou qu'évoque la citation de Levinas : mon monde « est percé d'un trou de vidange » et « s'écoule perpétuellement par ce trou »⁸⁷. Cependant, malgré sa proximité avec la conception sartrienne d'autrui comme trou dans le monde désarçonnant l'intentionnalité, Levinas émet tout de suite une réserve : Sartre n'est pas allé assez loin dans les conséquences qu'il y avait à tirer de ce point de départ. Ce jugement désigne non plus la définition formelle, mais la description phénoménologique que Sartre fait d'autrui. Pourquoi Levinas estime-t-il que Sartre arrête son analyse trop tôt ?

Pour le déterminer, nous devons rappeler les grandes lignes de la phénoménologie sartrienne du regard d'autrui. Pour Sartre, c'est en tant qu'il me regarde qu'autrui déchire le monde. « Ce rapport que je nomme "être-vu-par-autrui", loin d'être une des relations signifiées, entre autres, par le mot d'*homme*, représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet »⁸⁸. Autrui apparaît d'abord comme celui qui peut me regarder. Ma conscience rencontre un phénomène qui inverse le cours ordinaire de la phénoménalité : alors que voir une chose signifie pour moi me poser en sujet face à un objet, autrui me place sous le mode de l'être-vu qui inverse l'intentionnalité du voir. Sous son regard, il est sujet et je suis objet – et c'est en cela qu'autrui

⁸⁴ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 296.

désintègre mon monde, qu'il cause « un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne »⁸⁹. La phénoménologie sartrienne d'autrui se donne donc pour tâche de décrire le sens du regard d'autrui. L'être-vu par autrui est le phénomène originaire de l'intersubjectivité. Une étude précise du long et riche développement que Sartre consacre au regard d'autrui nous éloignerait de notre sujet ; mais il est déterminant de marquer ici les points sur lesquels Levinas rompt avec la phénoménologie de Sartre.

1/ D'abord, la relation à autrui chez Sartre reste dirigée par la distinction entre le sujet et l'objet. Le caractère exceptionnel de l'intersubjectivité vient du fait que le regard d'autrui fait de moi un objet : lorsqu'un autre me surprend en train de regarder par le trou d'une serrure, je suis objectifié. Il ne s'agit certes pas d'une action directe d'autrui sur moi, car la présence réelle d'autrui n'est pas requise pour qu'il me regarde. Le simple fait d'entendre des bruits dans le couloir que j'identifie à des pas, suffit à me faire éprouver la honte d'être penché sur une porte à espionner. Il suffit de la possibilité d'un regard pour que j'aie honte. Seulement, je ne peux éprouver de la honte dans la pure solitude : la honte est *honte de moi devant autrui*. Or, cette relation consiste en une subtile dialectique du sujet et de l'objet. Honteux, je suis objet pour autrui – mais alors mon être m'échappe puisqu'il n'est pas objet pour moi mais pour autrui. Mon être honteux existe pour l'autre, de telle sorte que la subjectivité d'autrui s'impose à mon expérience immédiate : l'autre qui me regarde est une liberté. Ainsi, en affirmant qu'« autrui m'est présent sans aucun intermédiaire comme une transcendance *qui n'est pas la mienne* »⁹⁰, Sartre conclut en un sens très levinassien. Cependant, Levinas refuse la thèse que pour m'apparaître comme autre sujet, autrui fasse de moi un objet. Le face-à-face désigne une relation antérieure à la distinction sujet-objet, à la corrélation noético-noématique. Sartre s'est donc arrêté trop tôt car il aurait dû voir dans le dérangement du monde par autrui l'invalidation de toute intentionnalité et non pas seulement son inversion.

2/ En outre, il appert de cette approche d'autrui comme regard que le véritable sens d'autrui est la subjectivité. La symétrie entre autrui et moi est patente, Sartre décrivant « le vrai domaine d'autrui, la subjectivité, qui est aussi *mon* domaine »⁹¹. L'intersubjectivité a ceci de paradoxal que tout en formant une relation entre deux sujets, l'expérience du regard d'autrui est ma désobjectivation tandis que l'expérience de ma propre subjectivité objectivise autrui ; ou plutôt la rencontre d'autrui est le devenir-objet du sujet que je suis, et mon être-sujet est la constitution d'un monde où j'ai perdu autrui comme sujet. A nouveau, le face-à-face levinassien récusera cette dialectique. En premier lieu, parce que Levinas renverse le problème : autrui ne fait pas de moi un objet mais il me libère de *l'il y a* désindividuant en m'ouvrant le temps, il m'offre la possibilité de la subjectivité. Surtout, le face-à-face est asymétrique et récuse catégoriquement toute communauté d'essence entre moi et autrui, si bien qu'il serait faux de dire qu'autrui en tant qu'autrui est sujet. Au contraire, sa manifestation précède les signes par lesquels il me signifie sa subjectivité. Alors que Sartre identifie la subjectivité comme constituant aussi bien mon domaine que celui d'autrui, Levinas brise la symétrie et rejette entièrement l'axiome sartrien selon lequel « tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui »⁹².

3/ Enfin, dans ses analyses des relations concrètes avec autrui, Sartre prétend aboutir à ce qu'il nomme « le *cercle* des rapports avec autrui »⁹³, à savoir l'alternance entre l'activité et la passivité du regard. Soit je suis celui qui regarde (sujet), soit je suis regardé (objet) par autrui – et réciproquement, autrui est lui-même soit objet soit sujet. Cette dialectique, caractéristique de *toute* relation concrète à

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 309.

⁹¹ *Ibid.*, p. 325.

⁹² *Ibid.*, p. 404.

⁹³ *Ibid.*, p. 448.

autrui, dessine le sens de sa transcendance dans la phénoménologie sartrienne. La comparaison avec Levinas est facilitée par un emprunt similaire à la même référence. Pour décrire ce cercle de la transcendance d'autrui, Sartre emprunte à Jean Wahl les termes suivants : « pour user des expressions de Jean Wahl, nous sommes tantôt par rapport à l'autre en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende) »⁹⁴. L'emprunt sert à dénommer l'objectivation ou la subjectivation d'autrui. Levinas, lui, ne retient qu'un des deux termes, celui de « transcendance » (TI, 24) pour désigner le Désir métaphysique comme départ vers l'Autre absolu. En effet, l'alternance des deux mouvements contradictoires chez Sartre est lue par Levinas comme un obstacle à la relation à autrui. Par conséquent, Levinas rejette *les deux* interprétations que Sartre donne des termes de Jean Wahl, pour tenter de décrire une relation concrète dont la transcendance mène au-delà ou en deçà de la dichotomie sujet-objet (cf. TI, 41).

Si Levinas estime que Sartre arrête son analyse de l'absence d'autrui trop tôt, c'est que la suite de l'analyse atténue l'originalité du propos en dégagant une dialectique jouant sur deux figures, autrui-sujet et autrui-objet. En tant qu'objet, autrui est présent au monde et y prend une place – il cesse de le trouver. Mais en tant que sujet, il est mon symétrique et la différence entre lui et moi peut être résorbée par notre participation commune à la même condition de réalité-humaine. S'il est sujet, s'il est homme, autrui n'est plus l'étranger. Levinas estime donc que Sartre n'a pas été assez prudent dans sa prise en compte du risque d'une totalisation du face-à-face. Conscient du fait que Hegel prend le point de vue de la totalité pour décrire l'intersubjectivité, Sartre a voulu prendre résolument le point de vue du moi en partant du *cogito*. Mais il échoue, suggère Levinas, parce qu'il n'est pas parvenu à voir que la trouée du monde par autrui ne pouvait pas être décrite au sein de la corrélation sujet-objet. L'immanence et la transcendance sartriennes pèchent par défaut d'absoluité : elles peuvent être récupérées par la pensée de la totalité, subsumant sous le concept commun de subjectivité les relations entre moi et autrui. Pour sortir de la corrélation sujet-objet, Levinas va lui aussi partir de Descartes ; mais en donnant une interprétation neuve des *Méditations métaphysiques*. Il semble en effet qu'une page de *Totalité et infini* consacrée au *cogito* et à l'idée du parfait vise précisément à contrecarrer la lecture que Sartre fait de Descartes. D'accord sur la nécessité d'un départ cartésien, Levinas oppose à Sartre une interprétation résolument incompatible avec celle de *L'être et le néant*. Réfutant l'idée que le *cogito* soit en situation, pris dans « un engagement antérieur à son engagement présent » (TI, 84-85), Levinas rejette la position de Sartre qui lit chez Descartes « une saisie par le *cogito* de sa propre contingence »⁹⁵. La leçon que Sartre tire de l'idée du parfait met l'altérité de Dieu de côté car elle ne prête attention qu'à l'écart entre mon être et la conception que j'en ai. Je suis un être qui n'est pas son propre fondement, contrairement à Dieu : ma contingence jure une fois comparée à sa nécessité. Dans son commentaire, Sartre oublie l'origine extérieure de l'idée de Dieu et ne tire argument que de la différence logique entre le parfait et l'imparfait. Au contraire, Levinas se montre attentif à l'extériorité de l'idée de Dieu, mise en moi sans que je puisse en être l'auteur. L'enseignement de la troisième *Méditation* ne consiste pas en un rapport de moi à moi-même, mais dans ma relation avec une extériorité qui a commencé avant même que j'en aie pris conscience, en vertu de l'innéité de l'idée de l'infini. Levinas interprète cette temporalité paradoxale en affirmant que c'est autrui qui dépose l'idée de l'infini en moi – autrement dit qu'autrui m'éveille à mon propre *cogito*.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 448-449.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 116.

On mesure ainsi toute la distance qui sépare Sartre de Levinas, à savoir deux conceptions incompatibles de la transcendance. Pour le premier, l'absolu désigne « l'être du connaissant », c'est un « absolu d'existence » qui « échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend »⁹⁶. L'absolu, c'est le sujet, le pour-soi. Levinas, lui, estime que la relation à l'absolu qui ne relativise pas l'absolu est la relation à autrui. Lu dans une perspective levinassienne, Sartre s'expose à une critique sévère : l'auteur de *L'être et le néant* a secondarisé la transcendance d'autrui, ne concevant de véritable transcendance que dans la néantisation du pour-soi. Si, en effet, autrui ne m'apparaît en tant qu'autrui que par son regard qui m'objectivise, peut-on accorder à Sartre que l'être-vu représente une *rencontre* d'autrui ? Sous son regard, n'est-ce pas plutôt moi-même que je rencontre – ce moi que je *suis* par lui qui me regarde ? L'idée d'une relation immédiate avec autrui est incompatible avec l'affirmation selon laquelle « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »⁹⁷. Or, le conflit naît du fait que Sartre ne découvre autrui que par la médiation de son regard objectivant. Autrui fait de moi un objet, il me renvoie à une objectivité qui est *moi* tout en ayant son fondement hors de moi, en lui. Sartre a bien rétabli l'intermédiaire qu'il s'était juré d'évincer de l'intersubjectivité : entre le moi-sujet et autrui-sujet, il y a le moi-objet. Autrui et moi entrons en conflit pour l'objet que je suis. Comme chez Heidegger, autrui et moi nous rencontrons autour d'un projet – et ce projet, c'est moi. Je suis l'absolu (le sujet), et pourtant autrui me relativise (m'objectivise) par son regard. Toutefois, la réciproque, à savoir que par mon activité consciente je fais d'autrui un objet, ne semble pas constituer un scandale aux yeux de Sartre. Son ontologie ne prend le détour de l'intersubjectivité que pour confirmer la priorité de mon être sur celui d'autrui.

c) Deux phénoménologies cartésiennes

Cette étude n'a pas pour but de donner raison à Levinas plutôt qu'à Sartre : elle prétend tirer toutes les conséquences de deux lectures à la fois proches et incompatibles de l'idée cartésienne de l'infini. La proximité tient au choix de la voie cartésienne et au refus de l'assimilation de l'être à la totalité. L'incompatibilité fondamentale réside dans deux conceptions irréconciliables de la transcendance. Si l'on devait donner une raison à la priorité que Sartre donne à la transcendance du pour-soi sur celle d'autrui, il faudrait peut-être à nouveau référer à Descartes. Sartre est un penseur du *cogito* qui n'a pas vu dans l'idée de Dieu la venue de l'Autre dans le Même. L'idée du parfait n'est, pour lui, que l'expression de la démesure du désir humain dans le rapport de soi à soi et non une relation à l'altérité radicale. Dieu est l'image de l'homme qui voudrait être tel qu'il se conçoit. Sartre rabat son absolue différence à moi sur l'impossibilité ontologique de combler mon désir. Il emprunte à Descartes l'idée de Dieu et la preuve ontologique pour penser Dieu d'une façon non-cartésienne, en assimilant l'idée de Dieu à l'idéal qu'a le moi d'« être à soi-même autrui », suivant « l'indication d'un être-absolu qui serait soi en tant qu'autre et autre en tant que soi et qui, se donnant librement comme autre son être-soi et comme soi son être-autre, serait l'être même de la preuve ontologique, c'est-à-dire Dieu »⁹⁸. Mais le concept de Dieu chez Descartes se réduit-il à l'*ens causa sui* ? Peut-on conclure autrement qu'en soutenant que « l'idée de Dieu est contradictoire » et que « l'homme est une passion inutile »⁹⁹ ? Il faudrait, pour cela, penser la transcendance de Dieu autrement que comme l'éminence de l'être ; penser Dieu par-delà l'onto-théo-logie, et autrui par-delà la corrélation sujet-objet.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 404.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 662.

Levinas suivra donc un autre cheminement fondé sur une lecture différente de Descartes. L'idée cartésienne de l'infini doit s'interpréter au-delà de l'objectivité, comme la transcendance d'un Désir. Pourtant, malgré cette différence essentielle, Sartre et Levinas ont en commun de ne pas remplacer Dieu par autrui et de reprendre de Descartes le mouvement général de sa méditation. Pour eux, penser autrui à partir de l'idée de l'infini revient à retrouver l'intrigue phénoménologique de la troisième *Méditation* dans la relation à autrui. C'est ce que fait Levinas en voyant dans la positivité de l'idée de l'infini un Désir parcourant le face-à-face entre moi et autrui.

§14. Les ontologies du face-à-face

Le concept de face-à-face et sa phénoménologie de la relation à autrui ont précédé l'éthique de l'infini dans l'œuvre de Levinas. C'est en 1947, dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* que le face-à-face est pour la première fois thématiqué, et concrétisé par l'*éros* et la paternité. Il y eut un face-à-face *avant* l'éthique, et sans l'idée de l'infini. L'attribution tardive de l'idée de l'infini au face-à-face éveille ainsi plusieurs questions. Quelle conception d'autrui et du face-à-face les œuvres de 1947 ont-elles élaboré ? Le face-à-face est-il une forme générale susceptible d'être concrétisée dans plusieurs mises en scènes phénoménologiques (*éros*, paternité, éthique, voire justice), ou est-il premièrement éthique, de sorte que les autres mises en scènes dérivent du face-à-face éthique ? Comment le face-à-face se voit-il prêter la forme de l'idée de l'infini ?

a) L'ontologie du face-à-face de 1947

Les œuvres de 1947 élaborent une pensée du face-à-face avec autrui que l'idée éthique de l'infini reprendra largement. Cette pensée se déploie selon une configuration formelle, concrète et ontologique distincte de celle qui fera l'éthique de *Totalité et infini* : nous l'étudierons donc pour elle-même.

Les analyses du face-à-face de 1947 appartiennent à une *ontologie* de l'être pluriel, dont elles constituent le troisième temps. Levinas avait commencé par décrire la participation horrifiante à l'*il y a*, puis avait montré que l'hypostase qui s'en délivrait ne pouvait conquérir sa séparation qu'au prix d'un enchaînement à soi, d'une solitude ontologique : aussi, dans un dernier moment, autrui vient-il interrompre cette solitude. Or le face-à-face est lui-même une structure ontologique et non pas une structure qui excéderait l'être : il s'inscrit *dans* l'être et fonde une nouvelle ontologie qui dépasse « la notion élatique de l'être » (TA, 88). Les termes du face-à-face, moi et autrui, sont donc déterminés ontologiquement. Le moi se caractérise avant tout par son pouvoir : il dispose d'une « maîtrise » sur son exister qui est le « pouvoir de commencer » (TA, 51). Autrui, au contraire, nous fait entrer dans une relation où « nous ne *pouvons plus pouvoir* » (TA, 62). Le face-à-face est donc la relève d'une ontologie du pouvoir par une ontologie de l'au-delà du pouvoir : passant des catégories du possible à celles de l'au-delà du possible. Par conséquent, Levinas délivre autrui de la logique élatique de l'être mais le maintient dans une ontologie de l'être pluriel.

En 1947, Levinas n'avait pas encore recours à la notion d'infini ; en revanche, il mentionnait déjà largement « l'altérité », « l'autre » ou « l'absolument autre ». *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre* ne proscrivent pas les catégories du Même et de l'Autre¹⁰⁰, ils en dérivent l'emploi hors de la

¹⁰⁰ Contrairement à ce que suggère Derrida dans « Violence et métaphysique » (*art. cit.*, p. 161).

logique du genre, dans une pensée du face-à-face entre moi et autrui. Ces deux ouvrages répètent ainsi qu'ils déploient une pensée « où le moi se substitue au *même* et autrui à l'*autre* » (DEE, 164 ; TA, 89). Cette substitution est d'abord ontologique, comme nous l'avons vu : le même est pensé dans l'identité de l'être solitaire, l'autre est pensé comme la pluralité inscrite dans l'être. Elle est ensuite concrète, faisant du moi un sujet défini par ses pouvoirs – sa « virilité » (TA, 62) – et de l'autre la mort, le féminin ou le fils. La catégorie formelle de l'autre est donc souveraine dans l'ontologie de 1947. La mort n'est cependant pas, en dépit de son altérité absolue, un terme abordé face-à-face. Elle soumet le moi à une désindividuation radicale¹⁰¹, elle est « un événement par rapport auquel le sujet n'est plus sujet » (TA, 57). Aussi ne répond-elle pas au problème de « la conservation du moi dans la transcendance » (TA, 66), où nous reconnaissons l'exigence que formulera l'éthique d'une relation à l'Autre maintenant la séparation du Même. La mort est bien une figure de l'altérité absolue, mais elle détruit la subjectivité et avec elle le face-à-face. Le face-à-face avec l'absolument Autre passe donc par une autre figure de l'altérité, autrui sous les traits du féminin, qui satisfait les deux exigences formelles de la transcendance. D'une part, le moi se conserve dans l'amour érotique, d'autre part autrui reste autre malgré la relation, car « la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le *féminin* » (TA, 77). On peut alors définir le face-à-face comme une relation avec le féminin, telle que le moi se conserve et qu'autrui demeure autre : une relation qui suspend les pouvoirs du moi sans les détruire.

Mais comment le féminin peut-il déjouer mes pouvoirs et rester *absolument* autre ? La réponse de Levinas passe, en 1947, par une conception ontologique de l'altérité concrète d'autrui. Le féminin est « l'altérité que l'autre porte comme essence » (TA, 80), c'est-à-dire une altérité qui ne vient pas s'ajouter à une essence déjà constituée mais qui constitue l'essence même du féminin. Cette altérité est « la différence de sexes¹⁰² », qui inscrit la pluralité dans l'être, et qui fait « la position exceptionnelle du féminin dans l'économie de l'être » (TA, 78). Si le féminin est l'absolument autre, c'est que par lui la différence de sexes s'accomplit dans l'être ; il scinde l'être en y introduisant des catégories qui ne sont pas celles de la subjectivité (pouvoir), mais celles de l'altérité (au-delà du pouvoir). Dans la préface qu'il écrit en 1979 pour *Le temps et l'autre*, Levinas définit la démarche de l'ouvrage en ces termes : « la notion d'altérité transcendante – celle qui ouvre le temps – est d'abord recherchée à partir d'une *altérité-contenu*, à partir de la féminité. La féminité (...) nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence » (TA, 14). Altérité-contenu : le terme signifie que c'est le contenu (la féminité) qui fait l'altérité du féminin. Le contenu, la qualité du féminin est l'être-autre ; l'altérité absolue est la propriété essentielle du féminin. Par conséquent, le face-à-face se présente (1) formellement comme une relation du Même à l'Autre, (2) concrètement comme une relation du moi à autrui sous les traits du féminin, et (3) ontologiquement comme l'inscription dans l'être de l'altérité, dont l'être-autre s'accomplit sous la modalité de la pudeur féminine.

¹⁰¹ Comme l'écrit Rodolphe Calin, « la souffrance expose le sujet à l'altérité radicale de la mort qui constitue une menace de désindividuation » (*Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, p. 98).

¹⁰² Pourquoi parler de différence *de* sexes ? Dire « différence sexuelle » ou « différence des sexes », ce serait transformer en catégorie formelle et abstraite cette différence, en faire la différence en général des sexes en général. Levinas cherche au contraire à décrire la relation concrète entre deux existants sexués, telle qu'elle se vit dans l'expérience ontologique d'un face-à-face qui est corps-à-corps. Il ne s'agit pas d'appliquer la différence *des* sexes à deux *Dasein* auparavant pensés comme asexués, mais de penser la relation de deux êtres sexués telle qu'elle est rendue possible par la différence *de* (leurs) sexes. Cette différence implique-t-elle que le moi est toujours l'homme, et le féminin la femme ? Ou la relation de la différence de sexes peut-elle ne pas être une relation entre êtres de sexes différents ? Les textes de 1947 ne le disent pas.

b) L'historicité du face-à-face

Que devient cette pensée du face-à-face dans l'éthique ? L'éthique va peu à peu faire éclater le face-à-face érotico-ontologique, d'abord dans *Totalité et infini* puis dans *Autrement qu'être*.

(1) Elle procède ainsi à une autonomisation de la forme du face-à-face, qu'elle détache de l'ontologie plurielle. Alors qu'en 1947 le face-à-face avait lieu en vertu de l'altérité-essence qu'était le féminin, la section I de *Totalité et infini* énonce la structure formelle du face-à-face indépendamment de l'éros, reprenant le langage de la logique formelle autour des catégories du Même et de l'Autre. Cette opération ne fait que mettre en lumière une forme qui était déjà à l'œuvre en 1947 car elle se confond avec le face-à-face : si celui-ci se distinguait du rapport à la mort, c'est parce qu'il permettait la conservation du moi (la séparation) et le maintien de l'altérité (relation à l'absolu ne relativisant pas l'absolu). Un discours sur les conditions formelles du rapport entre le Même et l'Autre devient nécessaire pour dire le Désir (relation qui maintient la séparation) présent dans le face-à-face.

(2) Toutefois, la constitution de ce discours formel autonome sur le face-à-face ne signifie pas que la relation à l'Autre serait définissable *a priori*. Les exigences formelles de relation dans la séparation sont dictées par le visage qui remplace de manière définitive le féminin au titre d'altérité d'autrui. L'absolument Autre est désormais visage, et le face-à-face originellement discours. La notion nouvelle de Désir exprime le mouvement qui va de moi à autrui dans ce face-à-face, et qui suit la structure de l'idée de l'infini. Mais si la concrétisation pure du Désir pur est la relation au visage, la section IV de l'ouvrage montre que le Désir peut encore s'accomplir au-delà du visage, en se compromettant avec le besoin dans l'éros, et en se renouvelant dans la fécondité. Bien que le face-à-face soit premièrement éthique, il peut encore se faire érotique. L'ouvrage dédouble donc sa concrétisation en fondant sur l'éthique la relation érotique.

(3) Ce dédoublement est l'effet du cheminement de Levinas de 1947 à 1961. L'éthique de *Totalité et infini* vient s'inscrire dans l'ontologie plurielle de 1947. La section IV produit l'être pluriel dans l'éros et la fécondité qui portent le face-à-face au-delà du visage. Le face-à-face avec autrui est de nouveau la production dans l'être de l'altérité. L'altérité-contenu ou altérité-essence du féminin n'a pas disparu dans *Totalité et infini*, et se confond encore avec l'altérité transcendante : « l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence » ; et « Autrui comme maître – peut nous servir aussi d'exemple d'une altérité (...) appartenant à l'essence de l'Autre » (TI, 126). C'est *Autrement qu'être* qui viendra définitivement congédier l'essentialisation de l'Autre (que ce passage transpose à l'éthique sous la figure du maître). Le sens originel du face-à-face est l'assignation éthique à la substitution et à l'autrement qu'être. Aussi l'ouvrage de 1974 accomplit-il l'ultime transformation du face-à-face en le soustrayant à l'ontologie plurielle à laquelle Levinas l'identifiait depuis 1947. Seul *Autrement qu'être* accomplit le passage d'une altérité-contenu à une altérité par-delà l'essence.

	1947	1961	1974
(1) Forme	Forme implicite	Forme explicite	Forme explicite
(2) Concrétude	Féminin	Visage et féminin	Visage
(3) Etre	Etre pluriel	Etre pluriel	Autrement qu'être

L'éthique fait donc subir au premier face-à-face une transformation en deux temps : en 1961, (1) sa formalisation dans les catégories de l'idée de l'infini et (2) sa concrétisation par le visage ; en 1974, (3) sa rupture avec toute ontologie au profit d'une pensée de l'autrement qu'être. L'idée de l'infini est ainsi un face-à-face ambivalent avec autrui. De manière invariable, elle est un face-à-face doté d'une

certaine structure formelle, et dont le sens premier est l'éthique du visage. Mais de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, la relation avec autrui en tant qu'autrui se restreint à l'éthique et s'affranchit de l'ontologie. Aussi avons-nous trois études à mener pour comprendre la détermination de l'idée de l'infini comme face-à-face : (1) d'abord l'étude formelle de la structure de face-à-face et de son infinité – qui est l'objet propre de ce chapitre ; (2) ensuite l'étude des concrétisations du face-à-face, érotique et éthique et (3) celle du devenir du projet ontologique de *Totalité et infini* et sa destruction dans *Autrement qu'être* – dans les autres chapitres. Quelle est la forme du face-à-face, et pourquoi est-ce lui qui me met en relation avec autrui en tant qu'autrui ?

§15. Analyse formelle du face-à-face

a) *Autrui en tant qu'autrui*

Le face-à-face structure ma relation avec autrui. Mais que faut-il entendre par « autrui » ? On doit en rappeler la grammaire, même si Levinas ne s'appuie pas sur elle. Derrida montre bien que ce mot est un substantif qui ne peut prétendre au statut de nom puisqu'il n'est ni nom commun (on ne peut l'écrire avec l'article défini), ni nom propre. Il n'a ni genre ni pluriel, et ne doit pas être mis au sujet d'une proposition. Son trait le plus remarquable est cependant qu'il est toujours, selon le Littré, au cas régime, c'est-à-dire d'emblée décliné dans un cas (ce qui l'apparente au pronom). « Autrui » ne peut occuper la position de sujet, mais, en raison de son régime, il désigne celui à qui un sujet se réfère ; il n'exprime ni la généralité incluse dans les termes « autre » ou « autre homme » ni la singularité du nom propre. L'étymologie citée par le Littré finit d'épaissir son mystère grammatical : « De *alter-huic*, cet autre, à un cas régime : voilà pourquoi *autrui* est toujours au régime, et pourquoi *autrui* est moins général que les autres ». Qu'autrui soit *cet* autre, cela veut-il dire qu'il est le singulier se généralisant dans l'être-autre-pour-moi, ou cette altérité générale se singularisant en *un* autre ? La philosophie ne démêle pas cette confusion. Autrui est « le désordre même de la conceptualité »¹⁰³. Quelle en est la raison ? Pour le savoir, avance Derrida, il faudrait pouvoir remonter au sens de l'autre par-delà la langue, et se demander : « que signifie *autre* avant la détermination grecque de l'éteron et la détermination judéo-chrétienne d'*autrui* ? »¹⁰⁴. « Autrui » serait un mot né de la rencontre de la philosophie et de la Bible, où l'autre en général serait rentré dans le prochain – à moins que ce ne soit le contraire. La philosophie, qui veut faire d'autrui un concept, doit justifier cette nomination de l'unique (le prochain) dans le général (l'autre), et du général dans l'unique : cet autre, autrui.

Pour nous, il s'agit de déterminer la position propre de Levinas dans cette grammaire d'autrui. « Autrui » est tout d'abord le terme qui porte la critique que Levinas adresse à la philosophie et à son traitement de l'intersubjectivité. La logique du genre ne peut pas dire l'altérité d'autrui car elle la secondarise : « Autrui n'est pas autre d'une altérité relative comme, dans une comparaison, les espèces, fussent-elles ultimes, qui s'excluent réciproquement, mais qui se placent encore dans la communauté d'un genre, s'excluant de par leur définition, mais s'appelant réciproquement de par cette exclusion à travers la communauté de leur genre » (TI, 211). Ce refus de toute communauté entre moi et autrui paraît paradoxal. Si autrui est l'autre *homme* – et non l'autre *vivant*, l'autre *animal* –, ne faut-il pas que notre rapport se fonde sur une commune *humanité*¹⁰⁵ ? Mais Levinas veut dire que l'altérité

¹⁰³ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 154.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁵ On a pu reprocher à Levinas d'ignorer la question du visage animal (par exemple Matthew Calarco, « Nul ne sait où commence ni où finit le visage. L'humanisme et la question de l'animal », in *Philosophie*

de l'autre ne repose pas sur des prédicats communs qu'autrui et moi aurions en commun : autrui est autre, non par comparaison mais par la modalité de notre rencontre. Si la rencontre fait l'altérité d'autrui, elle doit primer sur la communauté de genre. Or Husserl, notamment dans la cinquième *Méditation cartésienne*, part de cette rencontre : mais il élabore une théorie de l'intersubjectivité, qui est « la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un *alter ego* » (TI, 63), et que Levinas rejette pour la raison qu'autrui n'a rien de commun avec moi. Autrui est autre que l'*ego*, mais il n'est pas un autre *ego* dès lors qu'une telle projection sur lui de mon égoïté élimine son altérité en la constituant¹⁰⁶. Dans les termes de Blanchot : « Je puis m'approcher d'autrui, autrui ne s'approche pas de moi. Autrui, c'est donc l'Autre, lorsqu'il n'est pas sujet »¹⁰⁷. Autrui, tant dans sa grammaire (son cas régime) que dans sa conceptualité, ne se laisse pas saisir comme sujet. Son sens précède toute communauté et toute subjectivité. La philosophie l'a pensé comme individu d'un genre ou comme *alter ego* ; son erreur est de ne pas l'avoir pensé tel qu'en lui-même, c'est-à-dire tel qu'il est rencontré. La question dont il faut partir est donc bien : qui est « autrui, en tant qu'autrui » (DEE, 162) ? Cette question n'est pas la recherche d'un concept pur d'autrui, mais le renvoi à une rencontre qui précède la détermination d'autrui *comme* ceci ou cela. Elle vise la mise en scène phénoménologique où, pour ainsi dire, le mot « autrui » vient à la bouche du sujet. Cette mise en scène s'appelle face-à-face.

b) La structure du face-à-face

Qu'est-ce que le face-à-face ?

1/ Le face-à-face est d'abord une relation sans médiation entre moi et autrui. Autrui ne se rencontre pas *en tant qu'autrui* dans toutes les relations sociales que j'ai avec lui. La formule vise à discriminer les relations avec autrui qui ne se rapportent pas à lui pour lui-même, et qui de ce fait en manquent l'unicité. *De l'existence à l'existant* critique en ce sens la mondanité de nos rapports à autrui. Dans le monde, « nous avons affaire à des êtres habillés » (DEE, 60) par la décence et la convenance. Autrui ne peut être approché en tant qu'autrui dans les relations quotidiennes et socialement instituées. Celles-ci sont en effet une « communion » où je me rapporte à autrui en participant à quelque chose de commun : « les personnes ne sont pas l'une devant l'autre, simplement, elles sont les unes avec les autres autour de quelque chose » (DEE, 62). Or, la présence de ce troisième terme n'est pas simplement un délai ou une complication dans la relation à autrui : elle dénature cette relation, puisque le terme intermédiaire en devient l'objet premier. C'est pour manger que je partage

animale, Paris, Vrin, 2010, pp. 83-124), qui est celle de la possibilité d'un « appel de l'animal » (Corine Pelluchon, *Tu ne tueras point. Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre*, Paris, Cerf, 2013, p. 60). Ne pouvant pas traiter ici ce problème difficile, nous indiquerons seulement deux approches possibles. La première vise à interroger les écrits de Levinas pour savoir s'il a effectivement laissé ouverte la possibilité d'un visage animal. Cette approche exégétique n'est cependant pas la plus féconde : une autre, critique, consiste à s'interroger, à partir de l'éthique (et de la justice) levinassienne, sur les conditions de l'appel de l'Autre et son lien à la vie, à l'animalité, au *logos* (raison et parole) – comme l'essai de C. Pelluchon nous y invite.

¹⁰⁶ Derrida a vivement rejeté cette critique de Husserl, d'abord parce que reconnaître en autrui un *ego* l'exclut précisément du monde (la symétrie entre moi et autrui, qui fait de nous des *ego*, est une « symétrie qui n'est pas du monde » et que suppose l'asymétrie du visage (*ibid.*, p. 184)) ; ensuite parce que la constitution du corps d'autrui comme *alter ego* ne veut jamais dire, chez Husserl, que c'est moi qui *fais* autrui (*ibid.*, p. 181n1). La critique de Levinas est sans doute excessive, mais Derrida semble en méconnaître le motif : ces excès renvoient à l'idée d'une primauté de l'appel éthique qu'autrui m'adresse. Si Husserl ne pense pas autrui en tant qu'autrui, c'est parce que l'*alter ego* ne permet pas de penser cet appel : il emprunte donc à l'éthique le véritable motif de son altérité. Il y va encore de la fameuse formule : *il s'agit d'une mise en question de la conscience, et non d'une conscience de la mise en question*, qui capte la différence entre le visage et l'*alter ego*.

¹⁰⁷ M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 100.

un repas avec autrui, pour m'instruire que je lui parle, ou pour en obtenir quelque chose que je commerce. La relation mondaine suit une double intentionnalité : je suis *avec* autrui *autour de* quelque chose, mais l'autour de... prend le pas sur l'avec... et l'occulte. Le premier ensemble des *Notes philosophiques sur éros* le montre en examinant plusieurs types de relations mondaines. a/ Dans la vie courante (OC3, 165-166), autrui est interchangeable car je l'appréhende à travers la fonction qu'il occupe pour moi et les services qu'il peut me rendre. b/ Dans « le commerce intellectuel » (OC3, 166-167), je me rapporte à la personne pour elle-même, mais autour d'un contenu commun. Ce rapport est donc « communion » où autrui est mon semblable, en tant que convaincre quelqu'un c'est communier auprès d'un esprit universel que nous partageons. c/ La camaraderie (OC3, 167-172) est la relation de coexistence pure et simple avec l'autre, la cohabitation où nous est imposé un espace en commun. Elle est aussi « société de la communion » car je partage avec mes camarades, mes contemporains, l'instant. Le camarade est à la fois l'Autre et le Même – lui et moi formons un « nous », à cause de quoi je ne me rapporte pas à lui en tant qu'autrui. d/ Même l'amitié (OC3, 172-177) ne constitue pas un rapport respectueux à l'altérité d'autrui, car dans l'attachement premier que j'ai pour l'ami et qui est sympathie, l'ami est un *alter ego* que je possède par cet attachement. Il y a véritablement fusion dans l'amitié : c'est pourquoi Levinas affirme que le mythe d'Aristophane de l'être double dans le *Banquet* de Platon qualifie l'amitié et non l'amour¹⁰⁸. e/ Il appartient alors seulement à la sexualité (OC3, 177-187) d'être « relation avec autrui, en tant qu'autrui », car la caresse ne cherche pas « la confusion avec autrui » et la femme est « un autrui absolument autrui ». Ce parcours des différentes figures de l'autre montre en quoi la sexualité s'est présentée à Levinas comme la seule situation où autrui reste Autre sans être ramené au Même, pour la raison qu'elle seule me met en relation avec autrui sans intermédiaire. Pour rencontrer autrui en tant qu'autrui, il faut le dévêtir des formes décentes qui le cachent et rejeter l'objet de notre rassemblement. « C'est pourquoi la relation avec la nudité est la véritable expérience – si ce terme n'était pas impossible dans une relation qui va au-delà du monde – de l'altérité d'autrui » (DEE, 61). Le renoncement à l'apparition mondaine d'autrui est nécessaire pour accéder à son sens originaire. Une fois ce sens dégagé, il sera alors possible de montrer « que la relation avec l'autre prise au niveau de notre civilisation est une complication de notre relation originelle » à autrui (TA, 74). Cette situation originelle et pure porte dès 1947 le nom de « face-à-face sans intermédiaire » (TA, 89).

2/ Le face-à-face est duel. Sa dualité signifie qu'il est une relation excluant toute médiation, mais aussi et surtout tout tiers. Autrui ne m'apparaît en tant qu'autrui que si je suis seul-à-seul avec lui. Est-ce à dire que le face-à-face est un rapport entre deux termes qui se fait dans l'*ignorance* du tiers ? Ou le face-à-face *néglige-t-il* un tiers qu'il exclut ? Ces difficiles questions sont laissées en suspens dans la description du face-à-face, leur résolution étant retardée jusqu'à la prise en compte du tiers. La dualité est un acquis de la relation à autrui ; la pluralité, elle, représente une difficulté qui ne peut être résolue dans le face-à-face. Levinas exige de son lecteur une certaine patience, consistant à accepter le fait que la relation à deux doit être analysée avant la pluralité humaine, et que cette pluralité est secondaire par rapport au duo initial – tout cela au nom de l'altérité absolue d'autrui qui ne peut avoir lieu que dans le face-à-face¹⁰⁹. Or, quelles raisons Levinas nous donne-t-il de souscrire à la priorité du duo sur la pluralité (réalisée dès lors qu'il y a un tiers) ? Pourquoi accepter l'idée qu'autrui en tant

¹⁰⁸ Cf. OC3, 173-174. Les *Notes* héritent de l'opposition, clairement affirmée en 1947, entre amour et fusion. En revenant sur cette opposition stricte, en reconnaissant que malgré la pureté du Désir qu'il suppose l'amour se complaît aussi dans le besoin, *Totalité et infini* pourra revenir sur cette interprétation du mythe et voir dans la jouissance érotique la justification de la fusion amoureuse dépeinte par Aristophane (cf. TI, 285).

¹⁰⁹ Pour une analyse du sens et des apories de l'exclusion du tiers dans le face-à-face, voir ch. 9.

qu'autrui me fait face seul-à-seul et non au côté des autres hommes ? *De l'existence à l'existant* paraît restreindre la relation à une dualité car le tiers introduirait entre autrui et moi un intermédiaire. Plus tard, *Totalité et infini* exclura la possibilité qu'un tiers voie le face-à-face pour résister à la totalité : « le rapport allant de Moi à l'Autre ne se laisse pas englober dans un réseau de relations visible à un tiers » (TI, 125-126). Le face-à-face doit donc être un seul-à-seul.

3/ Le face-à-face est asymétrique. L'asymétrie de la relation élimine la possibilité de faire d'autrui un *alter ego* : « Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même. Il est, par exemple, le faible, le pauvre, "la veuve et l'orphelin", alors que moi je suis le riche ou le puissant. On peut dire que l'espace intersubjectif n'est pas symétrique » (TA, 75). L'altérité d'autrui signifie avant toute communauté avec moi, de sorte que c'est dans cette différence première qu'il surgit comme autre. Or ce texte a beau justifier l'idée d'asymétrie, il a recours à une dialectique étrange, qui semble justifier que l'on puisse inverser la place du moi et d'autrui dans le face-à-face, alors que *Totalité et infini* précisera bien que celui-ci est irréversible. Du reste, *Le temps et l'autre* ne peut pas justifier ce propos, dès lors que sa seule étude concrète d'autrui est l'amour érotique. Les figures – bibliques – d'autrui que Levinas évoque ici supposent l'éthique. La notion d'asymétrie est pourtant bien une qualité du face-à-face en général : dans *l'éros*, elle renvoie à la différence de sexes (où autrui est le féminin que je ne suis pas : destitution de mon pouvoir dans la pudeur) ; dans l'éthique, elle désigne la hauteur du visage m'ordonnant à la responsabilité.

L'absence de médiation, la dualité et l'asymétrie du face-à-face sont des propriétés qui satisfont à l'exigence de ne pas réduire autrui à moi. Mais qu'en est-il des termes de cette relation ?

c) Les termes : moi et autrui

Levinas énonce formellement le sens concret du Même et de l'Autre en posant que : (1) Le Même absolu, c'est (le) moi ; (2) L'absolument Autre, c'est autrui. Pourquoi, et en quel sens, ces deux énoncés sont-ils vrais ? Le paragraphe I-A-2 de *Totalité et infini* les justifie dans une argumentation en deux temps : d'abord il énonce les propriétés formelles du Même ou de l'Autre, puis il désigne leur forme concrète (le moi, autrui). Le plan du paragraphe suit ces étapes : 1/ il précise d'abord la forme générale de la relation de transcendance (al. 1-2) ; 2/ puis il analyse les propriétés formelles du Même absolu, l'identifie au moi, et brosse un tableau de la vie concrète du moi dans le chez soi (al. 3-8) ; 3/ il procède symétriquement pour l'Autre, qu'il détermine formellement puis identifie à autrui, approché dans le langage (al. 9-10) ; 4/ enfin, il détermine la relation entre le Même et l'Autre (ou moi et autrui) comme un face-à-face s'accomplissant dans le discours (al. 11-14).

1/ Levinas part de deux exigences formelles auxquelles le Désir doit se conformer : (A) le Désir résiste à la récupération dans une totalité ; (B) il est une relation qui ne rompt pas la séparation entre le Même et l'Autre. Chacune permet de déterminer la structure de la relation. Levinas commence par affirmer « l'irréversibilité » (TI, 24) de la relation : si le Même pouvait devenir l'Autre, et l'Autre le Même, ils entreraient dans une dialectique ou une corrélation que l'on pourrait embrasser dans une totalité supérieure : l'exigence (A) serait déçue. La notion d'irréversibilité permet aussi de répondre à l'exigence (B) d'un maintien de la séparation. Le Même et l'Autre ne sont pas relatifs en vertu de leur irréversibilité : ils occupent chacun, absolument, une position dans la relation qu'ils ne peuvent quitter.

« Absolu » signifie ainsi : séparé, insubstituable, intotalisable. Qui sont alors le Même absolu et l'Autre absolu ?

2/ Levinas commence en précisant que le Même est le « point de départ » ou le point « d'entrée » (TI, 25) de la relation. C'est l'altérité de l'Autre qui l'exige, puisqu'elle suppose un terme vis-à-vis duquel elle diffère. La différence exige qu'un terme soit posé au départ, à qui la différence se révèle comme telle. Or « *un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme Moi*. Etre moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification » (*ibid.*). Le formalisme de cette définition est frappant. Levinas définit le contenu du moi par sa forme : son identité consiste en son identification. Etre moi, ce n'est pas posséder un substrat invariable dont la constance serait gage d'identité, mais me retrouver infailliblement moi-même malgré les changements. Cette conception a pour elle l'histoire de la philosophie dont elle ne prétend pas être autre chose qu'un commentaire : de Descartes à l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Hegel), cette autotélie fait le moi. L'originalité de la démarche repose surtout sur sa concrétisation dans le pouvoir et l'habitation. Pour Levinas, c'est l'existence concrète du moi qui justifie son identification au Même absolu. S'il est le Même absolu, c'est qu'il séjourne dans le monde selon « la *manière* du Même », qui est « la possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi » (TI, 27) : en un mot, le *pouvoir*. La façon d'être du moi est l'appropriation du monde : elle consiste à se tenir dans l'habitation et à exercer son pouvoir sur les choses pour les posséder ou les consommer. Mais en précisant que le monde n'est autre que *de prime abord et par rapport à moi*, Levinas insiste sur la relativité de l'altérité du monde. Le lieu, l'ustensile, la nourriture ne sont que relativement autres dès lors qu'ils s'offrent à mes pouvoirs. Par conséquent le moi ne connaît pas d'altérité absolue dans sa vie concrète et séparée : il identifie tout Autre. Mais alors comment une relation entre moi et l'absolument Autre est-elle possible ? « Comment le Même, se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité ? » (*ibid.*)

3/ Il faut distinguer l'altérité relative du monde et l'altérité absolue du Désir. L'Autre absolu est « autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre » (TI, 28) que Levinas avait exprimée dès le début du paragraphe : la distance de la transcendance « entre dans la *manière d'exister* de l'être extérieur. Sa caractéristique formelle – être autre – fait son contenu » (TI, 24). Cette définition est symétrique à celle qui qualifiait le Même absolu : de nouveau, la forme fait le contenu. Levinas explicite en quoi la situation formelle de l'Autre par rapport au Même le *produit* comme Autre : l'Autre est absolu en tant que son altérité est sa séparation dans la relation. S'il n'était pas *absolument* autre, il ne serait pas autre du tout et s'identifierait au Même. Pour passer du Même absolu au moi, Levinas cherchait l'être dont l'identification est l'essence : passant à l'Autre absolu, quel est l'être dont l'altération est l'essence ? Levinas répond : « l'absolument Autre, c'est Autrui » (TI, 28). Cette identification, une fois posée, est justifiée par un argument négatif : le rejet de toute participation d'autrui à une même nature ou une même essence que moi. Si autrui et moi n'avons rien en commun, si nous ne participons pas à un même genre, il est l'Autre et je suis le Même. Ce n'est pas parce qu'autrui fait, comme moi, partie du genre humain, qu'il est autrui : Levinas récuse la conception traditionnelle de l'(autre) homme qui le saisit comme individu du genre humain. L'*animal rationnelle*, c'est l'homme abstrait des systèmes logiques ; autrui et le moi résistent, dans leur réalité concrète et dans leur face-à-face, à ce réductionnisme. Appréhender autrui comme individu d'un genre, c'est faire

de lui mon semblable, un *alter ego* – c’est conjuguer le « je » au pluriel, démultiplier le Même et non accueillir l’Autre. Pour éviter cet écueil, Levinas rejette toute conception d’autrui par la ressemblance à moi, au point de parler à son propos d’une altérité *absolue*, distincte de l’altérité relative de ce que je peux faire mien. Autrui n’est pas un autre moi, mais un être que je rencontre dans son absolue altérité, c’est-à-dire, concrètement, dans sa parole.

Cette double identification du Même au moi et de l’Autre à autrui est singulière. a/ Elle semble de prime abord définir le moi et autrui d’une même façon : pour chacun d’eux la forme – identification ou altération – fait le contenu. Pourtant les conséquences de ces définitions sont bien différentes. Que le moi soit l’identification par excellence suppose qu’il tire son identité hors du face-à-face avec autrui, et donc qu’il ait une existence séparée qui, en un sens, précède la relation. Le moi tire son identité de soi, comme s’il était lui-même le principe de son existence, indépendamment de l’Autre. Qu’autrui soit l’altération par excellence signifie au contraire qu’il tire son être de la relation, si bien que Levinas peut écrire : « l’altérité n’est possible qu’à partir de *moi* » (TI, 29). Le moi se définit *hors* de la relation et autrui se définit *dans* et *par* la relation. b/ Le face-à-face entre le Même et l’Autre s’effectue donc à la première personne – point de vue que l’on ne saurait quitter sans détruire la relation. Si l’altérité doit partir du moi, c’est parce qu’elle est la distance qui sépare le Même et l’Autre, distance que le Désir mesure mais ne comble pas. La production de l’infini est le Désir lui-même : de même, la production de l’altérité d’autrui est le face-à-face. c/ Bien sûr, Levinas ne veut pas dire par là que c’est moi qui constitue autrui, mais qu’autrui est indissociable du face-à-face où il se produit à moi. De là un certain flottement dans l’usage du terme « transcendance » pouvant désigner tantôt le Même, tantôt l’Autre, tantôt leur relation : la transcendance est Désir mesurant la distance entre le Même et l’Autre, de sorte qu’elle peut aussi bien dénoter le moi qui effectue ce mouvement (le désirant), autrui qui suscite le mouvement en moi (le désiré), ou le mouvement lui-même (le Désir).

Concluons que le face-à-face forme une structure définie pas son immédiation, sa dualité excluant tout tiers et son asymétrie irréversible. Il forme un cadre dans lequel l’idée concrète de l’infini déploie sa transcendance. Mais quelle relation *concrète* le face-à-face vient-il formaliser ? Si l’idée de l’infini est d’abord éthique, Levinas n’a pas moins commencé par chercher la relation originaire à autrui dans l’*éros*. L’*éros* peut-il donc accomplir le Désir de l’infini ?

II. Le Désir érotique

§16. La genèse du Désir

a) L’amour sans fusion

En 1947, le face-à-face est érotique ; mais Levinas n’a pas encore forgé son concept de Désir¹¹⁰. Les œuvres de 1947 décrivent-elles déjà le Désir malgré l’absence du terme ? Pour identifier, même en

¹¹⁰ Le terme de « désir » apparaît rarement dans les œuvres de 1947, où son sens est ambivalent. *De l’existence à l’existant* fait du désir le type même de notre rapport au monde par les nourritures, Levinas évoquant « la correspondance complète entre le désir et sa satisfaction. Le désir sait parfaitement ce qu’il désire. Et l’aliment permet la réalisation totale de son intention » (DEE, 65). Pourtant la volupté de l’amour érotique suggère l’idée d’un « désir permanent », « comme si on se trompait sur la nature du désir confondu d’abord avec la faim qui recherche quelque chose et que l’on découvrirait alors comme une faim de rien » (DEE, 66). Le sens

l'absence du terme, le Désir à l'œuvre dans les descriptions de Levinas, nous en chercherons les quatre traits essentiels : (1) le Désir est une relation à l'Autre en tant qu'Autre, qui ne le réduit pas au Même ; (2) il a la structure de l'idée de l'infini, telle que le désiré ne le comble pas mais le creuse ; (3) il ne peut être satisfait et se distingue radicalement du besoin et de la recherche du plaisir ; (4) il est absolument gratuit et sans finalité.

Retrouvons-nous ces quatre traits essentiels du Désir dans les descriptions de la relation érotique en 1947 ? (1) C'est l'*éros* qui « fournit le prototype » (TA, 64) de la relation à l'autre puisque « l'altérité s'accomplit dans le féminin » (TA, 81). L'amour érotique est une relation à l'absolument autre qui, en raison de l'« absence de toute fusion dans l'érotique » (TA, 82), n'abolit pas la séparation entre le Même et l'Autre. (2) Comment se fait l'approche ? La phénoménologie de la volupté et de la caresse décrit la façon dont l'amant se rapporte à elle. La caresse, en ce sens, est le mode d'être proprement érotique. « Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables » (TA, 82-83). Ces lignes décrivent, dans le mouvement érotique de la caresse et de la volupté, la structure du Désir de l'infini. Le jeu érotique avec le féminin est une recherche incapable de saisir l'altérité : dans chacun de ses gestes, la main qui caresse ne fait qu'accroître sa faim, désirant toujours davantage qu'elle ne trouve, car le corps féminin se dérobe sous les caresses. Il est insaisissable et ne fait qu'augmenter le désir de l'amant par cette insatisfaction. Il ne comble pas l'amant, mais creuse son désir érotique. (3) Toutefois, dans cette structure ascendante du désir érotique, il y a le plaisir, essentiellement absent du Désir de l'infini. Or, Levinas est conscient de la nécessité de distinguer la volupté du plaisir obtenu par la jouissance des nourritures, lorsqu'il écrit que « la volupté n'est pas un plaisir comme un autre, parce qu'elle n'est pas un plaisir solitaire comme le manger et le boire » (TA, 82). Dans la structure de la volupté, se manifeste la dualité du plaisir éprouvé, fondé sur l'altérité du féminin. L'*éros* mène à un plaisir distinct de la satisfaction du besoin. (4) Cette communauté du plaisir entre l'amant et l'aimée est le signe de sa passivité, au fondement du Désir. « L'amour n'est pas une possibilité, il n'est pas dû à notre initiative » (TA, 82). La possibilité de l'amour serait la possibilité de la solitude amoureuse ; l'*éros* ne peut donc pas être l'activité d'un amant cherchant à posséder ou à fusionner avec l'aimée. Il permet de « donner une définition [du sujet] qui réside en quelque manière dans sa passivité » (TA, 73). Si la caresse est un mouvement « sans projet ni plan » (TA, 82), elle ne peut avoir de terme.

Concluons que la description de l'*éros* en 1947 remplit bien les critères du Désir de l'infini. Or cela n'est possible qu'en raison du fait que Levinas définit la sexualité comme un phénomène *non fusionnel*. C'est cette absence de fusion qui lui confère les caractères de ce que l'œuvre ultérieure appellera Désir. L'amour érotique n'est pas fusionnel *parce qu'*il est une relation à l'absolument autre (sous les traits du féminin), qui se creuse de son insatisfaction (dans la volupté), qui ne s'éteint pas dans le plaisir et qui n'a pas de finalité (le fils est au-delà du possible). Cette structure érotique peut donc être considérée comme la genèse de l'idée de l'infini. Si Levinas peut voir dans l'idée de l'infini un Désir, c'est grâce à ces descriptions de 1947 qui avaient déjà dessiné la structure du Désir sans encore pouvoir la fixer en un concept. L'éthique ne reprendra pas uniquement la forme générale du

original du Désir de l'infini perce donc déjà malgré l'hésitation du vocabulaire. Toutefois la description effective de l'*éros* se passera de la notion de désir pour lui préférer celles d'amour, de volupté et de caresse.

face-à-face duel, immédiat et asymétrique, mais aussi le mouvement de transcendance dont l'*éros* a donné la première description concrète. Tout face-à-face est bien animé par le Désir. En revanche le passage de l'*éros* à l'éthique suppose la remise en cause de plusieurs thèses défendues en 1947. L'éthique revendique la primauté sur l'*éros*. Autrui en tant qu'autrui, à partir des années 1950, n'est plus le féminin mais le visage. *Totalité et infini* livrera la raison de ce transfert, en réservant l'accomplissant du Désir pur au visage et en décrivant le Désir érotique entrelacé de besoin. La thèse fondamentale de 1947 selon laquelle l'*éros* n'est pas fusionnel s'en trouve modifiée : pour être reprise, il faudra s'assurer que le Désir excède le besoin dans l'amour. Peut-on, à l'aide des textes inédits des années 1950, retracer la genèse du Désir de l'infini à partir de la première pensée de l'*éros* ?

b) *De l'amour au Désir de l'infini*

Dans les *Notes philosophiques sur éros*, Levinas emploie de nombreux concepts absents des œuvres de 1947 mais centraux dans *Totalité et infini* : inviolabilité, nuit, intimité, caché, refus de l'expression, virginité¹¹¹. La femme demeure « un autrui, absolument autrui » (OC3, 167), pensé en dehors de toute « confusion avec autrui » (OC3, 180). Toutefois, c'est sous le mode de l'obscurité que se révèle cette altérité : « le caché devient un événement de l'être qui se cache – et **non** pas comme un acte arbitraire mais comme le mode d'être même de cet être. L'événement de l'expression lui est étranger. Et s'il est vrai que le propre de l'être réside dans la révélation, le caché pudique n'est pas un être. Nous l'appelons Mystère » (OC3, 185). Le féminin comme mystère réinterprété sous la modalité du caché, de la pudeur et du refus de l'expression, s'offre comme phénomène : « l'*éros* et la volupté tiennent dans la profanation de la pudeur. C'est en cela que l'*éros* est plus et autre chose qu'une connaissance. Il est la manière dont le mystère peut être connu – et il ne peut être connu que dans la profanation » (OC3, 186). La description aboutit à la conception duelle de l'altérité féminine qui sera celle de *Totalité et infini* : « la chair est l'élément même de la vie. C'est la brutalité et la solidité d'un objet physique qui s'annonce cependant comme quelque chose de fragile, de tremblant, comme exposé à la blessure » (OC3, 186). Les *Notes*, en renouvelant le lexique de la description érotique, témoignent du changement des problématiques levinassiennes sur au moins deux plans : l'*éros* est comparé à l'expression (concept absent de 1947), et l'équivocité (pudeur, profanation, brutalité/fragilité) entre dans le mode d'être du féminin lui-même. Toutefois Levinas estime encore nécessaire de penser l'amour érotique en dehors de toute fusion. Or cette conception ne va pas sans contredire certaines descriptions, éloignant l'amour du Désir et le rapprochant du besoin. C'est le cas de la conception de la volupté qui fait l'objet d'une description précise (OC3, 181-182) :

La volupté n'est pas un plaisir comme un autre. [Les autres plaisirs : caractéristique : luminosité ?] Dans son instant la volupté est la promesse d'une volupté plus grande. Cette définition de la volupté par la volupté n'est pas une tautologie. Elle découvre dans la volupté une intention. La

¹¹¹ Les *Notes philosophiques sur éros* sont un inédit publié dans le volume 3 des *Œuvres complètes* pour lequel nous ne disposons pas de datation. L'étude de son contenu livre cependant quelques indices. La pensée de l'amour érotique qui s'y déploie suggère que ces liasses sont postérieures aux œuvres de 1947, dont elles forment une reprise ; le lexique nouveau dans la description de l'*éros*, que l'on retrouvera dans *Totalité et infini*, témoigne aussi d'une certaine progression par rapport au texte de 1947. La confrontation nouvelle entre *éros* et expression montre également que les *Notes* supposent une analyse du langage (dont nous avons la première trace dans la conférence « Parole et silence » de 1948). En revanche, la mention encore flottante du désir de l'infini (cf. *infra*) semble montrer que Levinas ne possédait pas, à l'époque où il rédigeait ces *Notes*, le concept éthique de Désir. Ces *Notes* nous paraissent donc correspondre à une période d'entre-deux, celle de la genèse de la pensée éthique de Levinas : entre les écrits de 1947 et la conférence de 1956 qui a donné l'article « La philosophie et l'idée de l'infini ».

volupté se trouve devant un vide, c'est une pamoison[.] Toute la distance franchie par la caresse se creuse à nouveau plus infranchissable[,] plus vertigineuse[.] Dans la volupté le sujet s'allège de son être même, de toute possession. Mais ce vide n'est pas un pur néant. Il n'est certes pas contact d'un autre être – il est la pénétration dans un autre être, mais une pénétration qui est en même temps le recul de cet autre être, l'affirmation d'autrui dans son altérité, dans son inviolabilité. Autrui c'est ce qui est inviolable. D'où dans la volupté la conscience de ce quelque chose de résistant et de farouche, de cette morsure sur la réalité, de ce goût de la réalité qui autorise à parler de luttés de Vénus. L'autrui – c'est la vraie extériorité et la condition de toute extériorité.

Ces lignes démontrent, en confirmation de nos analyses des œuvres de 1947, la grande proximité qui existe entre Désir et *éros*. L'*éros* est distingué des autres types de plaisirs qui manifestent une luminosité ou une intentionnalité (cf. TA, 46). La structure de sa volupté est alors décrite dans les mêmes termes que celle du Désir dans *Totalité et infini* : la volupté s'accroît de par son mouvement, qui se nourrit de lui-même ; franchir la distance ne fait que la creuser, plus béante encore, et ne fait qu'éloigner l'aimée. C'est l'exacte structure du Désir de l'infini, faite d'insatisfactions qui n'arrêtent pas le mouvement mais le relancent. La résistance renouvelle la volupté, contrairement aux autres plaisirs qui veulent la satisfaction d'une lumière. Si avant l'éthique l'*éros* est la seule relation à autrui en tant qu'autrui, c'est en tant qu'il est la seule relation qui maintient et accroît la distance entre les deux termes au lieu de la réduire. Bien que le concept de Désir soit absent de ces descriptions, la volupté en possède les traits structurels si clairement qu'on peut, ici, les identifier.

Mais pourquoi avoir élaboré un nouveau concept, le Désir, pour dire un mouvement que la volupté incarne exactement ? Pour le dire, nous devons montrer comment la naissance du problème de la responsabilité et de l'éthique vient remettre en cause l'idée que l'amour n'est pas fusionnel, et ainsi entamer la pureté de la volupté. Tant que ce problème ne se pose pas, l'*éros* suffit à fournir le modèle d'une relation sans possession ; mieux : la volupté possède déjà la structure emphatique du Désir de l'infini. Dissocier Désir et volupté suppose donc une conception de l'amour comme fusion : et celle-ci, malgré les affirmations de Levinas, n'est pas tout à fait absente des *Notes* (OC3, 184) :

La volupté – en relation avec autrui en tant qu'autrui – est d'abord la mort du moi. La volupté ne comporte pas uniquement l'intensité de l'instant – comme l'avaient habituellement présentée les hédonistes. Ou plutôt – il faudra envisager de plus près dans quel sens l'instant comporte l'intensité – c'est comme instant d'autrui, de résurrection en autrui. L'instant présent est mort. La volupté est comme une raréfaction[,] comme un allègement de tout notre être. Chaque fraction de l'être, se fractionne encore et se pâme. Mais cette pamoison vire en résurrection – et c'est cet instant de résurrection qui est précisément le moment d'intensité qui est autrui. Mais autrui-moi meurt. Tout l'intervalle qui me sépare d'autrui apparaît à nouveau. La volupté est faite de promesses de volupté plus grande. Promesses qui ne sont jamais tenues.

Cet élément de promesse jamais tenue – montre que l'*éros* a besoin d'accomplissement, que l'intimité doit s'exprimer. C'est dans la paternité que l'*éros* s'accomplit.

Si la volupté fait mourir le moi et le fait renaître en autrui, formant un *autrui-moi*, c'est – Levinas ne le voit pas encore – que la fusion ne constitue pas seulement un fantasme secondaire des amants, mais une caractéristique essentielle de l'amour érotique. Cette première partie de texte décrit la pamoison de la volupté, où dans l'intensité du plaisir, les amants semblent ne faire plus qu'un. Alors, je meurs à moi-même pour renaître sitôt après en l'autre, et ensemble moi et autrui formons cet être commun, que Levinas appelle malgré toutes ses précautions pour penser l'amour hors de toute fusion, « autrui-moi ». Trop gênante, cette thèse doit être relativisée, sa portée atténuée : ce que fait Levinas en revenant, par-delà la fusion, à la structure emphatique de la volupté qui sera celle du Désir. *Totalité*

et infini assumera cette ambiguïté de l'amour, à la fois besoin et Désir, que les *Notes* taisent pour démontrer que l'amour est sans fusion.

Mais l'intérêt principal que nous avons pour ces *Notes* concerne son usage de l'expression « désir de l'infini » au sein d'un dialogue fictionnel (OC3, 219-222). Il s'agit d'un prologue fictif au *Faust* de Goethe, ou peut-être même de sa réécriture. Levinas met en scène deux personnages : Monsieur tout le monde (TLM), personnification de l'être-au-monde quotidien¹¹², et un étudiant anonyme qui se nomme lui-même le premier étudiant (1^{er}). TLM apprenant de l'étudiant que celui-ci sort de derrière le front de Goethe, s'offusque et le traite de fantôme, l'opposant à lui qui, du haut de ses certitudes, est le réel par excellence : « Je suis l'Être même ». L'étudiant pense, quant à lui, que cette certitude dans l'être n'est que néant – et que « la maladie d'être Homme » décrite dans le *Faust* est ailleurs. Ainsi :

TLM Folle maladie !

(sentencieux)

1^{er} Il y a une folie dans l'homme. Il porte en lui un mal invisible.

TLM Lequel ?

1^{er} Le désir !

TLM Le désir de quoi ?

1^{er} Le Désir de l'Infini (TLM se couvre la face) Tu as peur de ce mot ? N'as-tu ~~TLM~~ jamais été jeune ? Ne te souvient-il pas de cette inquiétude bienheureuse et cruelle de la jeunesse ? de ce désir d'êtreindre l'Univers ? de vivre quelque chose d'unique qui nous placerait à part, comme au Centre de Tout ? Dans la série des instants, nous attendons un moment où nous serons plus que nous-mêmes. Nous avons le pressentiment d'un moment extrême, d'un sommet. Nostalgie qui continue à nous torturer, même quand nous ne penserons plus qu'à notre chocolat du matin et à nos pommes sautées.

TLM ignore l'intrigue du *Faust* et avec elle le désir de l'infini dont l'étudiant se fait le porte-parole. Derrière la pensée de Goethe qui réconcilie les passions et la raison, il y a le désir de l'infini auquel, secrètement, tout le *Faust* répond. Ce désir d'être *plus que nous-mêmes*, semblable au besoin d'évasion de 1935, est une révolte contre l'être – révolte que TLM ignore puisqu'il est l'être dans son contentement inquestionné. Cette révolte, qui est *maladie, folie et mal*, prend ici le nom de *jeunesse*¹¹³. Les termes employés par l'étudiant pour la décrire sont vagues : ils font référence à une hauteur, un paroxysme qui nous placerait au centre de toutes choses et dont nous sommes nostalgiques. Pour savoir ce qu'est le désir de l'infini ou la jeunesse, il faut poursuivre l'étude du *Faust*. L'étudiant montre alors que le désir est une attente que la science ne peut pas satisfaire. Mais Faust devenu vieux ne peut se résoudre au suicide car son cœur est encore plein de promesses : il lui faut la jeunesse du corps, et c'est le Diable qui vient la lui donner. Faust accepte de lui donner son âme en échange « d'un instant qui justifiera la vie », d'une beauté si grande que le sens du monde sera assuré. *Le désir d'être plus que nous-mêmes est l'attente d'un moment qui justifiera la vie*. Quel sera cet instant ? L'amour de Marguerite. L'amour érotique est la réponse au désir de l'infini. Arrivé à ce point, nous comprenons que Levinas voit dans le *Faust* de Goethe une intrigue illustrant sa propre philosophie de l'*éros*. Seul le face-à-face érotique avec le féminin délivre l'existant du mal de sa solitude. L'*éros* anime le désir de l'infini. Pourtant le face-à-face chez Goethe n'en est pas un : le Diable joue un rôle crucial qui

¹¹² Le nom de « Monsieur tout le monde » s'inspire avant tout du *Dasein* heideggérien et de l'anonymat du « on » décrit dans *Être et temps*. Dans « L'ontologie dans le temporel », Levinas écrivait en effet : « L'homme tel qu'il est le plus souvent, l'homme de la vie courante – est Monsieur tout le monde, l'homme en général, le "on" qui se voit en quelque manière du dehors » (EDE, 82).

¹¹³ Le concept de jeunesse est discret mais récurrent chez Levinas. *Humanisme de l'autre homme* en fait un usage singulier, désignant par jeunesse le sujet antérieur à l'être – l'ouvrage voyant dans les événements de mai 1968 une contestation (une *mise en question*) du monde par la jeunesse (cf. HAH, 106 et 112-113).

introduit une médiation entre Faust et Marguerite. Comment l'expliquer ? Au-delà de la magie diabolique nécessaire pour que Faust retrouve la jeunesse du corps et séduise Marguerite, le Diable existe au théâtre car « il faut plus que l'homme pour expliquer l'homme ». Or cet élément surhumain prend forme diabolique pour servir la « comédie » par la moquerie : le Diable « rabaisse ce qui peut sembler sacré » et « ridiculise ce qui semble sérieux ». Il est, dans un langage philosophique, « la négation qui donne toute sa valeur à l'affirmation », « l'Esprit de la négation féconde » qui aspire au Mal et fait le Bien. Derrière ces formules aux accents hégéliens, Levinas pointe vers sa propre théorie du Bien au-delà de l'être. L'*éros* ne serait qu'une aventure de l'être solitaire si l'élan amoureux ne portait le sujet que vers l'extase. L'*éros* est une sortie hors de soi, qui peut passer par le mal mais qui, en tant que sortie, est d'ores et déjà cheminement vers le bien. Le Diable du *Faust* est donc au service du bien que l'*éros* rend possible dans l'être.

Cette subtile dialectique finit de démontrer que l'*éros* accomplit le désir de l'infini. Pourtant, une question demeure. « TLM mais la pauvre Marguerite ? Faust va-t-il creuser sa perte ? » En dépit de la théorie de l'amour développée par l'étudiant, c'est cette question qui s'avère la plus essentielle : posée à la fin du prologue, elle est la question encore ouverte que seule la pièce pourra résoudre. Tout l'objet du prologue était d'y mener, puis de s'y arrêter et de laisser les personnages du *Faust* jouer leur drame. Le *Faust* semblait poser le problème du désir (érotique) de l'infini au-delà de l'être : il questionne en réalité sur le salut de Marguerite. Il faut remarquer que les rôles s'inversent : jusqu'à présent, TLM était l'incarnation naïve de l'ontologie aveugle au désir que l'étudiant lui enseignait ; désormais, c'est au contraire TLM qui témoigne d'un souci pour le salut de Marguerite, alors que l'étudiant ne pense qu'au désir de Faust. Alors que le discours de l'étudiant semblait traiter du grand drame de la quête de soi, voilà que c'est TLM qui pose la question du salut d'autrui. Faust trouve dans l'amour de Marguerite la justification de la vie, mais le problème véritable de la pièce est le salut de Marguerite mise en danger par l'amour de Faust. TLM a donc, peut-être mieux que l'étudiant, compris le sens de la pièce dans le discours même du jeune homme. Aussi peut-on proposer une double interprétation de ce prologue. Soit la réponse au désir est l'amour érotique, comme le pense l'étudiant. Soit cette réponse est la responsabilité pour la femme mise en danger par l'amour – ce que voit TLM dans la sincérité de sa dernière réplique. Cette dualité de l'interprétation du prologue trahit la percée de l'éthique derrière l'*éros*, dans la question de la responsabilité pour le salut d'autrui. Concluons que ce prologue, après avoir montré qu'autrui était la seule réponse possible au désir de l'infini, semble hésiter entre deux interprétations du désir d'autrui. Désirer l'infini, est-ce rechercher la volupté promise par la beauté de Marguerite, ou est-ce ajourner le plaisir au profit de son salut ? L'instant qui justifiera la vie est-il un instant de plaisir enthousiaste ou la *négation* de ce plaisir au nom de la responsabilité ? Le Diable, ce négateur fécond, n'a-t-il pas pour rôle premier de susciter la question cruciale, celle du salut d'autrui sans laquelle il n'y a pas le Bien ?

§17. La place de l'*éros* et de la fécondité dans la phénoménologie du Désir

Les œuvres de 1947 et les *Notes* approchent la relation à autrui selon un schéma binaire : il y a d'un côté le face-à-face érotique qui approche autrui en tant qu'absolument Autre, et de l'autre les relations mondaines qui le visent à travers un caractère commun. *Totalité et infini* introduit une dualité conceptuelle qui complexifie cette opposition : la différence entre besoin et Désir. En 1961, bien que l'amour excède encore la logique de la totalité, il cède la primauté à la relation éthique au visage, qui devient le nom d'autrui absolument Autre. Le Désir éthique est pur (sans besoin) et premier ; le Désir érotique est impur car compromis avec le besoin, et suppose le visage. Un Désir emprunt de besoin

est-il encore Désir ? En toute rigueur, le Désir se détruit en perdant sa pureté et ne devrait pas se lier au besoin. Or la phénoménologie de l'*éros* et de la fécondité de *Totalité et infini* est ambiguë à ce sujet car elle décrit bien un *Désir* érotique. Quel est-il, et est-il conforme au Désir de l'infini ?

a) *Le Désir érotique*

En 1961, il n'est plus question de nier le caractère fusionnel de l'amour. Levinas revendique une position plus conforme aux descriptions de sa phénoménologie de l'*éros* : le plaisir contenu dans la volupté l'assimile au besoin, tandis que l'insatisfaction qui mène de caresse en caresse la rapproche du Désir. « C'est pourquoi l'amour érotique oscille, comme nous l'avons déjà dit, entre l'au-delà du désir et l'en deçà du besoin et que sa jouissance prend place parmi tous les autres plaisirs et joies de la vie » (TI, 304). Un en deçà coïncide désormais avec l'au-delà revendiqué dans l'amour érotique dès 1947 : la dimension de la vie et de la jouissance, conformément aux descriptions de la section II de *Totalité et infini*. Aimer, c'est aussi vivre d'amour et de plaisir, combler un besoin sexuel. Mais l'introduction d'une logique du besoin dans l'*éros* s'accompagne d'un second changement majeur : l'*éros* ne doit plus seulement être situé par rapport aux relations mondaines, mais d'abord à l'éthique du visage. La section III a montré que la relation éthique au visage était première et constituait le rapport fondamental à autrui comme absolument Autre. Comment la section IV, portant sur l'au-delà du visage – amour et fécondité – se positionne-t-elle par rapport à cette éthique ? Si l'*éros* relève à la fois du besoin et du Désir, c'est qu'il oscille entre la jouissance de l'aimée comme satisfaction d'une faim, et le respect absolu de son altérité de visage. Ces deux tendances, contraires voire incompatibles, coexistent pourtant dans le phénomène de l'amour. Lorsque *Totalité et infini* aborde la question de l'*éros*, la problématique n'est plus du tout celle des œuvres de 1947 ou des *Notes* où il s'agissait de montrer en quoi l'amour était la seule relation possible à l'altérité absolue. En 1961, cette relation est l'épiphanie du visage, qui constitue une exception remarquable dans la vie d'un Moi absolu qui est assimilation de nourritures. L'enjeu des descriptions de l'amour consiste alors à déterminer le sens d'une relation qui allie ces contraires. C'est l'objet de la partie IV-A intitulée « L'ambiguïté de l'amour », où l'amour est d'emblée situé par rapport au visage. Levinas définit l'ambiguïté en ces termes (TI, 285) :

Jouissance du transcendant presque contradictoire dans ses termes, l'amour ne se dit avec vérité ni dans le parler érotique où il s'interprète comme sensation, ni dans le langage spirituel qui l'élève au désir du transcendant. La possibilité pour Autrui d'apparaître comme objet d'un besoin tout en conservant son altérité, ou encore, la possibilité de jouir d'Autrui, de se placer, à la fois, en deçà et au-delà du discours, cette position à l'égard de l'interlocuteur qui, à la fois, l'atteint et le dépasse, cette simultanéité du besoin et du désir, de la concupiscence et de la transcendance, tangence de l'avouable et de l'inavouable, constitue l'originalité de l'érotique qui, dans ce sens, est l'*équivoque* par excellence.

L'équivocité de l'amour se lit dans sa définition : *jouissance du transcendant*. La jouissance ramenant tout Autre au Même par assimilation, il est contradictoire de jouir d'une altérité qui resterait transcendante. C'est pourtant ce qui est en question dans l'*éros* : autrui est à la fois nourriture ou objet de besoin et Autre, interlocuteur, visage. Aussi l'ambiguïté de l'amour tient-elle dans sa positivité contradictoire : malgré le fait qu'autrui soit assimilé à un objet de besoin et de jouissance, il n'y est pas réduit, et dans cette jouissance se dessine un mouvement qui la dépasse et marche à l'altérité. Prise entre besoin et Désir, l'aimée n'est pas un visage rabaissé par la jouissance ; elle est une altérité d'un autre ordre que le visage, qui joue d'une autre modalité – la pudeur, le mystère, le caché. La découverte de l'ambiguïté de l'amour ne vient pas contredire ce que Levinas a pu écrire à ce sujet

depuis 1947 : elle révèle au contraire la complexité du phénomène érotique qui avait déjà été entrevue, mais inadéquatement réduite à son versant non-fusionnel. La phénoménologie de l'*éros* de la partie IV-B reprend et réinterprète à la lumière de la distinction entre besoin et Désir les acquis des analyses de 1947 et des *Notes*. On peut la diviser en trois parties : a/ le féminin ; b/ la caresse et la volupté ; c/ l'au-delà du visage et la société amoureuse.

a/ La féminité y est-elle encore présentée comme l'absolument Autre ? Oui, mais en un autre sens que le visage. L'équivoque de l'amour, à la fois besoin et Désir, se retrouve dans l'aimée. Celle-ci présente deux faces opposées, dont la description inaugure la phénoménologie de l'*éros*. D'abord, « l'amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse » (TI, 286). Cette faiblesse est la propriété de l'altérité elle-même, en tant que féminine. Elle qualifie tout amour d'autrui, dans la fragilité, l'évanescence ou la tendresse du féminin, se manifestant en une épiphanie de l'aimée qui est « fuite en soi au sein même de sa manifestation », c'est-à-dire effacement devant la mise en lumière venant de la parole du visage, obscurité de la nuit érotique. A cette faiblesse essentielle fait écho une autre face du féminin : une « ultramatérialité exorbitante ». Par cette expression doublement emphatique, Levinas dénote ce qui s'oppose à l'effacement du féminin dans sa faiblesse. En dépit de sa fragilité, l'aimée est également approchée dans sa lourdeur, exhibition de la nudité que l'amour investit d'un poids plus lourd que le réel même. L'*éros*, c'est aussi le contact avec un corps dont la nudité entièrement dévoilée paraît sans détours et s'offre à la caresse. Au contraire de ce qui vient d'être dit de la faiblesse, l'amour dans son versant matériel s'exhibe en pleine lumière. Il est nécessaire de maintenir *ensemble* ces deux aspects de la féminité, comme le montre sa définition : « la simultanéité ou l'équivoque de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe, nous l'appelons *féminité* » (TI, 287). La féminité est donc bien une altérité absolue, du fait même de sa dualité : altérité en tant que faiblesse échappant à la lumière, altérité en tant que matérialité dont l'épaisseur résiste à la lumière. Le premier trait du Désir (1) est présent dans l'*éros*. D'autant qu'ici la féminité n'est pas une altérité-contenu, elle est la dualité phénoménale d'une certaine altérité. Mais comment, sans contradiction, penser en un seul et même phénomène, l'alliance de ces opposés : effacement et exhibition, légèreté et lourdeur ?

b/ L'analyse phénoménologique de la caresse permet de répondre. La caresse est un mouvement amoureux devant la féminité, fait de compassion alliée de complaisance. Elle compatit pour la fragilité du féminin, mais profane sa nudité, recherchant la jouissance dans son mouvement même de compassion – et ainsi se rapporte bien aux deux versants de la féminité, et non pas seulement à la faiblesse. La caresse n'est pas la prise en charge de la faiblesse du visage – autrement elle serait la compassion pure du visage, non pas amour érotique mais pure responsabilité pour cette faiblesse – mais la complaisance au cœur même de la compassion, d'où son ambivalence. Elle ne dévoile et ne saisit rien, elle cherche et fouille, véritable « marche à l'invisible » (TI, 288) qui ne se donne pas de terme par avance et n'anticipe pas sur ce qu'elle va trouver. Et elle ne trouve rien (TI, 288) :

Dans un certain sens elle *exprime* l'amour, mais souffre d'une incapacité de le dire. Elle a faim de cette expression même, dans un incessant accroissement de faim. Elle va donc plus loin qu'à son terme, elle vise au-delà d'un étant, même futur qui, comme *étant* précisément, frappe déjà à la porte de l'être. Dans sa satisfaction, le désir qui l'anime renaît, alimenté en quelque façon par ce qui *n'est pas encore*, nous ramenant à la virginité, à jamais inviolée, du féminin.

De nouveau la relation érotique revêt la forme du Désir de l'infini. La caresse ne jouit pas du corps féminin au même sens que, dans le besoin, je jouis des nourritures, car elle est faite de

souffrance autant que de plaisir, souffrance qui est précisément une déviation du besoin et la part du Désir dans l'amour. En caressant l'aimée, l'amant exprime qu'il l'aime ; mais la caresse est muette et échoue à signifier. Dans son équivocité, à la fois compassion pure du « je t'aime » et complaisance du « je jouis de t'aimer », la caresse n'exprime rien. L'expression serait réponse au visage, un « me voici » ; la caresse se cache derrière elle-même et ne dit rien, ce qui est cause de sa souffrance. Du fond de sa non-expression, la caresse cherche à exprimer : un décalage entre ces deux modalités contraires s'instaure alors, qui est le mouvement propre de la caresse. En voulant aller plus loin que sa complaisance muette, la faim qui anime la caresse se renouvelle et s'accroît. De manière incessante, toujours plus vive, la caresse creuse la faim qui l'anime, car elle est doublement dépassée par la féminité qu'elle désire : d'une part, elle ne peut exprimer sa tendresse pour la fragilité du féminin ; et d'autre part, elle ne peut étreindre toute l'épaisseur de sa matérialité. La phénoménologie de la caresse mène donc Levinas à ne pas concevoir le corps féminin comme un étant, comme un objet à la mesure de mon intentionnalité. Le mouvement ascendant propre à la caresse change la satisfaction en insatisfaction car sa recherche n'aboutit à aucun terme, à rien d'étant, à ce qui n'est pas encore. De même que l'idée de l'infini est l'infinité même de l'infini, de même ici le mouvement de la caresse est, si l'on peut dire, la féminisation même du féminin. La caresse est le phénomène à partir duquel Levinas peut décrire toute la relation érotique sans avoir recours à la notion de substance. De même qu'il n'y a pas de substance infinie qui serait terme du Désir, il n'y a pas de substance féminine répondant à l'*éros*. La féminité – et la masculinité – signifie à même la relation érotique, et non hors d'elle. D'une manière encore plus saisissante que dans les *Notes*, Levinas analyse ici la structure de l'amour érotique dans les mêmes termes et selon la même modalité que le Désir. L'*éros* possède donc le deuxième trait essentiel du Désir (2) qui est sa structure et le troisième (3) qui est son impossible satisfaction.

Quelles sont les conséquences d'une telle analyse sur la question du rapport entre Désir et *éros* ? Il est apparu que Levinas, loin de décrire une dégénérescence de l'altérité du visage en altérité sexuée, défend au contraire la thèse d'une altérité absolue de la féminité. L'introduction dans *Totalité et infini* d'un versant fusionnel dans l'amour ne vient pas relativiser l'altérité du féminin par comparaison avec le visage. Au contraire, la féminité apparaît comme une altérité distincte de celle du visage, mais tout aussi absolue. Cette altérité est constituée par une structure désirante à laquelle le phénomène de la caresse ouvre, dont le fonctionnement est identique à la forme du Désir. Deux questions se posent alors : en quel sens la féminité est-elle une altérité absolue sans être éthique ? Quel rapport cette altérité entretient-elle avec celle du visage ? Pour répondre à la première question, il faut poursuivre les descriptions de la caresse et de la volupté. L'aimée, féminisée pour ainsi dire dans la relation érotique, apparaît sous les caresses de l'amant, dans une équivocité que la caresse rend possible. Le jeu d'alternance de la satisfaction et de l'insatisfaction dans la caresse, se traduit par un jeu de mort et de renaissance de la virginité du féminin. En effet dans sa faiblesse autant que dans sa matérialité l'aimée est le caché : puisque la caresse fouille et ne dévoile pas, elle ne ramène pas le corps féminin à la lumière, échoue à s'exprimer. Ce rapport à l'expression est la façon d'être de l'altérité féminine : d'un côté, la féminité est cette légèreté qui fuit devant la caresse incapable de la saisir ; de l'autre côté, elle est cette pesante matérialité qui s'exhibe en conservant son mystère. L'exhibition est la profanation et la mort du vierge, la fuite légère est sa renaissance : et dans ce cercle propre à l'amour érotique se dessine une altérité différente de celle du visage dont l'épiphanie est la droiture du commandement. L'altérité du féminin est l'expression du refus de l'expression : la volupté est « révélation du caché, en tant que caché » (TI, 291). Le caché est l'altérité du féminin, son mystère indévoilé. Levinas le nomme aussi le tendre, « manière qui ne se signale même pas comme une signification, qui, en aucune façon,

ne luit, qui s'éteint et se pâme, faiblesse essentielle de l'aimée se produisant comme vulnérabilité et comme mortelle » (TI, 290). La mortalité d'autrui peut donc signifier de deux façons différentes : chez le visage, elle prend la forme de l'interdit du meurtre révélant la nudité d'autrui devant la mort ; dans le féminin, la révélation de cette nudité se fait dans l'équivoque de l'absence, qui est absence d'être, de langage et de signification : le féminin appartient à l'avenir que la caresse jamais n'étreint, un *moins que rien* ou un *pas encore*. Il n'y a donc pas d'autre approche possible du caché que la caresse et la volupté, qui ne savent rien exprimer et ne prétendent remplir aucune intention.

c/ Du fait de ces distinctions, Levinas dit de l'amour érotique qu'il appartient à l'au-delà du visage. Quel sens donner à cette expression ? Pour le dire, Levinas interrompt ses descriptions de l'*éros* et rappelle les acquis des sections I à III sur la signification du visage. Le visage féminin, c'est-à-dire non plus en tant que visage mais en tant qu'aimée, réunit la clarté propre au visage qu'elle suppose et l'obscurité de l'érotisme. Cette obscurité, c'est l'inversion de la signification du visage, « une signification à rebours » (TI, 295) qui est renoncement au langage. Elle ne nie pas la signification du visage mais la dévie, fait naître le rire derrière le sérieux de la morale et l'intimité irrespectueuse au mépris du respect. L'amour introduit le rire et la pure jouissance du vivre au cœur même de l'altérité, il est une invitation à perdre son sérieux. Loin d'être une perte d'altérité, l'*éros* en est une déviation que Levinas n'interprète jamais, dans ces pages, comme une perversion moralement condamnable. L'amour érotique, comme la guerre, rend la morale dérisoire – en un sens différent cependant : non par la soumission de l'Autre au Même, mais par la naissance d'une intimité et d'une complicité entre le Même et l'Autre, où l'Autre ne se dévoile pas malgré la complicité. L'au-delà du visage, c'est donc cette altérité qui suppose le visage pour s'en moquer, pour l'aimer et pour en jouir. C'est pourquoi la mort intervient dans l'amour, où la mortalité d'autrui est faiblesse que l'on respecte en la profanant. En outre l'intimité des amants introduit, malgré l'asymétrie radicale de l'*éros* où la féminité est absolument Autre, une relation qui ne va plus à sens unique. Le visage me commande à être bon : les rôles en morale sont clairement établis. Au contraire, l'amour n'implique pas une telle rigidité : « aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte » (TI, 298). La passivité et la complicité constituent la caresse comme telle. La caresse se complaît dans la complaisance du corps caressé. Les amants partagent une volupté qui crée leur intimité, véritable « communauté du sentant et du senti » (TI, 297) à comprendre dans le double sens d'un plaisir commun et d'une société à deux. L'amour instaure donc une asymétrie qui admet des points de rencontre et de communauté, ce que l'éthique exclut. Par là, les derniers traits du Désir sont présents dans l'*éros* : (4) dans sa passivité, l'amour est impossibilité de cheminer activement vers une fin déterminée, et le désir érotique se creuse à mesure qu'il va, sans savoir où ni comment il est emmené, sans fin.

Ainsi, que désigne le mot de désir dans la phénoménologie de l'*éros* ? « La volupté commence déjà dans le désir érotique et reste, à tout instant désir. La volupté ne vient pas combler le désir, elle est ce désir même. C'est pourquoi la volupté n'est pas seulement impatiente, mais est l'impatience même, respire l'impatience et en étouffe, surprise par sa fin, car elle va sans aller à une fin » (TI, 290). En un mot, il faut voir dans le désir érotique une modalité du Désir de l'infini. De même que le visage féminin n'est pas le visage mais le suppose et en constitue l'au-delà, de même le désir érotique constitue pour ainsi dire l'au-delà du Désir de l'infini. Par au-delà, il ne faut pas comprendre un infini plus infini que celui de l'éthique, mais une autre manière pour l'infini de se concrétiser, dans l'équivoque de la non-signification du caché, et qui suppose le Désir de l'infini. L'impatience du Désir érotique est une déviation du Désir de l'infini et de sa gratuité vers l'altérité de l'aimée. Certes, contrairement au Désir de l'infini, le Désir érotique est plaisir. Cependant le plaisir n'est pas la fin de

ce Désir qui se creuse au lieu de s'éteindre dans sa satisfaction. Le plaisir dans l'amour n'est pas une façon de réduire l'Autre au Même, mais la modalité d'une approche de l'altérité féminine. Le plaisir, qui tient à la part du besoin dans l'*éros*, dévie le Désir allant au visage sur l'aimée ; il altère l'altérité du visage sans la relativiser, il l'obscurcit, en fait un visage féminin. L'introduction par l'amour du besoin dans le Désir ne diminue pas le Désir mais le détourne vers l'altérité féminine qui ne comble pas un manque puisqu'elle n'est rien d'étant, un *moins que rien*. Rompant avec sa position de 1947, Levinas considère le besoin et ainsi la fusion dans l'amour non pas aux dépens de sa dimension non fusionnelle, mais bien en renfort de cette dimension. *Totalité et infini* rompt avec l'unilatéralité de la thèse de 1947 pour mieux la défendre : l'amour s'oppose au visage en s'appuyant sur lui, le tourne en dérision, et constitue une altérité obscure en un sens bien plus cohérent qu'en 1947.

b) Le Désir du Désir

Le plaisir de la volupté par lequel se manifeste la dimension de besoin ou de fusion dans l'amour est désormais assumé comme constituant pleinement l'altérité de l'aimée dans son mystère même. Loin de rabaisser l'altérité féminine au statut de nourriture, le plaisir la constitue dans son unicité. Toutefois, *Totalité et infini* gagne dans la description de cette altérité une précision nouvelle : en situant l'amour érotique par rapport à l'éthique, Levinas peut déterminer le propre de la société que forment les amants, distincte du rapport social. L'amour est « plaisir et égoïsme à deux » (TI, 298) : dans l'intimité de la volupté, les amants forment ensemble une non-société, un couple fermé sur les autres. Dans sa passivité, l'amour est amour de l'amour : les amants vivent un plaisir identique car il est plaisir du plaisir de l'autre. Levinas ne va pas ici jusqu'à thématiser une union en un moi-autrui comme dans les *Notes*, mais il montre la fermeture du couple sur lui-même dans l'*éros*. Or cette fermeture est paradoxale puisqu'elle est à la fois maintien et négation de l'altérité : la société amoureuse est fondée sur l'amour de l'altérité féminine en tant que telle, mais ce fondement cause l'ignorance du reste de l'humanité, l'enfermement du couple dans l'ignorance des autres visages. Cependant, l'enfermement du couple sur lui-même n'a pas la stérilité de la jouissance solitaire ou du mépris de l'Autre. Car l'amour engendre l'enfant. L'amour est bien un Désir de l'enfant, comme le disent les dernières lignes de la phénoménologie de l'*éros* (TI, 298-299) :

La relation avec l'enfant – la convoitise de l'enfant – à la fois autre et moi-même – se dessine dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même, (comme peut s'accomplir un Désir qui ne s'éteint pas dans sa fin, ni ne s'apaise dans sa satisfaction). Nous voici devant une catégorie nouvelle : devant ce qui est derrière les portes de l'être, devant le moins que rien que l'*éros* arrache à sa négativité et qu'il profane. Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse : du néant de l'avenir enseveli dans le secret du moins que rien.

Qu'est-ce qui, dans la volupté, dessine cette convoitise de l'enfant ? La phénoménologie de la volupté a décrit l'amour selon la structure du Désir de l'infini, où autrui creuse le désir érotique au lieu de le combler. L'impossibilité du remplissement est due au fait qu'autrui n'est pas approché par la caresse comme un étant : en cherchant, la caresse ne se saisit de rien (le féminin n'est pas objet de connaissance), ce qu'elle se met sous la main n'est même pas ce qu'elle cherche. Le plaisir de la volupté se nourrit de cette insatisfaction, où le mystère en se donnant se retire. Insaisissable, le corps féminin se retire sans cesse dans l'avenir où la volupté promet de le saisir – mais sans jamais y parvenir. Le thème du *moins que rien* ou du *pas encore*, récurrent et décisif dans ces analyses, nous était apparu comme l'altérité féminine elle-même, qui la distingue du besoin autant que de l'éthique. Or, voici que ces considérations sur l'enfant viennent renverser cette interprétation en renvoyant la

temporalité de l'amour tourné vers l'avenir, à l'enfant. L'enfant est ce *moins que rien* qui constitue la fin de la volupté. Par parenthèse, Levinas souligne alors un fait crucial pour notre problème, à savoir que l'enfant est l'accomplissement du Désir (sous-entendu : du Désir érotique *et* du Désir de l'infini), non pas au sens d'un terme mais au sens d'un renouvellement de ce Désir dans l'enfant. Le Désir aboutit à l'enfant sans s'y éteindre : il ouvre par là une nouvelle catégorie, au-delà du possible, l'avenir de la naissance du fils. Le projet conscient de faire un enfant n'épuise en rien ce qui se joue dans la venue de l'enfant. Avoir un fils est bien d'avantage qu'un avoir : c'est être au-delà de ce que je peux être, le fils qui est autre que moi tout en étant moi. On doit donc interpréter doublement le *moins que rien* et le *pas encore* qui scandent toute la phénoménologie de l'*éros* et dessinent la temporalité propre de l'amour. Dans la volupté, c'est d'une part la promesse du féminin qui n'est jamais tenue, d'autre part la naissance du fils.

Totalité et infini identifie l'enfant à l'accomplissement du Désir qui n'éteint pas le Désir, mais le ravive. L'enfant suppose l'amour érotique, car il est la possibilité de deux êtres – la mienne et celle de l'aimée : il est une impossibilité du moi seul, que l'altérité féminine rend possible. Ainsi, la relation au fils « ressemble à celle qui fut décrite pour l'idée de l'infini » (TI, 300) dans l'impossibilité d'en rendre compte seul, sans le rapport à une altérité. La fécondité, c'est l'être infini, recommençant toujours dans la succession des générations, par l'amour érotique. C'est en ce sens que le fils n'est pas le terme du Désir mais son renouvellement (TI, 302) :

Autrui n'est pas le terme : il n'arrête par le mouvement du Désir. L'autre que le Désir désire, est encore Désir, la transcendance transcende vers celui qui transcende – voilà la vraie aventure de la paternité de la trans-substantiation, qui permet de dépasser le simple renouvellement du possible dans l'inévitable sénescence du sujet. La transcendance – le pour autrui – la bonté corrélative du visage, fonde une relation plus profonde : la bonté de la bonté. La fécondité engendrant la fécondité accomplit la bonté : par-delà le sacrifice qui impose un don, le don du pouvoir du don, la conception de l'enfant. Ici le Désir que dans les premières pages de cet ouvrage, nous avons opposé au besoin, Désir qui n'est pas un manque, Désir qui est l'indépendance de l'être séparé et sa transcendance, s'accomplit ; non pas en se satisfaisant et en s'avouant ainsi besoin, mais en se transcendant, en engendrant le Désir.

Par l'usage qu'il fait de la notion du Désir, ce texte fait converger les deux conceptions de l'altérité absolue de *Totalité et infini* : la féminité et le visage. L'amour érotique engendre l'enfant, lui-même sujet et donc lui-même porteur du Désir de l'infini. Le Désir, ici, est synonyme de subjectivité. En faisant naître l'enfant, le mouvement de mon propre Désir se perpétue dans le sien. Le sujet s'excède et se dépasse en se renouvelant dans le fils : le Désir du fils n'a donc pas de terme puisqu'il est Désir du Désir. Ce redoublement rendu possible par l'amour érotique est la pleine réalisation du Désir de l'infini. D'autant que Levinas interprète le Désir du Désir sous la forme d'une autre répétition : la bonté de la bonté. Si l'altérité féminine suppose l'altérité du visage, alors c'est le visage qui fonde la relation au fils comme Désir du Désir. Jusqu'à présent opposés, l'éthique et l'érotique se rejoignent dans la figure du fils, bonté engendrée par la bonté. Le plus grand accomplissement de la bonté est d'engendrer un être capable de bonté. Le fils est la solution qu'adopte *Totalité et infini* au problème de la gratuité du Désir, ainsi qu'à son absence de terme. Il est la finalité de l'amour mais échappe en même temps à tout projet. Au-delà du possible puisqu'au-delà de mes pouvoirs solitaires, c'est seulement la rencontre de l'altérité absolue de la féminité qui l'engendre. Par le visage féminin, le visage fait naître le Désir du Désir.

A l'issue de cette lecture de *Totalité et infini*, la conclusion s'impose : la phénoménologie de l'*éros* est une phénoménologie du Désir de l'infini. Non seulement elle possède tous les traits

essentiels du Désir, mais Levinas en fait explicitement l'accomplissement du Désir. Cependant cette identification du Désir érotique au Désir de l'infini n'a lieu que sur fond d'un rapport complexe entre l'éthique et l'érotique. Si l'aimée et le visage sont deux altérités absolues, ils s'opposent dans leur mode d'expression de cette altérité. L'altérité féminine est celle de son visage, cachée dans la nuit érotique, riant de la mort que le visage exprime sévèrement. Tant que l'on ne prend pas en compte la fécondité, l'érotique ne peut apparaître que dans son incompatibilité avec l'éthique. A ce niveau, le Désir du visage et le Désir érotique, doués d'une même structure, signifient deux sens contradictoires – et cependant ils accomplissent tous deux le Désir de l'infini. Bien loin de dégrader l'altérité du visage, l'amour alliant besoin et Désir, fusion et séparation, est un phénomène relevant à part entière du Désir. Aussi la fécondité apparaît-elle comme une sorte de réconciliation des rapports érotique et éthique. Seul l'amour érotique engendre l'enfant, mais dans un mouvement que le visage lui-même a appelé : le visage appelle son propre oubli dans la volupté, afin que cette volupté engendre un être capable de bonté, capable de porter secours au visage. La fécondité, la paternité et la filialité réconcilient dans une sorte de synthèse constituant le point culminant de *Totalité et infini*, ces deux figures irréconciliables mais œuvrant en vue du même accomplissement, que sont l'érotique et l'éthique. Cette réconciliation a pour lieu l'enfant, c'est-à-dire qu'elle est réconciliation ontologique, « être infini » (TI, 300) ou « pluralisme de l'être » (TI, 342), fécondité. La fécondité est la figure concrète du Désir de l'infini qui réconcilie ses deux aspects irréductibles l'un à l'autre, de Désir moral et Désir érotique. La phénoménologie de l'*éros* apparaît donc comme la deuxième et dernière phénoménologie du Désir de l'infini, prolongement et aboutissement de la première, qui est phénoménologie du visage.

La pluralité de l'être signifie que le père est autre dans son fils. La fécondité ouvre la possibilité que je ne sois pas simplement moi, mais que par le fils je sois plus que moi-même, un Autre qui ne revient pas au Même, ce fils qui est moi et autre que moi. Avec ce fils issu de moi, le Désir érotique me conduit au-delà de mon identification à moi-même. L'amour est un voyage où je chemine sans espoir de retour chez moi, car il fait de moi un père, possibilité qui excède le simple concept de moi. En ce sens, la fécondité répond à ce « désir de l'infini » dont parlait le prologue de *Faust* des *Notes philosophiques sur éros* : elle apporte une seconde jeunesse qui permet d'échapper au vieillissement du soi dans la solitude. Le Désir de l'infini comme concept répondant à ce désir de la jeunesse, anime et renouvelle l'être. Il est le concept permettant de sortir du primat de la totalité dans l'être, par le fils qui ne forme pas un tout avec le père. Dans la fécondité, Désir éthique et Désir érotique convergent pour permettre une conception pluraliste de l'être, où l'Autre n'est pas réduit au Même. Cette réconciliation et cette convergence, au regard des exigences formelles posées au concept de Désir, sont-elles satisfaisantes ? L'œuvre postérieure à 1961 a répondu par la négative.

§18. Un amour sans éros

a) L'absence de l'éros après Totalité et infini

L'absence de la phénoménologie de l'*éros* dans l'œuvre postérieure à 1961 est patente. L'éthique est désormais le seul champ privilégié où a lieu la relation avec l'absolument Autre. Comment expliquer l'absence de l'altérité féminine et de l'amour érotique après *Totalité et infini* ? Pour le déterminer, il faut étudier les rares textes que Levinas a consacrés à l'*éros* et à la féminité dans cette période. Dans sa préface de 1979 écrite à l'occasion de la réédition du *Temps et l'autre*, Levinas revient en ces termes sur la conception du féminin et de l'*éros* qu'il y déployait (TA, 12-13) :

C'est dans l'esprit de ces années d'ouverture qu'il convient de lire dans *Le temps et l'autre* les divers thèmes à travers lesquels chemine – avec détours – notre thèse principale (...); ce qui est dit, enfin, du rapport à autrui, au féminin, à l'enfant, de la fécondité du Moi, modalité concrète de la diachronie, articulations ou digressions inévitables de la transcendance du temps : ni extase où le Même s'absorbe dans l'Autre ni savoir où l'Autre appartient au Même – relation sans relation, désir inassouvissable ou proximité de l'Infini. Thèses qui n'ont pas été toutes reprises plus tard sous leur forme première, qui ont pu depuis lors se révéler comme inséparables de problèmes plus complexes et plus anciens, comme exigeant une expression moins improvisée et surtout une pensée différente.

Revenant sur son parcours philosophique, Levinas associe la thèse de la transcendance du temps et ses modalités concrètes – *éros* et fécondité – au Désir de l'infini. Notre lecture retrouvant la phénoménologie du Désir dans celle de la volupté en 1947 y trouve sa confirmation. Mais dans l'œuvre postérieure à 1947, l'orientation philosophique se détourne de ces thèses et ne les conserve pas toutes. Les problèmes plus anciens dont il est question sont ceux que posent l'éthique et le face-à-face avec le visage. Du point de vue le plus général sur l'évolution de l'œuvre à partir de 1947, c'est le problème du rapport au visage qui a été le plus déterminant pour l'*éros*. En dehors d'une confrontation avec l'éthique, l'érotique apparaît comme la solution improvisée et incomplète à la question de l'altérité. Dans ce retour sur son propre cheminement, Levinas indique clairement que l'érotique a dû céder la place au problème plus fondamental de l'éthique. Pourtant, quelques pages plus loin, il nuance ce sévère jugement à l'égard de ses débuts pour montrer en quel sens l'érotique a pu contribuer à sa conception de l'éthique (TA, 14-15) :

La notion d'altérité transcendante – celle qui ouvre le temps – est d'abord recherchée à partir d'une *altérité-contenu*, à partir de la féminité. La féminité (...) nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence. Idée qui devrait rendre possible la notion du couple comme distincte de toute dualité purement numérique, la notion de socialité à deux, qui est probablement nécessaire à l'exceptionnelle épiphanie du visage – nudité abstraite et chaste – se dégageant des différences sexuelles, mais qui est essentielle à l'érotisme et où l'altérité –, comme qualité là encore, et non pas comme distinction simplement logique – est portée par le « tu ne tueras pas » que dit le silence même du visage. Significatif rayonnement éthique dans l'érotisme et la libido par lesquels l'humanité entre dans la société à deux et qu'elle soutient autorisant, peut-être, à mettre au moins en question le simplisme du pan-érotisme contemporain.

Le temps et l'autre trouve dans la figure de la féminité, un être dont l'altérité est le contenu, la qualité, l'essence. Levinas montre que sur la base de l'altérité féminine, il a ainsi pu constituer une notion de couple ou de socialité à deux qui se dégagera, dans la suite de son œuvre, du seul domaine de l'érotique. Le face-à-face des amants où des êtres sont en relation sans que cette dualité se ramène à une totalité, a été *probablement nécessaire* à la conception du face-à-face avec le visage. Certes, les conceptualités éthique et érotique s'opposent ; mais c'est la socialité exceptionnelle que forment les amants qui a donné à Levinas son concept de la dualité asymétrique de l'accueil du visage. Aussi la genèse historique va-t-elle de l'érotique à l'éthique, alors que le rapport philosophique établit une antériorité de l'éthique sur l'érotique. L'amour érotique a servi de modèle pour penser l'unicité du face-à-face avec le visage que suppose ce même amour. Or ce que l'éthique conserve dans le modèle conceptuel de l'érotique, c'est la structure du Désir. Les deux seuls types de relation à l'Autre absolument Autre dans l'œuvre de Levinas, éthique et érotique, possèdent tous deux comme mouvement essentiel de la relation la structure du Désir de l'infini. Aller à l'infini – féminin ou visage – c'est désirer. Doit-on, entre Désir érotique et Désir éthique, établir une hiérarchie et une primauté de l'un sur l'autre ? A partir de *Totalité et infini*, la primauté ne peut revenir qu'au visage que l'*éros*

suppose : c'est le visage qui fait surgir l'*éros* par-delà l'éthique. Mais il n'est pas sûr que cette primauté soit, en 1961, absolue. En effet, l'expression « au-delà du visage » qui qualifie l'*éros* et la fécondité, paraît ambivalente sur ce point. D'une part, elle montre que l'*éros* suppose le visage dont elle dévie le sens ; mais d'autre part, elle ouvre à l'érotique qui échappe à l'éthique, introduit la complaisance au cœur de la compassion et détourne de la compassion. Enfin, sous les traits de l'exister pluraliste, *éros* et fécondité accomplissent l'appel du visage en renouvelant le Désir dans l'enfant. Dès lors, *Totalité et infini* demeure dans l'indécision quant à l'existence d'une hiérarchie entre éthique et érotique : Levinas hésitant entre déduire l'*éros* de la priorité du visage, et affirmer l'indépendance de la nuit érotique vis-à-vis de la clarté du visage¹¹⁴. Après 1961, il adopte une position plus tranchée, consistant à assurer la primauté de l'éthique sur l'érotique (EN, 123) :

Je ne suis pas du tout freudien, par conséquent je ne pense pas qu'Agapé sorte de l'Eros. Mais je ne nie pas que la sexualité soit aussi un important problème philosophique ; le sens de la division de l'humain en homme et femme ne se réduit pas à un problème biologique. Autrefois, je pensais que l'altérité commence dans le féminin. C'est en effet une altérité très étrange : la femme n'est ni le contradictoire ni le contraire de l'homme, ni comme les autres différences. Ce n'est pas comme l'opposition de la lumière et des ténèbres. Distinction qui n'est pas contingente, et il faut chercher la place de cela par rapport à l'amour. Je ne peux pas vous en dire plus maintenant ; je pense en tout cas que l'Eros n'est pas du tout l'Agapé, que l'Agapé n'est pas un dérivé ni l'extinction de l'amour-Eros. Avant l'Eros, il y eut Visage ; l'Eros lui-même n'est possible qu'entre Visages. Le problème de l'Eros est philosophique et concerne l'altérité. J'ai écrit il y a trente ans un livre qui s'appelle *Le Temps et l'Autre* – où je pensais que le féminin était l'altérité même ; je ne le renie pas, mais je n'ai jamais été freudien. Dans *Totalité et Infini*, il y a un chapitre sur l'Eros, qui le décrit comme amour qui devient jouissance, alors que de l'Agapé j'ai une vision grave à partir de la responsabilité d'autrui.

Dans ces lignes, Levinas ramène le problème philosophique de l'*éros* au problème du visage. L'idée que l'altérité commence dans l'amour n'a plus cours : il faut plutôt insister sur la primauté d'*agapè* (la responsabilité d'autrui) sur *éros*. Après 1961, le propos n'est pas de renier l'unicité de l'altérité féminine ou le fait que la féminité apparaisse comme l'altérité même ; mais cette question est devenue secondaire par rapport à l'altérité plus fondamentale que suppose l'*éros*, l'altérité du visage dont la signification est éthique. Il faut déduire de cette interprétation que le Désir de l'infini sera dissocié du Désir érotique. Levinas l'indique dans ce texte par le terme d'amour dont il fera un usage nouveau après *Totalité et infini* : en s'interrogeant sur la place de l'amour érotique par rapport à l'amour éthique, Levinas déplace le concept d'amour vers l'éthique et introduit la possibilité de parler, à propos du Désir de l'infini, d'un amour sans *éros*.

b) Eros et autrement qu'être

Alors que dans *Totalité et infini*, l'*éros* était bien plus proche du Désir que de la jouissance en tant que celle-ci ne faisait que dévier l'approche du visage vers le féminin, après 1961 l'*éros*, secondarisé par rapport à la responsabilité, se présente désormais comme une jouissance d'autrui rabaissant l'élan du Désir. Le concept d'amour prend une signification plus large pour désigner, en son sens le plus pur, un Désir qui se distingue de l'*éros*. C'est pourquoi Levinas peut écrire en 1975 que « l'amour n'est possible que par l'idée de l'Infini » (DQVI, 112), et, quelques lignes plus bas, l'opposer à l'*éros* :

Vénus céleste et Vénus vulgaire sont sœurs. L'amour se complait dans l'attente même de l'Aimable, c'est-à-dire il en jouit à travers la représentation qui emplit l'attente. La pornographie, c'est peut-être cela qui pointe dans tout érotisme comme l'érotisme dans tout amour. Perdant dans

¹¹⁴ Sur ce problème qui rejoint celui du fondement de l'être sur l'idée de l'infini, voir ch. 7.

cette jouissance la démesure du Désir, l'amour est concupiscence au sens pascalien du terme, assumption et investissement par le *je*. Le *je pense* reconstitue dans l'amour la présence et l'être, l'intéressement et l'immanence.

La transcendance du Désirable au-delà de l'intéressement et de l'érotisme où se tient l'Aimé, est-elle possible ?

Levinas fait état d'un abaissement du désir amoureux dans l'érotisme. Lorsque le Désir de l'infini cède le pas à la seule jouissance de l'Autre, la pornographie triomphe de l'érotisme. Contrairement à *Totalité et infini*, Levinas envisage donc le cas où, dans l'*éros*, ce ne serait plus le Désir qui dominerait le besoin, mais le besoin qui dégraderait le Désir. Trois types de rapport à autrui sont nommés dans ces lignes. D'abord, le terme d'amour désigne dans son sens le plus haut la responsabilité envers le prochain, qui est une compassion pure pour sa mortalité ; ensuite, l'érotisme se situe dans ce lieu ambigu où la jouissance s'introduit dans l'amour sans prendre le pas sur le Désir qui l'anime ; enfin, la pornographie accomplit la concupiscence, c'est-à-dire la victoire de la jouissance sur le désintéressement. L'*éros* fait l'intermédiaire entre les deux autres rapports, puisqu'il peut surgir de la responsabilité, et peut engendrer la concupiscence. Or Levinas recherche dans ce texte une pure relation à autrui, que l'intéressement du moi n'aurait pas encore pervertie : seul l'amour éthique répond à ce critère. La possibilité de la jouissance pour la jouissance dans l'érotisme est un oubli de la responsabilité pour autrui. Il faut en conclure que ce texte, contre *Totalité et infini*, refuse de faire du Désir érotique une figure du Désir de l'infini. La transcendance du Désir n'est synonyme d'amour qu'au sens de la responsabilité pour mon prochain : elle est « au-delà de l'érotisme ». Le renversement des positions de 1961 se dit tout entier dans cette formule. Il ne consiste pas à renier le contenu des thèses de la phénoménologie de l'*éros* : l'*éros* suppose le visage lorsqu'il constitue une relation avec la féminité en tant qu'elle est le caché. C'est l'interprétation de ces thèses qui est retournée : l'accent n'est plus mis sur la part de Désir qui demeure dans l'*éros du point de vue érotique même*. Mais, du point de vue éthique, l'accent porte désormais sur l'introduction de la jouissance dans le Désir, qui dévie la signification éthique et la rend dérisoire. Dans cette perspective éthique, l'*éros* est un oubli de l'appel du visage et, en tant que tel, ne contient pas la pure gratuité du Désir de l'infini.

Tant que l'on demeure dans l'éthique, l'érotique n'apparaît que comme une dégradation de la responsabilité, dont Levinas écrit qu'elle « est, sans doute le secret de la socialité et, dans ses ultimes gratuité et vanité¹¹⁵, l'amour du prochain, amour sans concupiscence » (EN, 140). Il faut que l'amour, pris en ce sens nouveau, soit purement gratuit et qu'il exclue l'*éros*. Le Désir de l'infini compris comme responsabilité est un « amour sans Eros » (DQVI, 113). L'*éros* dessinait un amour d'autrui dans la volupté ; la responsabilité, elle, est « assignation à une proximité non-érotique, à un Désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain » (AE, 195). Après le Désir érotique de *Totalité et infini*, Levinas consacre la rupture entre *éros* et Désir de l'infini en forgeant la notion d'indésirable, dont le sens premier est sans doute le refus de toute jouissance de l'infini. L'amour que j'ai pour le visage n'a rien à voir avec une jouissance, puisqu'il ne contient aucun plaisir et ne satisfait aucune attente ; l'appel du visage est une obligation que le sujet subit sans aucune satisfaction, bien qu'il la désire. Dans le champ de l'éthique, qui est le seul par lequel j'accède à autrui en tant qu'autrui, l'autre n'est pas le féminin mais le prochain ou l'étranger : « autrui est *indésirable*, y compris au sens qu'emploient certains pour parler des étrangers ! Il n'y a pas de libido dans la relation avec autrui ; elle est relation anti-érotique par excellence » (DMT, 204). Dans sa lecture talmudique intitulée « Et Dieu

¹¹⁵ Ici, le mot *vanité* a le sens de ce qui n'a pas de terme : le Désir est vain, inutile ou sans effet car il ne parvient à aucune fin, mais chemine en vue de ce cheminement même.

créa la femme » (1973), Levinas montre non seulement que la différence sexuelle est secondaire par rapport à la responsabilité envers l'être humain, mais surtout que celle-ci l'annonce et la commande. La primauté de l'éthique se traduit par une déduction de l'*éros* à partir de la responsabilité : « il importait ici de souligner la possibilité de la *libido* dans la *signification* plus élémentaire et plus "riche", de la proximité, possibilité incluse dans l'unité du visage et de la peau, ne serait-ce que dans les extrêmes retournements du visage ; sous l'altérité érotique, l'altérité de l'un-pour-l'autre : la responsabilité avant l'*éros* » (AE, 143n1). L'éthique est souveraine et plus riche que l'érotique. Si l'opposition est nette désormais entre l'éthique et l'érotique, c'est aussi parce qu'elle devient péjorative. L'*éros* signifie alors une dégradation de l'altérité du visage.

Cette opposition modifie la dialectique de l'être et de l'au-delà de l'être présente dans *Totalité et infini*. *Humanisme de l'autre homme* fait de l'*éros* la « tentation » ou la « séduction » (HAH, 88-89) de l'irresponsabilité ; en d'autres termes, la responsabilité qui remet en cause mon droit d'être peut se retourner en amour érotique où j'exerce ce droit dans la jouissance. L'érotique n'a plus le sens restreint du rapport au visage féminin, mais le sens large de l'intéressement, de la présence à l'être : « d'où, au sein de la soumission au Bien, la séduction de l'irresponsabilité, la probabilité de l'égoïsme dans le sujet responsable de sa responsabilité, c'est-à-dire la naissance même du Moi dans la volonté obéissante. Cette tentation de se séparer du Bien, est l'incarnation même du sujet ou sa présence dans l'être. » Le peu de descriptions que Levinas a consacré à l'*éros* après *Totalité et infini* fait donc état d'un double bouleversement. D'une part, la signification de la féminité n'appartient plus seulement à l'érotique, mais prend racine dans l'éthique qui détermine la signification de toute relation à l'autre homme. D'autre part et par voie de conséquence, l'*éros* est réinterprété du point de vue de sa jouissance et non plus dans sa participation au Désir de l'infini. Il quitte l'au-delà de l'être sur lequel il ouvrait en 1961 à travers la fécondité, et investit tout l'être en tant qu'intéressement. L'attrait érotique qualifie la tentation d'être, de se complaire dans l'être – et d'oublier le visage. Le Désir de l'infini, au-delà de l'être, n'a plus rien d'érotique ; autrui par excellence n'est plus le féminin, mais visage.

III. Visage et idée de l'infini

§19. Le visage ou la façon de l'infini

a) La manière qu'a l'infini de dépasser son idée

Qu'est-ce que Levinas nomme « visage » ? Ce terme forme, avec l'idée et le Désir de l'infini, un triptyque constant dans l'éthique de Levinas. L'idée de l'infini est la relation au visage. Cependant, ces deux notions ne relèvent pas du même ordre de discours : si l'idée de l'infini énonce le versant formel de la relation, le visage exprime sa concrétude. En raison de cette hétérogénéité des discours, la définition formelle du visage est impossible. Levinas n'a tenté qu'une seule définition de ce type, au paragraphe I-A-5 de *Totalité et infini*, fondamentalement ambiguë : « la manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, nous l'appelons, en effet, visage » (TI, 43). Cette définition frappe d'emblée par sa symétrie avec le concept d'idée de l'infini, qu'elle emploie sous la forme du synonyme : idée de l'Autre en moi. Formellement, le visage est la *manière* qu'a l'infini de venir à l'idée en la débordant. Le formalisme de cette définition cache mal son ambivalence : que peut bien vouloir dire cette *manière* qu'a l'Autre de dépasser son idée en moi ? N'y en a-t-il qu'une – et notamment dans *Totalité et infini* où le féminin aussi dépasse l'idée que j'en ai ? La *manière* concrète

du visage, sa façon de se présenter à moi ne peut pas être analytiquement déduite de cette définition. Mais alors, cette définition du visage trahit d'emblée son insuffisance voire même sa nullité en tant que définition. Si le visage d'autrui ne se révèle que sous son épiphanie concrète, dépassant son idée en moi, toute tentative de le définir n'est-elle pas vouée à l'échec ? De l'idée de l'infini, on peut tenir un discours formel *en tant précisément qu'elle est idée* ; du visage cependant, on ne peut rien dire formellement. Aussi ne peut-on obtenir aucun résultat positif de cette définition qui s'exprime dans un langage impropre à son objet. Tout au plus peut-on voir dans l'usage original du mot de « manière » une indication de ce qu'il faudra préciser par le recours à la phénoménologie. Rien du visage ne transparaît dans sa propre définition, qui appelle son dépassement immédiat dans une analyse concrète. Il est donc impropre de séparer, comme nous venons de le faire, la structure du visage de son épanouissement concret. Le seul résultat formel acquis ici tient au fait que le visage répond à l'exigence d'une relation avec l'absolu qui ne le rend pas relatif. Aussi le visage est-il la manière propre à autrui de se présenter comme idée de l'infini.

Loin de s'en tenir à une approche formelle, Levinas définit le visage dans le rôle concret qu'il assume, en reprenant la thématique de la *manière* : « dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette *façon* du prochain est visage » (AE, 141). Cette définition n'exprime plus une relation formelle entre l'infini et l'idée. Elle exprime la manière dont la proximité avec autrui doit s'interpréter comme une responsabilité pour lui, prise avant tout engagement libre, avant toute présence à soi. Le visage désigne cette façon qu'a autrui de me commander. Si le visage n'est qu'une *façon* ou qu'une *manière*, termes qui disent positivement l'impossibilité de substantifier son infini, qu'est-il ? De la même manière que l'infini n'est pas un être parfait mais l'infinité de la relation éthique, le visage n'est pas la propriété identifiable d'un étant, l'autre homme, mais la manière qu'a cet étant de se manifester sans que sa manifestation puisse s'intégrer au monde. Dès lors, à quoi renvoie le concept de visage s'il ne désigne pas une substance ? Que vise Levinas lorsqu'il emploie ce concept ? Rien qui puisse être défini sans référence à l'intrigue de l'infini, au face-à-face asymétrique ou à la responsabilité éthique qui produisent son apparaître – ce qui explique le fait qu'*Autrement qu'être* se passe de la définition abstraite que proposait *Totalité et infini*, pour décrire d'emblée le visage par la responsabilité. Le visage est la façon de l'idée de l'infini – voici la seule caractérisation formelle à laquelle on puisse aboutir, et qui n'est pas une définition. La définition du visage est impossible¹¹⁶.

Le visage est la manière de l'idée de l'infini : que signifie cette manière ? Conformément à la structure formelle de l'idée de l'infini, la relation au visage fait éclater l'intention qui anticipe sur la donation d'autrui : « le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise » (HAH, 53). Or, ce désarçonnement – celui-là même qui qualifie l'éclatement de l'idée par l'infini – peut s'entendre en deux sens : d'une part, le visage se révèle *avant* que la conscience ait eu le temps d'anticiper sa révélation par une intention présomptive ; d'autre part, le visage *ne se donne pas* à proprement parler,

¹¹⁶ Qu'est-ce qui justifie alors le choix du terme de « visage » ? Le langage commun autorise par certaines expressions idiomatiques, l'abstraction du terme de visage pour désigner l'ouverture absolue de son expression. *Le vrai visage de quelqu'un* désigne la manifestation de l'essence de l'homme qui ne dissimule plus ses pensées par la maîtrise de soi ; se présenter à *visage découvert* implique également la nudité du visage, l'absence de masque et la franchise. D'autres expressions aujourd'hui vieilles font état de la même droiture. Ainsi, la formule « à plein visage » signifie une parole dite en face, ouvertement. Et l'on pouvait dire autrefois « faire visage » au même sens que l'on dit « faire face » à quelqu'un. Cependant, le langage commun n'oppose pas toujours le visage au masque et à la dissimulation, comme le montre la possibilité de « composer un visage », c'est-à-dire de donner à son visage un caractère ne correspondant pas aux sentiments éprouvés.

son épiphanie n'ayant pas lieu sous le mode de la donation ou de l'intuition. Le concept de passivité permet de dire ce retournement de l'activité intentionnelle. L'épiphanie du visage est la passivité la plus passive, puisqu'elle se fait hors de tout pouvoir et remet en cause mon pouvoir même. Or, si cette passivité originaire explique l'absence d'intention dans la relation à autrui, il n'en va pas de même pour l'absence d'intuition : dans l'intuition, c'est l'objet qui se donne en réponse à la visée intentionnelle, plaçant le sujet en situation de réceptivité. Ainsi, ne pourrait-on pas supposer que la relation au visage, au lieu de déjouer la donation elle-même, soit le phénomène d'un *excès de l'intuition donatrice sur l'intention*, c'est-à-dire d'une réceptivité telle qu'elle déborde l'activité qui voulait la maîtriser ? Cette position, qui est celle de Jean-Luc Marion, n'est pas celle de Levinas. Il faut étudier la différence entre ces deux approches phénoménologiques pour comprendre l'étendue de la rupture que Levinas accomplit avec l'intentionnalité husserlienne.

b) Autrement que phénomène

J.-L. Marion décrit le visage à partir de la problématique, plus large, du phénomène saturé, qui diffère des autres phénomènes en cela que « l'intuition [se] donne en excédant ce que le concept (signification, intentionnalité, visée, etc.) peut en prévoir et montrer »¹¹⁷. Aussi appelés paradoxes, ces phénomènes se caractérisent donc essentiellement par un excès de l'intuition sur la visée. J.-L. Marion distingue quatre types de phénomènes saturés, à partir d'une division guidée par les catégories kantienne : le visage est le phénomène saturé selon la modalité. Il est ainsi, d'emblée, situé dans le cadre d'une théorie du visible et de l'intuition. « Il ne faut pas seulement opposer la façade (visible, mais inexpressive) à la face (visible et expressive) ; il faut reconnaître à et sur la face la propriété unique de regarder sans devoir l'être. Mais cette propriété unique, qui suffit à définir le visage comme ce qui [me] regarde, impose en propre que je ne puisse le voir ni le regarder à son tour. Un regard vide, aveugle ne se voit pas moins ni plus qu'un regard avide de voir. Le regard d'autrui reste irregardable. »¹¹⁸ J.-L. Marion pense le visage comme regard, non pas ce qui est regardé (ce qui serait la propriété de n'importe quel étant), mais ce qui [me] regarde : la mise entre crochets de la référence faite au moi signifiant que je suis, moi, le destinataire privilégié de ce regard. Mais je ne peux voir ce qui regarde, tout ce que je vois c'est qu'il me regarde : l'asymétrie de la relation est constitutive du phénomène. J.-L. Marion peut alors définir le visage comme le regard irregardable. Comment le phénoménologue peut-il décrire la manifestation de ce visage irregardable ? Pour répondre, J.-L. Marion souligne que regarder le visage revient à le dé-visager, et évite cet écueil en revenant à la définition levinassienne, *le visage parle*, dont il donne une interprétation originale¹¹⁹ :

Le centre du visage se fixe dans les yeux, le vide des pupilles ; ici surgit un contre-regard ; il échappe à mon regard et m'envisage en retour – en fait, il me voit le premier, car il prend l'initiative. Le regard d'autrui, justement parce qu'irregardable, fait irruption dans le visible ; sa parole rend manifeste ce que l'on pourrait nommer un phénomène éthique (suivant la magnifique locution française "Ecouter voir...") : l'injonction "Tu ne tueras pas !". Le visage irregardable du regard d'autrui n'apparaît que lorsque j'admets – me soumettant à lui – que je ne dois pas le tuer. (...) Si intentionnalité il doit y avoir ici – ce qui peut se discuter, puisqu'il n'y a pas de constitution –, il ne s'agira pas, en tous cas, de la mienne sur lui, mais de la sienne sur moi. Si intuition il doit y avoir – ce qu'il faut sans doute maintenir, puisqu'un phénomène apparaît –, elle ne remplira aucune visée surgie de moi, mais contredira plutôt toutes les visées d'objet que je pourrais nourrir ; la noèse ne prépare

¹¹⁷ Jean-Luc Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (2001), Paris, PUF, « Quadrige », 2010, p. 141.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 143.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 145-146.

aucune noème, mais plutôt déclenche une surabondance noématique incontrôlable et inespérée ; puisqu'il s'agit de "[...] l'infini ou visage", le noème apparaît comme infini et submerge toute noèse, l'intuition toute intention. Le phénomène saturé apparaît donc non visible, mais par excès.

A nouveau, cette description insiste sur le regard : alors que Levinas en définissant le visage par sa parole, contestait le privilège de la vision, J.-L. Marion choisit plutôt de le renverser. Le visage d'autrui n'est pas ce que je vois de mes yeux, mais je suis moi-même celui qui est regardé par autrui. Je ne suis plus l'origine, mais le terme du regard. Ce retournement se nomme « contre-regard » et signifie que c'est autrui qui prend l'initiative de la relation. La langue française donne la possibilité de désigner la nature de ce contre-regard : *écouter voir* désignerait cette expressivité du regard qui le définit comme regard, et qui donne à voir une parole injonctive, « Tu ne tueras pas ». Cette interprétation ne réintroduit pas par hasard la thématique de la vision que Levinas avait écartée. J.-L. Marion, en éprouvant la compatibilité du phénomène du visage avec la théorie husserlienne de l'intentionnalité, refuse avec Levinas de maintenir la visée, mais réintègre contre lui l'intuition. « Puisqu'un phénomène apparaît », il doit y avoir une donation intuitive de ce qui apparaît. Le visage est un phénomène saturé, il apparaît dans un excès de l'intuition donatrice sur l'intention présomptive. Cet excès ou « surabondance noématique » est la phénoménalité du contre-regard définissant le visage, que J.-L. Marion identifie à un contre-regard. A ce point, il faut noter des différences significatives entre les phénoménologies de J.-L. Marion et de Levinas : 1/ J.-L. Marion part de la figure plastique du visage alors que Levinas entend par ce terme l'altérité d'autrui indépendamment de toute assise localisée dans le corps¹²⁰ ; 2/ un tel point de départ justifie le fait qu'aux yeux de J.-L. Marion, le visage apparaisse, et que son inadéquation à l'intentionnalité ne soit pas, comme chez Levinas, la sortie du régime de l'intuition mais son excès ; 3/ enfin J.-L. Marion réinterprète la parole du visage en termes de contre-regard et de contre-intentionnalité où autrui m'impose son point de vue en une anamorphose. Chez J.-L. Marion, le visage renverse le regard qu'il m'impose, en me faisant le sujet passif et non le sujet actif de son intentionnalité. Or, peut-on considérer que cette reprise du visage levinassien restitue la radicalité de sa parole, éthique, dont la signification première est un commandement ? Quelle place ce dispositif de J.-L. Marion laisse-t-il à l'éthique ?

J.-L. Marion ne rattache pas le « Tu ne tueras pas » que dit le visage à la responsabilité éthique, ou plutôt il refuse d'en limiter le sens à la seule éthique. Cette injonction renvoie à une structure encore antérieure à l'éthique, celle de l'appel. « Le visage, phénomène saturé selon la modalité, accomplit plus peut-être que tout autre phénomène (saturé ou non) l'opération phénoménologique de l'appel : il survient (événement), sans cause ni raison (incident), quand il le décide (arrivage), et impose le point de vue d'où le voir (anamorphose) comme un fait accompli »¹²¹. Cette structure de l'appel est la description la plus pure de la contre-intentionnalité. Autrui, dans son visage, apparaît en m'imposant son intentionnalité (son point de vue) sans que je l'aie voulu, décidé ou anticipé, et donc sans raison ni cause. J'ai l'intuition de cette intentionnalité qui me vient d'ailleurs avant toute intentionnalité venant de moi : l'intuition excède mon intention. L'appel se caractérise par les traits suivants : 1/ *événement*, son origine, le point d'où je l'écoute voir, est imprévisible ; 2/ *incident*, sa manifestation ne peut être justifiée par aucune explication le ramenant à mon intentionnalité (le situant selon mon point de vue) ;

¹²⁰ L'altérité d'autrui est dans la nudité pure de son exposition, « visage qui ainsi n'est pas exclusivement la face de l'homme » (AT, 144). Cependant, la face plastique a peut-être joué un plus grand rôle que Levinas ne le reconnaît dans sa pensée plus tardive. En 1954, dans « Le Moi et la Totalité », ne parle-t-il pas de « la présence sensible de ce chaste bout de peau avec front, nez, yeux, bouche » dont le paradoxe est qu'elle « se désensibilise » dans l'expression (EN, 43) ?

¹²¹ *Ibid.*, p. 149.

3/ *arrivage*, il surgit dans une temporalité qui interrompt la mienne et s'avère insituable par rapport à elle ; 4/ *anamorphose*, il m'impose un point de vue extérieur, déformant le mien, dérangeant mon intentionnalité. L'enjeu de cette description consiste à nommer la structure la plus fondamentale de la manifestation d'autrui en tant que visage. Si le visage d'autrui est un contre-regard, celui-ci ne peut consister qu'en un appel à moi adressé, insituable en un lieu et en un temps, qui m'impose son propre point de vue dans une injonction. Mais que dire positivement de cette injonction ? A-t-elle un contenu, en plus de sa structure formelle ? J.-L. Marion distingue la forme et le contenu de l'injonction en accordant l'antériorité à la première : « l'injonction "Tu ne tueras pas !" s'exerce d'abord comme une injonction, indépendamment de son contenu ; on pourrait le remplacer par d'autres, aussi fortes, soit existentielle – "Deviens qui tu es !" –, existentielle – "Décide-toi comme l'étant pour lequel il y va de son être" –, religieuse – "Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit" –, morale – "Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit" –, voire érotique – "Aime-moi". Ces injonctions s'imposeraient aussi fortement sans doute. Elles ne le pourraient point si justement l'injonction n'adressait un appel à une instance qui peut les entendre »¹²². Sur fond de la structure fondamentale de l'appel, l'injonction du visage peut prendre divers contenus qui n'équivalent pas strictement au contenu éthique. L'injonction éthique, l'interdit du meurtre, n'est qu'une des modalités possibles de l'appel.

La tâche que nous nous sommes donnée, à savoir expliciter la lecture que J.-L. Marion fait de la phénoménologie levinassienne du visage, implique de distinguer le moment interprétatif du reste de la description. Pour cela, il faut reprendre les étapes fondamentales de la description de J.-L. Marion.

1/ La première tient à ce qu'il faut entendre par le terme *autrui*. Alors que pour Levinas, autrui est l'absolument autre, J.-L. Marion reste proche de Husserl en l'appréhendant comme ce que Levinas nommerait un *alter ego* : « si, d'une part, je m'impose au monde en exerçant sur lui mon intentionnalité (...), si, d'autre part, autrui doit, pour prendre rang d'un autre moi que moi, recevoir mon privilège ultime afin de ne plus se soumettre à moi comme un vu parmi d'autres, il faut, pour m'apparaître comme tel, qu'il me manifeste en exerçant sur moi une intentionnalité aussi originaire que la mienne »¹²³. J.-L. Marion semble dire que le processus se passe en deux temps : d'abord, j'écoute voir dans le visage d'autrui une injonction telle qu'elle exerce une force sur moi qui ne peut provenir de moi ; puis, je reconnais qu'une telle injonction ne peut être qu'une contre-intentionnalité, renversée par rapport à la mienne, d'autrui sur moi, par laquelle je reconnais qu'autrui est lui-même un *ego*. Le premier moment, où autrui m'impose son phénomène, est celui de « l'icône qui impose son appel »¹²⁴ en une imposition qui est une contre-intentionnalité. Si le but de cette démarche est donc de reconnaître à autrui le statut d'*ego* doué d'intentionnalité, J.-L. Marion se situe encore dans le cadre husserlien que Levinas veut faire éclater. Chez Levinas, le visage d'autrui ne peut pas être un autre moi, et il est impossible d'interpréter la responsabilité à laquelle il m'oblige comme une contre-intentionnalité. En effet, le face-à-face asymétrique interdit de prêter à autrui un quelconque trait commun avec moi, fût-il l'intentionnalité elle-même¹²⁵ ; ce n'est pas en tant qu'être sensible, *animal rationale* ou *ego* transcendantal qu'autrui est autrui, mais en tant que voix d'un commandement dont je ne suis pas capable. Le phénomène d'autrui, pour Levinas, n'est pas celui d'un contre-pouvoir à

¹²² *Ibid.*, pp. 148-149.

¹²³ *Ibid.*, pp. 97-98.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹²⁵ Levinas ne dit pas que, dans le face-à-face, autrui est « un visage, dont l'intention invisible [m]'envisage » (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, (1982), Paris, PUF, « Quadrige », 2013, p. 31).

mon pouvoir, mais d'une mise en question de mon pouvoir – mise en question qui échappe à son tour à la qualification de pouvoir ou de contre-pouvoir.

2/ Outre le statut d'autrui, il faut donc noter une autre différence majeure séparant J.-L. Marion de Levinas : si pour le premier l'appel a la structure d'une contre-intentionnalité (excès de l'intuition sur l'intention), pour le second, l'appel est une mise en question de toute intentionnalité. Chez le premier, la dialectique du regard et du contre-regard fait d'autrui un être qu'il est impossible de regarder et que l'on ne peut que respecter, sans que ce respect déjoue l'intuition. Au contraire, le regard est l'indice de « phénomènes pauvres et communs » où l'intention excède l'intuition, alors que les phénomènes saturés, riches et hors du commun, se définissent par le fait que « l'intuition [se] donne en excédant ce que le concept (signification, intentionnalité, visée, etc.) peut en prévoir et montrer »¹²⁶. L'intuition ne s'accomplit véritablement que dans ces phénomènes qui défient le regard, car au lieu de venir confirmer une intention qui émane de nous et impose sa mesure au phénomène, l'intuition excessive des phénomènes saturés se donne selon sa propre mesure. Elle ne répond pas à une constitution d'objets car elle résulte seulement de « l'effet qu'ils produisent sur nous »¹²⁷. Alors que pour Levinas, le visage est une contestation de la vision, chez J.-L. Marion la théorie des phénomènes saturés est une restitution de son véritable sens à la vision, à l'intuition, à la donation. Comment Levinas peut-il défendre la thèse que le visage ne se donne pas intuitivement si, comme le souligne J.-L. Marion, un phénomène apparaît ? Pour J.-L. Marion, il y a bien phénomène du visage dans la mesure où celui-ci est abordé à partir de sa figure plastique, dont les yeux expriment une parole, un contre-regard. Toutefois, en refusant de situer le visage en un lieu quelconque du corps, Levinas l'abstrait et lui fait désigner autrui en tant qu'il parle. S'il est juste de souligner que cette parole est silencieuse, il est incorrect de voir dans ce silence une donation¹²⁸. J.-L. Marion interprète en termes d'intuition une parole que Levinas a fait rompre avec toute donation en élaborant le concept de trace – singulièrement absent de la phénoménologie de J.-L. Marion, en raison de la contradiction qu'il y aurait à parler de l'intuition d'une trace, de la donation de ce qui s'efface en se refusant de se donner. Le visage levinassien se passe du concept d'intuition : « présence de l'extériorité, le visage ne devient jamais image ou intuition. Toute intuition dépend d'une signification irréductible à l'intuition¹²⁹ » (TI, 331), celle du visage précisément.

¹²⁶ J.-L. Marion, *De surcroît*, op. cit., p. 141.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹²⁸ Il faut donc soutenir que Levinas refuse toute donation du visage. J.-L. Marion commet une erreur en interprétant en ces termes une citation de *Totalité et infini* : « La difficulté ne tient pas ici à ce que la présence de donne pas, mais plutôt à ce qu'elle donne bel et bien : "La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle". Nous comprenons ainsi : la donation se donne donc conformément à la transcendance, donc ne donne pas à voir Autrui » (*Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2012, p. 82). Selon J.-L. Marion, cette citation de Levinas signifie que la transcendance réalise un mode de donation du transcendant supérieur à la vision. Or, c'est là manifestement tirer la citation hors de son contexte : celle-ci ne renvoie pas à la *Gegebenheit*, mais à l'impossibilité d'arriver les mains vides devant le visage, à la nécessité de disposer d'un monde à lui donner. Les lignes précédentes énonçaient : « le *hic et nunc* remonte lui-même à la possession où la chose est saisie et le langage qui la désigne à l'autre, est une dépossession originelle, une première donation » : ainsi, dans le langage il y a une donation à interpréter économiquement comme « l'offre du monde à autrui » (TI, 189). La relation à la transcendance n'est pas le renvoi à une donation se donnant conformément à la transcendance. La citation de Levinas vise plutôt la dimension économique irréductible au rapport à autrui : l'acte de lui donner le monde. La donation originelle dont il est question ici consiste à donner au prochain le pain de ma bouche.

¹²⁹ Levinas justifie cette thèse par un refus de la donation : « le signifié est d'un autre ordre que le donné, fût-il la proie d'une intuition divine. *Recevoir du donné*, ne serait pas la façon originelle de se rapporter à l'être » (HAH, 29).

3/ Cette différence entre le maintien de l'intuition (J.-L. Marion) et son rejet (Levinas), ne peut s'expliquer que dans une mise en perspective de la manière dont Levinas et J.-L. Marion interprètent chacun l'injonction éthique du visage. J.-L. Marion cite la parole du visage et le contenu de son injonction, « Tu ne tueras pas », qu'il assimile à une contre-intentionnalité donnée sous la modalité de l'éthique. En dissociant l'appel de l'éthique proprement dite, J.-L. Marion se sépare de Levinas. Les injonctions existentielle, existentielle, religieuse, morale, érotique étant « aussi fortes » que l'injonction éthique, J.-L. Marion estime que la rencontre du visage est un appel acceptant diverses modalités possibles. Or, si l'on applique les catégories levinassiennes de l'être et de l'autrement qu'être, on est inévitablement amené à réintroduire une dissociation que J.-L. Marion efface : seule l'injonction éthique relève de l'autrement qu'être, d'un Désir d'autrui pur, dés-inter-essé. Les injonctions de type existentiel et existentiel sont l'expression même du *conatus* ; l'injonction religieuse invite à un amour du cœur que le concept de séparation rend douteux hors de la signifiante éthique ; l'injonction morale est sans force, rendue dérisoire par la guerre comme le souligne la préface de *Totalité et infini* ; enfin, l'injonction érotique est marquée par l'ambiguïté du besoin. Ces figures de l'injonction témoignent d'une réceptivité qui n'abolit pas toute activité – elles ne peuvent prétendre à la passivité absolue. La seule injonction qui soit infinie est éthique pour Levinas : d'où l'impossibilité chez lui de considérer l'appel comme une pure forme. Les paradoxes formels de l'idée de l'infini que nous avons dégagés se réfèrent déjà à l'éthique sans laquelle ils sont vides. J.-L. Marion semble donc ignorer la mise en garde de Levinas : dans la relation à autrui, « il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question » (HAH, 53). La contre-intentionnalité, l'effet que produit la rencontre d'autrui sur moi, est, en tant qu'effet, une conscience de la mise en question de mon être par autrui. Or le face-à-face avec le visage se situe selon Levinas *avant* cette prise de conscience, dans la mise en question de la conscience elle-même, de son pouvoir de retour de soi. Seule ma responsabilité constitue une relation directe et dés-inter-essée avec autrui – l'appel est indissociable de l'éthique. Scinder l'appel et l'éthique, c'est quitter la philosophie de Levinas.

Cette confrontation entre Levinas et J.-L. Marion vise à différencier deux phénoménologies du visage que nous jugeons inassimilables. Chez J.-L. Marion, l'analyse du visage intervient dans le cadre d'une théorie des phénomènes saturés, où le maintien de l'intuition et de la donation secondarise l'éthique. Chez Levinas, la primauté de la relation éthique impose une rupture avec toute forme d'intentionnalité, de contre-intentionnalité, d'intuition ou de donation. Dans ce cadre, il devient impossible de décrire le visage à partir des catégories directrices de la phénoménologie, même en pensant leur excès, et nécessaire de rechercher *hors* du registre de la phénoménalité les concepts nouveaux qui diront sa rupture. Le projet de J.-L. Marion consistant à penser le visage à partir des concepts fondamentaux de la phénoménologie perd la radicalité et l'emphase de l'éthique levinassienne. De cette étude comparée de deux phénoménologies du visage, concluons donc que Levinas ne considère pas la venue de l'infini à l'idée comme une structure formelle vide de contenu (celle de l'appel), mais bien comme un événement éthique déjouant toute intentionnalité, toute intention aussi bien que toute intuition et toute donation. Mais comment interpréter ce refus catégorique de l'intentionnalité chez Levinas ? Que signifie la métaphore de l'éclatement de l'intentionnalité, présente depuis notre étude de l'idée formelle de l'infini, et qui prétend indiquer un autre ordre de signifiante antérieur à l'intentionnalité ? En interprétant l'appel du visage en termes de contre-intentionnalité, J.-L. Marion justifie le caractère phénoménologique de son discours, fondé sur les notions de réduction, d'intuition, de donation. Il doit toutefois affronter une question redoutable, celle de savoir ce qui demeure de la théorie de l'intentionnalité lorsque celle-ci est renversée dans le cas des phénomènes saturés. Peut-on, comme J.-L. Marion, inverser l'intentionnalité sans en perdre le

sens ? Peut-on parler de contre-intentionnalité autrement que par métaphore ? Loin de constituer une solution, l'inversion du mouvement intentionnel représente plutôt un problème, auquel Levinas et J.-L. Marion ont chacun donné une solution différente – celle de Levinas cherchant sa cohérence dans une pensée de la mise en question, celle de J.-L. Marion dans une pensée de la donation. Chez Levinas, le problème ne serait pas celui d'une contre-intentionnalité, mais bien l'impossibilité de prêter une intentionnalité au visage, l'idée qu'autrui exerce sur moi un commandement irréductible à l'intentionnalité, même renversée, et que tente de dire la trace qui met ma présence en question.

§20. La genèse de l'idée éthique de l'infini

Le face-à-face avec autrui fut cependant érotique avant d'être éthique. Qu'est-ce qui a conduit Levinas à penser autrui non plus à partir de l'*éros*, mais à partir de l'éthique ? Quand autrui s'est-il fait visage ? Le visage a-t-il toujours été la déformalisation de l'idée de l'infini, ou les conférences des années 1950 ont-elles tardé à associer l'infini au visage ?

a) La genèse du visage

La parution des inédits de Levinas depuis 2009 fournit une documentation précieuse pour l'étude de la naissance de l'éthique entre 1947 et 1961. Les conférences que Levinas a données au Collège Philosophique de Jean Wahl, dont *Le temps et l'autre* était déjà issu, permettent de retracer la progression de sa pensée d'année en année¹³⁰. La première de ces conférences, « Parole et Silence », prononcée les 4 et 5 février 1948, un an après *Le temps et l'autre*, témoigne déjà d'une grande attention envers l'éthique. Rappelant les acquis de l'analyse de l'*éros*, elle précise en effet : « notre tentative consistera désormais à décrire la place que le langage joue dans les relations sociales » (OC2, 85). Le langage était absent, en 1947, de la description d'autrui, et tout en maintenant la primauté de l'*éros*, Levinas estime désormais que la parole, entendue ou proférée, suppose une analyse nouvelle qui ne relève plus d'une phénoménologie de la volupté, mais d'une phénoménologie du son, elle-même au service d'une pensée de l'enseignement. « Parole et Silence » s'essaie donc à une description inédite où autrui n'est plus approché comme le féminin ou le fils, mais comme le maître. Or, à deux titres au moins, cette conférence représente une première étape décisive dans la naissance du concept de visage. D'abord, parce que la phénoménologie du son expose une pensée de la phénoménalité et du symbole que reprendra la phénoménologie du visage dans *Totalité et infini* ; ensuite, parce que le visage est mentionné quatre fois.

Commençons par l'étude de la phénoménologie du son. Comme le remarque C. Chalier dans sa préface, Levinas élabore dans ce texte une nouvelle conception de la signification, qui mènera aux analyses de *Totalité et infini* sur le visage d'autrui¹³¹. Pour le montrer, il faut reprendre les descriptions du son présentes dans cette conférence et les autres textes qui mentionnent la sonorité jusqu'en 1961. C'est ce que fait Dan Arbib dans son article « De la phénoménologie du son à la phénoménologie du

¹³⁰ Au chapitre 1, nous avons ajourné l'étude précise des inédits en raison de leur difficile datation. Levinas a retravaillé les textes que nous pouvons lire au tome 2 des *Œuvres complètes*, a raturé, repris, réécrit certains passages, de sorte qu'il nous est impossible de dater avec certitude les éléments qu'ils contiennent. La plus grande prudence est donc de mise pour toute lecture génétique convoquant ces conférences pour y retrouver les concepts *in statu nascendi*. Toutefois, malgré leurs différentes couches d'écriture ces conférences conservent indéniablement la trace d'une pensée naissante créant patiemment ses concepts. La lecture génétique peut se tourner vers elles pour y retrouver les *tendances générales* conduisant vers les concepts de visage et d'infini.

¹³¹ Cf. OC2, Préface, II, p. 46.

visage » : il relève quatre traits dans « Parole et Silence » qui justifient l'idée que la phénoménologie du son « serait un premier "coup d'essai" d'une phénoménologie de l'extériorité que le visage fera définitivement aboutir »¹³². 1/ Le son est un phénomène mondain en tant qu'il se réfère à un sujet, mais dont la sonorité advient hors du monde phénoménal. 2/ Le son fait événement, il est scandale qui rompt et déborde le monde. 3/ Le son permet de penser le symbole, distinct du signe, où l'altérité retentit et s'exprime. 4/ Tout langage entendu comme système de mots suppose cette phénoménalité du son, dont la fonction est bien transcendante, révélant que le langage entendu cette fois comme relation à autrui fonde la pensée. Ces quatre propriétés du son en 1948 seront celles du visage en 1961 : la phénoménalité paradoxale qui déchire la totalité du monde, l'événement d'une rencontre diachronique, la signification dans l'expression, et la parole première du visage. Or, D. Arbib remarque que dans « Parole et Silence », le fait que ces traits ne soient pas encore ceux du visage mais ceux de la sonorité impose une médiation dans la description du visage. Résumant par la formule aux accents marioniens, « d'autant plus au son, d'autant moins au visage », l'effet de cette médiation, D. Arbib estime alors que « le visage évoqué dans le texte de 1948 n'est pas encore – et ne peut pas être – le visage de 1961 »¹³³ puisque certains de ses traits fondamentaux sont prêtés au son. Ainsi, c'est la pensée de la sensibilité et de la jouissance qui permettra dans *Totalité et infini* de prêter ces traits au visage au-delà de la jouissance et de les retirer du son.

Or la conférence de 1948 fait quatre fois usage du terme de visage, et ces occurrences relativisent la conclusion, pertinente mais sévère, de D. Arbib. Voici la première : « si la sensation sonore qui en tant que sensation est lumière, c'est-à-dire se retourne en intériorité, n'est pas sensation seulement, n'est pas lumière, c'est qu'elle suppose autrui ; le visage de l'autre inconvertisse en intériorité » (OC2, 83). Levinas évoque bien la structure duale du son, à la fois sensation et au-delà de la sensation ; mais ce qui est donné au son, l'extériorité irréductible à l'intériorité, est précisément donné par le visage. Le son dépasse la sensibilité en tant qu'il est parole d'un visage : D. Arbib exagère donc la dissociation entre son et visage. La conférence « Parole et Silence » pense une sonorité du visage qui se reflète dans les autres occurrences. Par exemple : « le langage, c'est la possibilité pour un être d'apparaître du dehors, pour une raison d'être toi, de se présenter comme visage, tentation et impossibilité du meurtre » (OC2, 93). Son d'un visage, le langage signifie originellement le meurtre. On ne peut ignorer, dans ces lignes, la mention du meurtre : elle n'a ici que le statut d'une évocation, allusive et sans justification ; mais elle anticipe les descriptions essentielles de *Totalité et infini*, où la rencontre concrète du visage me communique un « Tu ne tueras point ». Cette précision est la marque indéniable d'une compréhension éthique de l'altérité d'autrui, distincte de la compréhension érotique. Ainsi, « cette nécessité d'un visage humain derrière la différence même du sexe, nous pouvons la montrer en nous posant la question de la temporalité qu'implique la relation érotique » (OC2, 98). Le thème du visage, plus fondamental que celui de l'amour érotique, vise l'humain avant l'introduction de la différence sexuelle. Mais le visage reste un terme vague dont l'emploi est flottant, car, en évoquant « ...le primat définitif d'un ordre de l'intelligence – non pas impersonnel – mais d'un face-à-face de visages » (OC2, 100), la conférence prête bien le visage au moi par ce pluriel. Les acquis de la conférence de 1948 sont donc les suivants : le visage est la condition d'un langage, qu'une phénoménologie du son peut décrire en tant que le son rompt avec la lumière (dont pourtant il participe) ; le visage est caractérisé de façon suffisamment précise pour que l'on affirme qu'il désigne

¹³² D. Arbib, « De la phénoménologie du son à la phénoménologie du visage », in LAV, 102.

¹³³ *Ibid.*, p. 119.

dès 1948 la mortalité d'autrui dans la tentation et l'interdit du meurtre, et par là une extériorité irréductible à l'intériorité du moi, différant de l'altérité érotique¹³⁴.

Ces acquis, qui paraissent essentiels dans la perspective de *Totalité et infini*, sont toutefois laissés de côté dans les conférences que Levinas a données les deux années suivantes au Collège, « Pouvoirs et Origine » (1949), « Les nourritures » et « Les enseignements » (1950) – puisque le visage n'y est pas mentionné¹³⁵. Toutefois, divers articles publiés dans les années 1950 et 1951 témoignent de l'élaboration patiente de la question éthique et du concept de visage. « Le lieu et l'utopie »¹³⁶, évoquant l'« impossibilité d'assassiner » et son « drame éthique » (DL, 157), estime que « l'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité » (DL, 158). « L'ontologie est-elle fondamentale ? »¹³⁷ situe la signification du mot religion dans le fait que la relation éthique avec autrui « dans les visages humains rejoint l'Infini » (EN, 19). L'article pense autrui comme interlocuteur et propose une première définition du visage : « la tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage » (EN, 21). Pour la première fois le visage n'est pas simplement évoqué : élevé au rang de concept, il fait l'objet d'une courte description sur laquelle l'article s'achève¹³⁸. C'est dans la conférence « L'Écrit et l'Oral » prononcée au Collège le 6 février 1952 que le visage bénéficie pour la première fois d'une description aboutie. Levinas y pense le visage comme maître, en analysant autrui à partir de la parole. Tout langage « suppose une façon pour la parole de se manifester – et c'est cette façon que nous appelons visage » (OC2, 217). La suite du texte précise que le visage n'est pas la forme plastique composée des yeux et de la bouche, mais le mode selon lequel autrui se présente en tant que substance – *Totalité et infini* dira qu'autrui est chose en soi car il s'exprime. Dès lors, le visage entendu comme substance parlante est la seule véritable substance, puisque c'est lui qui confère l'être aux objets par la parole. Cette manifestation exceptionnelle n'est plus érotique mais éthique¹³⁹ : « autrui – notons-le en passant – dans l'absolu de l'invocation est ainsi l'être inviolable du rapport moral » (OC2, 218). Dans ces pages, la parole du visage est celle du maître, figure de la raison et seul interlocuteur possible en vue de la vérité : « cette union de la pensée et du verbe – cette présence de la pensée dans un maître, nous l'appelons visage » (OC2, 224).

b) La genèse de l'infini éthique

Nous ne pouvons que dessiner à grands traits la genèse du concept de visage, qui engage non seulement son passage au statut de concept jusqu'en 1961, mais aussi les infléchissements que Levinas lui a fait subir jusqu'en 1974. Ce qu'il nous fallait dire est toutefois acquis : le lien entre le visage, la

¹³⁴ Cette pensée éthique du visage qui naît dans ces lignes se confirme par l'usage d'une autre expression, faisant écho jusqu'à *Autrement qu'être* : « contre cette notion du social, nous avons cherché à décrire un rapport social qui se fait entre sujets qui ne sont pas côte à côte autour d'un contenu commun, mais l'un pour l'autre – l'un en face de l'autre sans l'intermédiaire d'un contenu commun » (OC2, 94) : l'un-pour-l'autre étant bien le nom que le face-à-face éthique prendra en 1974.

¹³⁵ En revanche, dans cette dernière conférence Levinas pense l'enseignement en réponse à des préoccupations de morale et de justice (cf. OC2, 183).

¹³⁶ « Le lieu et l'utopie », première publication en 1950, repris in *Difficile liberté*.

¹³⁷ « L'ontologie est-elle fondamentale ? », première publication en 1951, repris in *Entre nous*.

¹³⁸ Notons qu'un autre article de 1951, « Une voix sur Israël », mentionne également les « visages humains » en rapport à la loi (DL, 194-195).

¹³⁹ « Autrui en tant qu'autrui c'est le maître » (OC2, 224), déclare désormais Levinas ; ou encore : « on ne peut avoir en face qu'un visage » (OC2, 226). Le visage en tant que maître remplace le féminin dans la structure du face-à-face.

parole et la mort est posé dès la conférence de 1948, mais il faut attendre la conférence de 1952, pour trouver un témoignage étoffé où Levinas se montre en possession d'une pensée du visage avancée et cohérente, quoiqu'incomplète. Cette brève esquisse de la genèse du concept de visage nous permet alors de nous poser la question la plus essentielle à notre travail : à quand peut-on dater la première association du visage et de l'idée de l'infini ? A quand remontent les premières descriptions du visage usant du concept d'infini en général, et de l'idée *cartésienne* de l'infini en particulier ?

Dans « Pouvoirs et Origine » de 1949, l'idée cartésienne de l'infini est, au même titre que les formes chez Platon et Aristote ou que les conditions transcendantales chez Kant, « un terrain à partir duquel [l'intuition] peut seulement exercer sa fonction assimilatrice » (OC2, 148). Cette association de l'idée de l'infini à un pouvoir et à un savoir qui se retrouve dans « Les nourritures » (cf. OC2, 163) ne fait pourtant pas d'elle une pure assimilation d'autrui, puisque celui-ci est pensé sous la figure du maître qui est lui-même l'initiative de mon savoir. Ce que je sais me vient du maître, et en ce sens Levinas affirme déjà que l'idée de l'infini me vient d'autrui. Platon, Aristote, Descartes et Kant ont pensé le terrain sur lequel toute expérience repose ; Levinas ajoute pour sa part que ce terrain est transmis dans l'enseignement par le maître. Cette pensée d'autrui comme maître développée dans les conférences de 1949 et 1950, est ambivalente dans son rapport à l'infini : d'une part, l'idée de l'infini me vient du maître qui me l'enseigne et ainsi fonde mon savoir et mon pouvoir ; mais d'autre part, sa provenance étrangère ne suffit pas à faire de l'idée de l'infini une contestation du pouvoir du Même sur l'Autre, qu'elle valide au contraire. S'il est permis de parler de « l'infini de l'enseignement » (OC2, 165) dans la priorité d'autrui sur ma conscience et de la passivité sur l'activité, l'idée de l'infini n'est pas encore la rupture de l'idée de totalité qu'elle sera dans *Totalité et infini* : elle reste théorique. Il faut attendre 1955 et la conférence intitulée « Le Vouloir » pour retrouver l'idée cartésienne de l'infini sous la plume de Levinas. Ce texte commence par un long commentaire de Descartes, dont la pensée de l'infini est présentée en ces termes (OC2, 236-237) :

Au fond, pour Descartes, l'être ne peut pas être totalisé. Dans cette physique sans vide, il y a une métaphysique de la discontinuité, c'est-à-dire de la personne. Cette présence de l'Infini dans le fini par l'Idée est une intimité sans contact {,} à une infinie {intimité à infinie} distance. Et ce n'est peut-être pas une clause de style lorsque à la fin de la troisième méditation, la preuve de l'existence de Dieu s'achève sur l'évocation de la gloire divine – apparaissant de par son infinité même comme majesté, c'est-à-dire comme Personne {suspendant le discours qui le disait comme l'avait simplement pour thème}. Et sur ce point nous nous sentons très près de Descartes, comme cela apparaîtra dans la suite de notre exposé : la volonté et la personne, c'est la discontinuité même de l'être < : / ; ? > elle vit d'altérité mais d'une altérité qui lui est présente {comme} transcendante.

Ce texte défend des thèses encore absentes en 1950. D'abord, l'idée cartésienne de l'infini y est présentée comme une impossibilité de totaliser l'être. Cette rupture de la continuité, introduction d'une démesure dans la mesure, donne à l'infini un statut d'exception par rapport aux choses finies, que Levinas avait jusqu'à présent dissimulé en dénonçant la réification de Dieu chez Descartes. Autre fait nouveau : c'est en tant que personne que Dieu ou l'Infini est présent au fini. Bien que le concept de personne, en raison de sa signification juridique et de sa référence implicite à l'autonomie, ne puisse pas être considéré comme un synonyme du visage ou du prochain¹⁴⁰, il vise l'altérité de Dieu. Encore

¹⁴⁰ Levinas le dit en ces termes : « si je n'use pas du terme de personne, c'est que la personne a un contenu culturel – est déjà personnage. La personne d'autre part est le stade où le Moi et l'Autre sont dans l'égalité et non pas asymétrique » (LAV, 39). Le concept de personne a pour défaut essentiel de s'appliquer aussi bien à moi qu'à autrui et de niveler la différence entre lui et moi. Nous rapprochons cette critique de la notion de personne, du rejet de l'universalisme de la morale kantienne tel que l'expose D. Arbib (D. Arbib, *La lucidité de l'éthique*).

imprécis, l'usage de ce mot renvoie ici à la gloire et à la majesté de Dieu que Descartes contemple à la fin de la troisième *Méditation*. La personne est donc infinie au sens où elle est présente comme transcendante. Levinas précise la modalité de cette présence : il s'agit d'une intimité à infinie distance (c'est là une préfiguration de la proximité de l'infini dans *Autrement qu'être*), intimité sans contact c'est-à-dire sans prise et sans thématization. La discontinuité de l'être, l'altérité de la personne ou la paradoxale proximité de l'infini sont autant de thèses qui justifient le fait que Levinas se sente *très près de Descartes*. La revendication de cette proximité contraste avec les commentaires passés d'un Descartes idéaliste : ce texte pense pour la première fois la relation à l'infini comme une relation intersubjective, entre personnes (moi et Dieu ou moi et autrui). Dieu, la Personne au sens absolu, m'est présent dans l'idée que j'ai de lui, sans que cette présence détruise sa transcendance puisque la distance entre nous reste infinie. Toutefois, il manque à ces thèses nouvelles au moins deux déterminations propres à l'idée levinassienne de l'infini, à savoir la structure d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense et la dimension éthique de la relation à autrui. Dans le reste de la conférence, l'idée de l'infini n'est plus évoquée et sa structure n'apparaît pas. Cependant, après avoir consacré l'essentiel de son propos à la contestation de la thèse de la primauté de la liberté du moi, Levinas conclut en indiquant que la morale est la véritable vocation de la philosophie. Le thème « de la présence intime d'autrui à travers l'obligation qu'il nous impose » (OC2, 255), celui de la rencontre du visage (le mot est cité deux fois dans la page : « visage d'autrui », « visage de l'être »), associe cette pensée de l'infini comme personne à l'éthique. Ce rapprochement, malgré sa pertinence, n'est pas appuyé dans la conférence par une association textuelle explicite entre le visage (ou l'éthique) et l'idée de l'infini. Seul le lecteur l'effectue en faisant correspondre le début de la conférence sur l'idée de l'infini, aux dernières lignes sur l'éthique, le visage et le prophétisme. Certes, l'œuvre ultérieure de Levinas autorise un tel rapprochement : mais ce texte seul ne suffit pas à établir qu'en 1955, l'idée cartésienne de l'infini était déjà une pensée éthique. Il faudra attendre la conférence de 1956 qui donnera l'article « La philosophie et l'idée de l'infini », pour que les deux déterminations manquantes apparaissent : celle de la structure formelle et celle de l'éthique.

A défaut d'une identification de l'idée cartésienne de l'infini avec la pensée éthique du visage, quel usage les descriptions du visage font-elles du concept d'infini avant 1957 ? Dès 1951, l'article « L'ontologie est-elle fondamentale ? » pensait le visage à partir de l'infini. Nous avons déjà cité ces deux passages où Levinas affirme que la relation éthique avec autrui « dans les visages humains rejoint l'Infini » (EN, 19), car « la tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage » (EN, 21). Même s'il ne nomme pas Désir cette mesure de l'infini et même s'il ignore la structure formelle de l'idée de l'infini, cet article fait de la rencontre du visage un face-à-face avec l'altérité d'autrui qui est une « infinie résistance » (*ibid.*) aux pouvoirs du moi. Par conséquent, Levinas soutient la thèse que « la relation avec autrui ou la collectivité est notre rapport, irréductible à la compréhension, avec l'infini » (EN, 22). Or l'absence de référence à l'idée cartésienne de l'infini nous oblige à laisser ouverte la question de son interprétation : certes, l'infini est clairement un concept majeur dans la description du visage et de l'éthique dès 1951,

Etudes sur Levinas, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2014, pp. 91-92) : « la rationalité kantienne propose un commandement venu d'un universel (la raison pratique) pour un universel (la personne) à destination d'un universel (moi comme être moral) ; *a contrario*, le visage propose un commandement venu d'un singulier non-universalisable (le visage), pour un singulier non-universalisable (autrui), à destination d'un singulier non-universalisable (moi). » Notons cependant que Levinas a pu utiliser le terme de « personne » avant de forger son concept de visage (comme dans la conférence « Parole et silence » de 1948).

mais il n'est pas possible de savoir si Levinas rapprochait déjà cette pensée éthique de l'infini aux *Méditations* de Descartes.

Il faut donc conclure à l'absence d'un texte identifiant clairement idée cartésienne de l'infini et visage avant 1957. La confrontation de trois chronologies est pour cela nécessaire : (1) la première description aboutie du visage remonte à 1952 (« L'Écrit et l'Oral »), et l'on peut retracer à partir de 1948 (« Parole et Silence ») la première référence explicite à une pensée éthique du visage ; (2) l'usage du concept d'infini dans la description du visage s'atteste pour la première fois en 1951 (« L'ontologie est-elle fondamentale ? ») ; (3) mais ce n'est qu'en 1957 dans « La philosophie et l'idée de l'infini » que l'idée cartésienne de l'infini structure pour la première fois la relation au visage. Les articles et les conférences prononcées avant 1957 contribuent de manière décisive à la compréhension de la façon dont Levinas en vient à privilégier l'éthique, notamment par la figure du maître. Mais ces textes, tout en formant une riche contribution à la compréhension de la genèse du concept de visage, sont bien plus réservés quant à la question de la genèse de l'idée de l'infini. Levinas a écrit à de multiples reprises sur le visage, de telle sorte que nous pouvons en suivre la genèse de façon quasi-continue jusqu'à *Totalité et infini* ; mais concernant l'idée de l'infini, force est de constater une discontinuité telle qu'un seul intermédiaire peut être décelé entre la première critique d'inspiration phénoménologique de l'idéalisme cartésien et la première formulation de l'idée proprement levinassienne de l'infini en 1957. Mais cet intermédiaire, la conférence « Le Vouloir » de 1955, reste fondamentalement ambigu, puisque malgré une pensée de l'infini comme rupture de la totalité et comme personne, la structure formelle de l'idée de l'infini ne transparait pas et sa concrétude morale doit être devinée, entre les mots de la conclusion, par le lecteur.

Ch. 4 Parler ou apparaître

Nous avons pris pour objet le discours que Levinas consacre à l'étude de la forme de l'idée cartésienne de l'infini. Or les paradoxes formels dont l'idée de l'infini est porteuse ne s'expliquent pas logiquement. Ils tiennent à la positivité du Désir, au sens concret de l'infini. Levinas a entrelacé dans l'idée de l'infini une forme et un *sens* : si bien que l'idée de l'infini, avant même de pouvoir être dite comme une pensée pensant plus qu'elle ne pense, doit être dite comme une idée *éthique*. L'infini est relation face-à-face avec le visage. Aussi les analyses formelles que nous avons menées jusqu'à présent sont-elles tributaires d'un sens éthique qui seul peut les justifier. L'idée cartésienne de l'infini connaît la même substitution que Levinas fait subir aux termes du face-à-face : de même que le moi se substitue au même et autrui à l'autre, l'éthique de l'idée de l'infini se substitue à sa forme. La pensée pensant plus qu'elle ne pense est responsabilité ou mise en question. « La conscience première de mon immoralité, n'est pas ma subordination au fait, mais à Autrui, à l'Infini. L'idée de totalité et l'idée de l'infini, différent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale » (TI, 82). Qu'est-ce donc que l'idée concrète ou éthique de l'infini ?

I. Infini et signification

§21. L'introduction de l'idée cartésienne de l'infini en phénoménologie

a) *L'intrigue de l'infini*

Si l'idée de l'infini est Désir, c'est qu'elle est une *expérience* de l'infini. Qu'est-ce à dire ?

1/ Levinas hésite à parler d'expérience à propos du Désir. « La philosophie et l'idée de l'infini » distingue deux sens de l'expérience : d'une part, l'expérience ne mérite son nom que si elle nous transporte au-delà de ce qui reste notre nature » (EDE, 165) et correspond ainsi au Désir de l'infini ; d'autre part l'expérience suppose la liberté du moi qui la fait, et réduit l'Autre au Même. L'idée de l'infini ne peut alors être qualifiée d'expérience qu'au premier sens : « le rapport avec l'infini ne peut, certes pas, se dire en termes d'expérience car 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 » (TI, 10). L'idée de l'infini contredit à la fois l'expérience au sens objectif et accomplit le sens le plus fort de l'expérience. Cette ambivalence prend, au fil de l'œuvre, la forme d'une hésitation : tantôt Levinas rejette le lexique de l'expérience tantôt il le reprend pour le subvertir. Cette hésitation donne lieu à des formulations paradoxales : le Désir est une « expérience sans concept » (EDE, 177), ou encore une « expérience hétéronome » qui est dite « expérience car mouvement vers le Transcendant, mais aussi expérience parce que dans ce mouvement le Même ne se perd pas extatiquement en l'Autre et résiste au chant des sirènes, ni ne se dissout dans le bruissement d'un événement anonyme. Expérience qui reste encore mouvement du Même, mouvement d'un Moi » (EDE, 190). L'expérience de l'infini s'oppose à l'objectivité, mais elle maintient la séparation entre le Même et l'Autre. Contrairement à *l'il y a* dépersonnalisant qui détruit

la subjectivité, la relation à l'infini conserve la séparation du moi. Appliqué à l'infini, le terme d'expérience est donc synonyme de Désir, relation avec l'Autre sans rupture de la séparation. Levinas use du terme d'expérience comme de tout autre concept formel : il l'emploie à contre-usage dans des paradoxes (expérience hétéronome, non-objective, non-conceptuelle) qui renvoient au Désir.

2/ Cette hésitation entre le refus du lexique de l'expérience et son passage à la limite est tranchée, au fil de l'œuvre, par l'adoption d'un autre vocabulaire plus signifiant, celui de l'intrigue. Le motif de l'abandon progressif du terme d'expérience pour désigner la relation à l'infini et de son cantonnement à la logique de l'être s'explique par le fait que Levinas a progressivement contesté la possibilité d'entendre dans ce terme un départ de soi vers l'Autre. Multipliant les chefs d'accusation contre l'expérience (objective), il voit désormais en celle-ci un obstacle dans la relation à l'infini. D'abord, l'expérience renvoie inévitablement à la notion de vécu intentionnel. Or, la signification que Levinas donne au renversement de l'expérience objective ne peut pas être décrite en termes de vécu car tout vécu est une activité où le sujet entre dans un rapport de maîtrise avec le monde. L'expérience est le lieu où le sujet éprouve ses pouvoirs ; mais aucun pouvoir n'a prise sur la relation à l'infini, qui consiste en une signification que je reçois passivement. Le terme d'expérience jure avec cette passivité. Ensuite, l'expérience renvoie à un langage théorique, qui est celui de la prise de distance du sujet par rapport à l'objet et du temps donné pour la réflexion. La rencontre de l'Autre, quant à elle, se fait sans anticipation et sans réflexion, sans prise de distance possible. L'expérience accorde inévitablement un privilège à la théorie et à la présence : « la notion de l'expérience est inséparable de l'unité de la présence, de la simultanéité et, par conséquent, renvoie à l'unité de l'aperception qui ne vient pas du dehors "prendre conscience" de la simultanéité » (DQVI, 101n3). Cette invalidité du mot d'expérience est particulièrement sensible dans deux usages.

a/ Levinas se méfie de l'usage de ce terme en éthique : « le terme "expérience morale", j'essaie de l'éviter ; expérience morale, cela suppose un sujet qui est là, qui avant tout *est* et qui, à un certain moment, fait une expérience morale, alors que c'est dans la manière dont il est là, dont il vit, qu'il y a cette éthique » (DQVI, 144). La critique porte ainsi sur le fait que parler d'expérience morale, c'est présupposer un sujet autonome antérieur à ce dont il fait l'expérience moralement. L'adjectif « moral » qualifie alors l'expérience comme un prédicat accidentel la substance qui le supporte. La précédence et la maîtrise du sujet moral sur son expérience contredit l'hétéronomie éthique.

b/ Une critique semblable peut être adressée à l'expérience religieuse. « Tout le vécu humain se dit jusqu'à nos jours – et surtout de nos jours – en termes d'expérience, c'est-à-dire se convertit en leçons reçues, en enseignements, en savoirs. Les rapports avec le prochain, avec le groupe social, avec Dieu, signifient désormais aussi des expériences collectives et religieuses » (EPP, 72). Puisque la religion s'interprète comme une expérience religieuse décriptable à travers le prisme de la psychologie ou de la sociologie, on réduit le rapport à Dieu à l'expérience présente des fidèles. « D'emblée donc l'être religieux interprète son vécu comme expérience. A son corps défendant, il interprète déjà Dieu dont il prétend faire expérience, en termes d'être, de présence et d'immanence » (DQVI, 103). L'expérience religieuse contredit l'idée de l'infini en la rendant adéquate à l'être.

3/ Levinas laisse de côté la notion d'expérience au profit de celle d'intrigue. Il recherche une « *intrigue* de l'Infini – intrigue et non pas expérience, intrigue qui n'est pas expérience. Le mot désigne ce à quoi l'on appartient sans avoir la position privilégiée du sujet contemplant. L'intrigue rattache à ce qui se détache, elle attache à l'ab-solu – sans le relativiser » (DMT, 231). Elle paraît être le terme approprié pour dire ce qui se trame concrètement dans la structure formelle de l'idée de l'infini, dans cette relation à l'absolu qui ne le relativise pas. Quelles sont les raisons qui ont présidé au

choix du terme d'intrigue ? En français, ce mot désigne une affaire qui lie entre eux des personnages : une situation embarrassante et compliquée, une entreprise secrète et obscure que des amants ou des conspirateurs cachent au monde extérieur, ou, à propos d'un récit, le nœud de l'action. Il évoque donc au moins trois traits de l'infini. a/ L'intrigue est avant tout un « drame à plusieurs personnages » (EDE, 204), le nœud d'une action où ces personnages jouent le rôle central : elle est faite par ceux qui s'y livrent et ne saurait être réduite à un drame impersonnel où les hommes s'effacent devant le tout de l'histoire. Ces personnages sont pris dans des relations qui ne sont pas l'expérience d'un seul mais le drame de plusieurs. b/ En raison de cette pluralité, l'intrigue se caractérise par sa passivité. Le moi peut prétendre être le libre maître de son expérience, mais dans l'intrigue il se trouve pris par un drame qu'il n'a pas voulu, par des relations qu'il n'a pas choisies, pour un dénouement qu'il ignore. L'intrigue est hétéronome dès lors que Levinas refuse au moi la possibilité d'intriguer lui-même : l'infini est lui-même à l'origine de l'intrigue immémoriale où il m'emporte. Le sujet de l'expérience la voit comme s'il était extérieur au spectacle ; le sujet de l'intrigue est intérieur au drame. c/ Enfin l'intrigue est porteuse d'un sens éthique. Certes, on peut parler d'intrigue amoureuse mais Levinas ne commence à employer ce terme qu'après *Totalité et infini* dans un contexte exclusivement éthique. Contrairement à l'expérience dont le sens est gnoséologique, l'intrigue évoque l'action et le drame : l'urgence de l'assignation éthique précédant tout savoir. La démarche de Levinas consiste à « rechercher l'intrigue humaine ou interhumaine comme le tissu de l'intelligibilité ultime » (TrIn, 28). Si l'intrigue levinassienne produit un régime d'intelligibilité original requérant des personnages comme éléments constitutifs et indépassables du sens, c'est que cette intelligibilité est éthique avant d'être théorétique. Mais l'intrigue de l'infini peut-elle, sans se contredire, faire l'objet d'une description phénoménologique ?

b) *L'idée de Dieu dans la phénoménologie*

Levinas voit dans les *Méditations* une description phénoménologique du Désir. L'idée cartésienne de l'infini ne vient pas seulement rompre l'intentionnalité du *cogito*, elle produit une relation positive avec l'infini. A l'éclatement de la pensée finie par l'idée mise en elle correspond, dans l'expérience, l'éclatement du phénomène par le Désir. Après avoir décrit cet éclatement au point de vue formel, nous devons maintenant nous tourner vers le deuxième pan – le plus primordial – de l'interprétation que Levinas donne de Descartes : la concrétude du rapport entre l'*ego cogito* et l'idée de l'infini. Au chapitre 1, nous avons montré que dans sa jeunesse Levinas avait lu Descartes dans le sillon de ses maîtres en phénoménologie, dans une comparaison qui mettait en valeur les potentialités nouvelles offertes par Husserl et Heidegger. Avec l'idée éthique de l'infini, la perspective se retourne : Descartes avait, dans ses *Méditations*, dessiné une intrigue du sens qui excédait d'avance les limites que la phénoménologie allait rencontrer. C'est à partir de ce que Levinas identifie comme étant les questions les plus actuelles de la phénoménologie qu'il vient reprendre Descartes. Il faut en conclure que c'est depuis le terrain même de la phénoménologie que Levinas recourt à l'infini cartésien. Aussi devons-nous nous interroger : qu'est-ce que la phénoménologie aux yeux de Levinas pour qu'elle autorise, contre Husserl et Heidegger, le retour en son sein de l'idée cartésienne de l'infini ? Comment peut-il y avoir phénoménologie de l'infini excédant les phénomènes ? Quel est le sens de cet excès ? Y a-t-il un phénomène de l'infini ? Le face-à-face avec autrui est-il de l'ordre de la phénoménalité ?

Husserl a largement critiqué le rôle que joue chez Descartes l'idée de l'infini. Dans les *Méditations métaphysiques*, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini en moi vise à résoudre le problème de la transcendance, à assurer la capacité de la *res cogitans* de sortir de soi pour

rencontrer les choses extérieures et le monde. Or, Husserl rejette cette solution au motif qu'elle excède le cadre de l'immanence : Didier Franck¹⁴¹ montre que Husserl considère comme un « expédient de fortune »¹⁴² le recours à l'idée de l'infini, qui ne permet pas à Descartes de résoudre le problème de l'objectivité. La difficulté provient du statut même de l'idée de l'infini. Celle-ci étant une pensée dont je ne suis pas l'auteur, la théorie de l'intentionnalité ne suffit plus à expliquer sa présence au sein de la conscience. En ce sens l'idée cartésienne de l'infini signe la destruction de la phénoménologie. C'est pourquoi Husserl tentera de résoudre le problème de l'objectivité sans recourir à l'idée de l'infini, c'est-à-dire sans sortir de l'immanence de l'*ego*, en constituant l'intersubjectivité dans l'intériorité de l'*ego*. Husserl reproche donc à Descartes d'avoir franchi les limites de la stricte égologie avec son idée de l'infini. Du fait de cette critique, le geste de Levinas consistant à réhabiliter l'idée cartésienne de l'infini paraît bien anti-husserlien.

Toutefois, l'étude qu'Emmanuel Housset a consacrée à *Husserl et l'idée de Dieu*¹⁴³ permet de nuancer l'opposition de Levinas à Husserl, ou du moins de montrer en quoi Husserl lui-même a rendu possible la description du renversement de l'intentionnalité. Car « sa phénoménologie met fin à la compréhension traditionnelle de Dieu comme fondement pour le reconnaître véritablement comme phénomène »¹⁴⁴. Il n'est pas question de dire qu'Husserl a pensé un Dieu au-delà de l'être, mais qu'il a toujours traité de Dieu au sein même de la phénoménologie. Il ne saurait être question de promouvoir une conception positive de Dieu – la mise entre parenthèses de la thèse du monde par l'*epochè* emporte l'idée religieuse que le moi empirique se fait de Dieu. L'*ego* transcendantal retrouve Dieu en un autre sens, proprement téléologique. La conception que le phénoménologue se fait de Dieu ne doit pas sortir des limites de la phénoménologie, mais appartenir à l'expérience propre de l'*ego*. L'idée de Dieu doit donc être dérivée de la subjectivité, sans pour autant en être l'artefact : « Husserl montre bien que le paradoxe de l'Idée de Dieu est d'être une idée qui accompagne toujours la subjectivité : Dieu comme sens constitué par les actes intentionnels de la conscience n'est pas pour autant "inventé", et, de ce point de vue, il est indissociable de la conscience de soi, il est une modalité de la donnée du moi à lui-même »¹⁴⁵. Husserl a eu l'audace de le penser, en refusant d'assimiler l'absoluité de Dieu à celle de la conscience ou à celle du monde¹⁴⁶. C'est en ce sens qu'E. Housset peut affirmer que « Dieu n'est pas perdu avec la réduction, mais rendu à son apparaître propre »¹⁴⁷, qu'il s'agit de préciser.

Avant tout, l'infini husserlien est gnoséologique : logique et même mathématique. Il vient à l'idée par un processus d'idéalisation que présuppose toute connaissance. Dieu, c'est la connaissance absolue ou parfaite à l'aune de laquelle se mesure la connaissance partielle du sujet. Il dénomme la complétude de l'évidence tout en restant soumis aux lois de la donation évidente. Levinas exprime en ces termes le fait que même Dieu chez Husserl ne connaît l'objet qu'au moyen de sa donation évidente : « "Même pour Dieu", la formule est remarquable. Nous n'avons pas besoin de l'idée de Dieu – de l'infini et du parfait – pour prendre conscience du fini des phénomènes ; l'essence du phénomène, telle qu'elle se manifeste au niveau du fini, est son essence en soi. Même pour Dieu – tout l'être de l'objet est dans sa

¹⁴¹ Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, pp. 125-127.

¹⁴² Gérard Granel traduit « moyen de détresse » (in E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 466).

¹⁴³ Emmanuel Housset, *Husserl et l'Idée de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Philosophie & Théologie », 2010.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁴⁶ Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, §58.

¹⁴⁷ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, *op. cit.*, p. 84.

vérité, dirions-nous aujourd'hui » (EDE, 113-114). Le Dieu husserlien, contrairement au Dieu cartésien, peut être conçu par négation du fini et par idéalisation de la connaissance inachevée ; et Levinas souligne à raison que chez Husserl la comparaison de ma connaissance à celle de Dieu nous rassemble bien plus qu'elle nous sépare¹⁴⁸. Ainsi Husserl définit-il Dieu en ces termes : « Dieu est "l'homme infiniment éloigné" »¹⁴⁹ (*unendlich ferne Mensch*). Il s'agit d'une affirmation aussi bien théorique (Dieu est l'idéal d'une connaissance absolument justifiée) que pratique (Dieu est la personne absolument justifiée). Aussi l'idée de Dieu a-t-elle, selon E. Housset, la fonction d'un principe régulateur pour le savoir comme pour l'action : il existe chez Husserl « une univocité gnoséologique et éthique entre l'ego et Dieu »¹⁵⁰. Dès lors, la phénoménologie ne semble trouver Dieu que dans et par l'ego – et ainsi ne pas résister à la critique levinassienne de la réduction de l'Autre au Même.

Pourtant, une telle critique passe à côté de la spécificité de la démarche husserlienne qui, malgré la continuité allant de l'ego à Dieu, pense la phénoménalité de Dieu dans une éthique. Celle-ci a pour sujet la personne rationnelle prenant conscience de son devoir de personne – ce qui suppose un rapport de l'homme à Dieu comme valeur absolue. L'éthique ne s'appuie pas sur des valeurs empiriques ou des faits ; elle dégage l'essence de l'agir éthique, Dieu se donnant comme valeur absolue. En ce sens, le Dieu husserlien n'est pas une invention mais un phénomène proprement éthique rendu possible par le fait que « la valeur elle-même est accessible à l'intuition »¹⁵¹. L'éthique appartient donc de plein droit au projet phénoménologique du fait de sa donation intuitive ; son enjeu n'est pas formel mais matériel, il réside dans la donation de Dieu comme valeur. Or ce n'est bien sûr pas Dieu lui-même qui se donne intuitivement, mais son idée qui se traduit éthiquement comme « Idée d'une personnalité absolument parfaite »¹⁵², la plus haute des valeurs. L'idée de Dieu accompagne toute subjectivité éthique en tant que toute action éthique suppose implicitement son accomplissement achevé et parfait. « Dieu demeure la manière dont le je se trouve donné à lui-même comme idée dans un *telos* de sagesse inatteignable par principe », ce pour quoi on peut parler chez Husserl d'une « désubstantialisation de Dieu »¹⁵³. Et l'éthique n'ayant pas la seule forme d'un idéal de l'agir individuel, elle se manifeste également sous la forme prescriptive de l'impératif ou de l'amour du prochain. Le phénomène éthique de Dieu, sa venue à l'idée, est donc l'amour se voulant parfait. Néanmoins, si l'absolu de Dieu ne se manifeste au phénoménologue qu'à l'infini, dans le rapport de la subjectivité connaissante ou éthique à elle-même, alors il n'y a jamais de phénoménalité *de Dieu*. E. Housset évoque « cette fiction méthodologique qui consiste à accéder à Dieu sans Dieu »¹⁵⁴ et sans autrui. Cette conception est la source d'une tension : si Dieu est davantage qu'une idée au sens kantien de par sa donation, cette donation ne déborde pas le cadre de l'intentionnalité. Le sens de Dieu est l'objet d'une constitution qui ne se distingue des autres types d'objets que du fait que sa donation est infinie. L'idée husserlienne de Dieu demeure, selon les critères de Levinas, à la mesure de l'intentionnalité. « A vouloir atteindre Dieu sans Dieu, le Dieu éthique de Husserl est un Dieu qui doit tout à l'homme »¹⁵⁵.

¹⁴⁸ Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, §§44, 79 et 150.

¹⁴⁹ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 77.

¹⁵⁰ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, op. cit., p. 91.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵² Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie des valeurs*, trad. Ph. Ducat, P. Lang et C. Lobo, Paris, PUF, 2009, p. 260 (cité in E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, op. cit., p. 121).

¹⁵³ E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, op. cit., p. 123.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

Levinas ne reprend pas l'idée husserlienne de Dieu : celle-ci est d'abord théorique, et se déploie dans une téléologie de l'humain incompatible avec l'exigence de séparation entre le fini et l'infini. Il retient néanmoins de la phénoménologie une nécessité de méthode, qui s'applique encore à la question de Dieu. Quelle que soit la connaissance que Levinas ait pu avoir des écrits de Husserl sur Dieu ou sur l'éthique¹⁵⁶, il a bien vu que la phénoménologie ouvrait la description à des possibilités nouvelles qui enrichissent l'approche de Dieu. En effet, l'idée husserlienne de Dieu est remarquable en ceci qu'elle est un phénomène et que son élucidation doit, comme pour tout autre objet, en passer par l'intuition donatrice. Cette approche signifie la plus grande fidélité de Husserl à sa propre méthode, même dans l'investigation de la transcendance absolue. Levinas, de la phénoménologie de l'*éros* à celle du visage, prendra le même parti tout en faisant éclater l'intentionnalité. Il projette ainsi sur l'idée cartésienne de l'infini une propriété de l'idée husserlienne : sa phénoménalité. C'est en s'insinuant dans le cadre husserlien de la phénoménalité que l'idée cartésienne de l'infini pourra se montrer Désir. Chez Levinas l'éclatement de l'intentionnalité valide le caractère phénoménologique de l'idée mise en nous, alors que chez Husserl il invalide le cartésianisme en matière d'infini. A la question de savoir si l'idée de l'infini au sens de Descartes a sa place en phénoménologie, Husserl répond non *pour la même raison* que Levinas répond oui – cette opposition n'étant possible qu'en vertu d'un accord plus fondamental sur le sens de la transcendance absolue. Dès lors, peu importe que l'idée husserlienne de Dieu soit celle d'un sujet isolé ; Levinas retient de son maître son approche nouvelle des phénomènes, et c'est pourquoi la phénoménologie est à ses yeux avant tout une méthode. Du fait de cette méthode, Husserl ouvre lui-même le champ au dépassement des limites qu'il a données à la phénoménologie.

c) Horizon et infini

Levinas introduit autant l'idée de l'infini dans la phénoménologie que la phénoménologie dans l'idée de l'infini. Ce double geste ne consiste pas à forcer deux pensées hétérogènes à se rassembler, mais à déceler en chacune d'elles le point à partir duquel elle peut entrer en dialogue avec l'autre. Le renouvellement de la phénoménologie par l'infini cartésien a deux conditions : que l'infini cartésien soit un phénomène, et que la phénoménologie soit ouverte sur une transcendance absolue. Tournons-nous donc vers la seconde condition pour déterminer ce qui, dans la phénoménologie de Husserl, peut mener à l'idée de l'infini. Nous avons montré que Levinas identifiait deux mouvements dans l'intentionnalité : le premier est une transcendance, une sortie de soi vers l'Autre ; le second est une donation de sens qui réduit l'Autre au Même. La transcendance propre à l'idée de l'infini accomplit le premier élan et fait éclater le second. Cela veut dire que l'intentionnalité contient en elle la sortie de soi que le Désir de l'infini énonce sans compromettre l'Autre dans le Même. Qu'est-ce qui, dans la transcendance intentionnelle, résiste à la réduction de l'Autre au Même ?

C'est l'horizon qui permet de « dépasser l'intention dans l'intention même, penser plus qu'on ne pense » (EDE, 131). Levinas trouve dans une interprétation aussi originale que sélective de l'horizon husserlien le motif par lequel l'intentionnalité excède l'objectivité. Chez Husserl, l'intentionnalité désigne la propriété fondamentale de toute conscience d'être conscience de quelque chose : ainsi, avoir

¹⁵⁶ Dans l'entretien *Ethique et infini*, Levinas répond à P. Nemo : « Vous oubliez l'importance chez Husserl de l'intentionnalité axiologique dont je viens de parler ; le caractère de valeur ne s'attache pas à des êtres à la suite de la modification d'un *savoir*, mais vient d'une attitude spécifique de la conscience, d'une intentionnalité non théorique, d'emblée irréductible à la connaissance. Il y a là une possibilité husserlienne qui peut être développée au-delà de ce que Husserl lui-même a dit sur le problème éthique et sur la relation avec autrui qui chez lui reste représentative » (EI, 22-23).

conscience d'un objet, c'est d'abord le viser intentionnellement, lui prêter un sens par une *Meinung* (un vouloir-dire) qui anticipe sur la donation intuitive de l'objet ; celle-ci, en retour, confirme ou biffe la visée. C'est ce schéma que Levinas estime réducteur de l'altérité de l'objet, puisqu'aucun rapport avec celui-ci n'est possible sans que le sujet ait au préalable défini le cadre où s'effectue la donation. Mais l'intentionnalité s'accompagne aussi d'une structure de sens implicite : « tout *cogito*, en tant que conscience, est, en un sens très large, "signification" de la chose qu'il vise, mais cette "signification" *dépasse* à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme "explicitement visé" »¹⁵⁷. Cette *Mehr-Meinung* s'appuie sur une conception de l'objet comme Idée au sens kantien, pôle infiniment éloigné formant la synthèse de tous les profils possibles de l'objet. En outre, s'ajoute à cet horizon interne de la donation de l'objet selon une série continue de profils, un horizon externe relatif à l'environnement de la perception actuelle et qui reste implicite, en arrière-plan de ma perception de l'objet. L'horizon comme excédent de la visée signifie donc que le sujet ne peut jamais englober totalement l'objet sans que subsiste un reste de visées potentielles non actualisées.

Toutefois, comme le montre Smadar Bustan¹⁵⁸, Levinas ne retient pas de Husserl les différents sens de la notion d'horizon : il cherche à en faire une pensée capable d'atteindre une signification concrète sans la réduire à la visée présomptive. Il s'agit de libérer la notion husserlienne d'horizon du primat de la totalité tout en montrant que déjà chez Husserl se dessine un concept d'horizon échappant à ce primat. La réalisation de ce programme impose cependant de faire violence aux descriptions de la phénoménologie en réduisant la polysémie de l'horizon pour ne retenir qu'une « application supra-temporelle » de cette notion, celle de « l'"arrière-plan" des potentialités de sens qui accompagne chaque intuition »¹⁵⁹. Levinas évacue la continuité de l'expérience intentionnelle, ouverte sur le passé et l'avenir, en pensant l'horizon comme sens qui ne peut pas, à son tour, faire l'objet d'une nouvelle intentionnalité. Alors que pour Husserl, l'horizon correspond à ce qui n'est pas actuellement perçu mais qui a pu ou pourra faire l'objet d'une visée intentionnelle et d'une donation intuitive, Levinas affranchit l'horizon du primat de l'intentionnalité en empêchant sa récupération consciente. Autrement dit, « Husserl expose la possibilité d'être éveillé dans l'expérience par des éléments qui sont co-donnés accessoirement avec l'objet visé mais sans en prendre conscience directement. Et c'est précisément cette possibilité que retient Levinas comme base pour sa théorie du sens : *quelque chose peut s'exprimer en tant que co-donné, insinué ou impliqué sans se révéler lui-même* »¹⁶⁰. Au prix de la temporalité de l'horizon, Levinas découvre dans ce concept husserlien la possibilité de penser une expérience concrète qui ne soit pas intentionnelle. Il retient le fait que l'horizon accompagne l'intentionnalité sans se révéler lui-même à la conscience – jugeant qu'une conscience qui se réorienterait sur cet horizon le manquerait inévitablement.

Or il faut affirmer, d'accord avec S. Bustan, que le geste levinassien n'est pas tant une rupture ou une invalidation de la phénoménologie qu'« un prolongement d'un nouveau genre » de la phénoménologie par l'éthique, où le réflexif est subordonné au pré-réflexif¹⁶¹. Instrument de ce prolongement, l'horizon permet de penser la continuité entre les philosophies de Husserl et de Levinas

¹⁵⁷ E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1947, §20, p. 40.

¹⁵⁸ Smadar Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique*, Bruxelles, Ousia, 2014, §64, pp. 255-260.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 300. L'emploi de cet adjectif s'autorise de Levinas lui-même et de sa notion de « conscience pré-réflexive » (cf. EN, 137 ou DQVI, 162).

– continuité signifiant que Levinas décèle dans la conceptualité même de Husserl le moyen de dépasser ses limites. L’horizon assure l’intentionnalité d’une transcendance véritable, et sa libération du théorétisme husserlien permet de penser la transcendance de l’infini. De ce fait, toute pensée phénoménologique de la transcendance est une pensée de l’horizon. La lecture que Levinas fait de Husserl doit donc être valable pour Heidegger. Etant donné que l’horizon heideggérien est indexé à la compréhension de l’être, son interprétation est jumelle de celle de l’horizon husserlien. La contribution de Heidegger aux yeux de Levinas n’est pas dans la remise en cause de la phénoménologie mais dans sa mise en œuvre hors du domaine gnoséologique. « L’horizon impliqué dans l’intentionnalité n’est pas donc le contexte encore vaguement pensé de l’objet, mais la *situation* du sujet. Un sujet en *situation* ou, comme le dira Heidegger, au monde, est annoncé par cette potentialité essentielle de l’intention. La présence auprès des choses qu’exprime l’intentionnalité est une transcendance ayant déjà comme une histoire dans le monde où seulement elle entre » (EDE, 132). Certes, Husserl élabore déjà une pensée de l’horizon du monde, mais l’œuvre de Heidegger se singularise par les situations qu’elle décrit sous la figure d’un être-au-monde premier sur le savoir.

L’horizon lévinassien – univoque en tant qu’il ne retient de Husserl que l’horizon implicite de sens qui accompagne tout phénomène – permet de penser une concrétude qui ne soit pas indexée à la pensée de la totalité. L’Avant-propos de *Dieu qui vient à l’idée* définit ce nouveau sens du concret, tant dans sa reprise que dans sa transgression de la phénoménologie (DQVI, 10-11) :

Nous pensons que l’on peut et que l’on doit rechercher, par delà cette apparente négativité de l’idée de l’Infini, les horizons oubliés de sa signification abstraite ; qu’il faut ramener le retournement de la téléologie de l’acte de conscience en pensée dés-inter-essée, aux conditions et aux circonstances non-fortuites de son signifier dans l’homme dont l’humanité est, peut-être, la remise en question de la bonne conscience de l’être qui persévère dans l’être ; qu’il convient de reconstituer les décors indispensables de la « mise en scène » de ce retournement. Phénoménologie de l’idée de l’Infini. Elle n’intéresserait pas Descartes à qui suffisaient la clarté et la distinction mathématiques des idées, mais dont l’enseignement sur l’antériorité de l’idée de l’Infini par rapport à l’idée du fini, est une indication précieuse pour toute phénoménologie de la conscience.

La description qu’il s’agit de mettre ici en œuvre a pour objet l’élucidation du sens concret de l’idée de l’infini, c’est-à-dire de sa positivité. L’horizon oublié par la pensée thématitante en est le contenu. *Décor, mise en scène, circonstance, condition* sont autant de synonymes de l’horizon conçu comme arrière-plan concret de la pensée. L’inspiration husserlienne de cette méthode¹⁶² consiste en une attention portée sur la dimension concrète de l’intrigue de l’infini que porte l’horizon. Bien que l’idée de l’infini ne puisse pas faire l’objet d’une expérience, elle signifie dans l’excès de l’horizon sur l’expérience qui le porte. La notion d’horizon permet de penser l’excès du signifiant sur le signifié et rend possible une *phénoménologie de l’idée de l’infini*.

§22. Phénomène et signification

Prenons un nouveau départ : au lieu d’approcher l’idée de l’infini comme forme, approchons-la comme sens. *Totalité et infini* fait de l’infini la signifiante même du sens : « la signification – c’est l’Infini » (TI, 227), et de la parole du visage la modalité concrète qui me signifie ce sens. Pourquoi l’idée de l’infini est-elle l’origine du sens, et le sens lui-même ? Quel est ce sens ?

¹⁶² Sur la méthode de Levinas et son rapport à la phénoménologie, voir §35 et §41.

a) Les modalités du sens

Comme nous l'avons vérifié d'un point de vue formel, Levinas reprend l'idée de l'infini pour l'inscrire dans un champ de problèmes hérités de la phénoménologie. L'idée concrète de l'infini, c'est-à-dire sa concrétisation dans le langage, l'enseignement, l'éthique, vient renouveler les questions du *sens* et de la *signification*, du *phénomène* et de l'*être*. Nous identifions deux transformations à l'œuvre : d'abord le passage de l'idéalisme à la phénoménologie (par Husserl et Heidegger) puis le passage de la phénoménologie à l'éthique (par Levinas). Levinas voit dans la phénoménologie un renouvellement de la philosophie, que l'éthique doit à son tour renouveler. Ce mouvement nous est déjà apparu dans l'étude de la transcendance : l'idéalisme concevait la transcendance au seul point de vue théorique, et la phénoménologie en a fait le mode d'être concret du sujet ; mais elle n'est pas allé jusqu'au bout de sa démarche, a soumis la transcendance à un primat du pouvoir dont l'éthique est l'abolition. Or ce double renouvellement de la question de la transcendance au point de vue formel est la conséquence d'un mouvement plus fondamental : le renouveau de la question du sens, dont l'idée de l'infini se voudra encore une fois l'accomplissement. La question du sens, telle que Levinas la pose lui-même, appartient à une manière proprement phénoménologique de poser les problèmes, qui se manifeste négativement par « la primauté accordée à la notion du sens par rapport à la notion d'objet » (EDE, 24). C'est dans la découverte de cette primauté que la phénoménologie rompt avec l'idéalisme. Celui-ci se définit par la recherche d'une essence idéale, d'une objectivité pure distincte de l'expérience qui, source d'erreurs, est un obstacle à la connaissance absolue. L'accès à l'objet masque l'essence de l'objet qui ne peut être connue que du point de vue de l'intellect divin, de l'absolu pour qui sens, objectivité et essence ne font qu'un. En un mot, il faut dire que l'idéalisme ne pose pas la question du sens, qui ne peut naître – c'est-à-dire se dissocier de la question de l'objectivité – que pour une pensée qui reconnaît le caractère irréductible de l'accès du sujet (fini) à l'objet, une phénoménologie qui pose « la conscience en tant que pensée, en tant que douée de sens » (EDE, 14).

C'est Husserl qui découvre que l'objet présente un sens pour moi. La notion phénoménologique de sens implique un *sujet* pour lequel le sens fait sens, dont le point de vue est constitutif du sens comme tel, un *contexte* mondain à partir duquel le sens prend sens, et la *structure* intentionnelle comme acte de signification, structure double car signifier veut dire, d'une part *viser* l'objet par le moyen d'une intention signitive, d'autre part *se donner* en remplissant intuitivement cette intention. Cette approche nouvelle délivre la pensée du primat du théorétique, Levinas soulignant que « la multiplicité de structures que le sens peut présenter, son irréductibilité à la pensée de l'objet » a frayé la voie à des philosophies divergeant de Husserl (EDE, 51). En 1959, « La ruine de la représentation » ira même jusqu'à faire de l'intentionnalité, en raison du sens implicite qui l'accompagne, une pensée pensant plus qu'elle ne pense, excédant la représentation. Or *Totalité et infini* néglige ces analyses et délaisse le point de vue subtil et nuancé de ces articles ; renversant la perspective, l'ouvrage soumet Husserl à la critique de la représentation dont sa propre théorie du sens est l'inspiration. Comme nous l'avons écrit au chapitre 2, ce renversement nous semble être dû à un changement d'enjeu et à la nécessité d'un nouvel usage stratégique de Husserl : jugée du point de vue de l'ontologie, la pensée de Husserl est novatrice ; jugée du point de vue de l'éthique, elle reconduit le privilège que la philosophie a toujours accordé au pouvoir. De ce fait, la position que Levinas prend à l'égard de Husserl dans *Totalité et infini* ne reflète pas fidèlement tout ce qu'il lui emprunte : elle réduit la dette et accentue la critique. Nous partons donc de la critique pour tâcher de voir en quoi celle-ci s'enracine dans des motifs proprement hérités de la phénoménologie.

Levinas accuse au premier chef la phénoménologie d'être une philosophie du pouvoir. Même si la structure intentionnelle est double – à la fois anticipation d'un sens et ouverture sur un sens extérieur se donnant –, elle érige la subjectivité en instance première du sens. L'objet a beau, dans l'intuition, se donner en chair et en os, la présentation de son sens est toujours maîtrisée par la visée intentionnelle qui l'a précédée. Le paragraphe II-B-1 assimile l'intentionnalité à la représentation pour ce motif, la réduisant à sa seule qualité de *Sinngebung*. La donation de sens obéit en effet à un idéal de clarté voulant que la conscience constitue elle-même le sens de l'objet : « dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui. Dans la clarté l'être extérieur se présente comme l'œuvre de la pensée qui le reçoit » (TI, 129). La donation de sens est une parfaite maîtrise du sujet sur l'objet, et en tant que telle elle ne se distingue pas de la représentation. Elle est une réduction de l'Autre au Même et, ultimement, un non-sens. Pourquoi ? Car « si le mouvement de la signification ramenait à un terme qui ne renvoie qu'à lui-même – on ne comprendrait plus le phénomène même de la signification et de la relation. Pourquoi faut-il multiplicité ? » (OC1, 396). Le retour de soi à soi est un enfermement dans l'unité qui dénie toute signification à la multiplicité, assimilant le multiple à une médiation par laquelle l'un se retrouve lui-même. Cette conception du sens se contredit alors : d'une part, signifier c'est rechercher dans l'Autre le sens dont le Même est dépourvu ; mais d'autre part, c'est réduire l'Autre à une médiation qui n'est que prétexte au retour à soi. Signifier, au contraire, doit vouloir dire se défaire de soi et se faire enseigner par l'Autre. C'est pourquoi *Totalité et infini* refuse d'identifier signification et totalisation. D'après la logique de la totalité, la signification consiste pour un objet à être situé au sein d'un contexte qui l'englobe et lui assigne une place. Tout être ne tiendrait son sens que du réseau de relations qui le constitue au sein d'une totalité (l'histoire, l'Etat). Or il n'y a là selon Levinas qu'un jeu de renvois, de prises de positions entre la partie et le tout : signifier, c'est se référer à la totalité. Mais qu'est-ce qui confère à la totalité son sens ? Il faut différencier la signification, relative, qui est produite par détermination au sein du tout, du sens qui, absolu, signifie par-delà le renvoi – sans quoi la chaîne des renvois serait régression à l'infini¹⁶³. La logique de la totalité est contradictoire car elle définit la signification par le renvoi, mais doit postuler le sens de la totalité qui ne renvoie plus à rien.

Mais alors que veut dire « signifier » ? La théorie husserlienne du sens fait jouer des significations qui tirent d'une autre source le sens qu'elles se renvoient. Pourtant Levinas ne rompt pas unilatéralement avec cette théorie. Il en reprend le problème – l'élucidation de l'origine du sens comme tâche propre de la phénoménologie –, la sémantique – fondée sur la possibilité de parler d'un *sens* de l'expérience et des phénomènes – et la structure générale – la relation concrète entre le sujet et le monde telle qu'elle s'accomplit dans l'existence même du sujet présent au monde. C'est sur fond d'un tel accord avec la phénoménologie que Levinas critique la *Sinngebung* husserlienne. Cet accord se retrouve dans la conception positive, fondée sur le langage et l'éthique, que *Totalité et infini* se fait du sens. L'événement du sens est sa présentation dans et par le signifiant lui-même, à savoir le visage dont la parole porte secours à sa signification : « le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage » (TI, 229). Avant de

¹⁶³ Un seul écrit de Levinas reprend de façon cohérente la distinction husserlienne entre *Sinn* (sens) et *Bedeutung* (signification) : l'article « La signification et le sens ». S. Bustan montre que ce texte élabore une distinction entre le sens ou l'orientation venant du visage et les significations culturelles (cf. S. Bustan, *De l'intellectualisme à l'éthique*, op. cit., §68), s'appuyant sur ce passage : « Ne faut-il pas, dès lors, distinguer, d'une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et d'autre part, le sens, orientation et unité de l'être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la pensée et toute la vie historique de l'être ? » (HAH, 39). Si les autres ouvrages de Levinas s'inspirent de la même distinction, ils n'en reprennent pas la terminologie.

comprendre pourquoi la parole est l'origine du sens, insistons encore sur le statut phénoménologique de cette conception. Elle repose bien sur un rapport ambivalent de Levinas avec la phénoménologie, comme l'écrit Dominique Pradelle : « l'ambiguïté de Levinas à l'égard de la phénoménologie, oscillant entre fidélité et subversion, tient en définitive à celle qui affecte le concept même de *sens* : fidélité d'une part, parce qu'il n'est pas de sens en soi, dissociable de ses conditions d'accès, sans lequel un pour qui il *fausse sens* et sans situation concrète où il *prend sens* ; mais subversion d'autre part, parce que le sens éthique, ni issu d'une donation de sens ni offert à l'acte herméneutique, présente un mode de signification insigne, arraché à la double contextualité du monde et du système de la langue, et donc on doit pouvoir dériver les instances qui en étaient auparavant pensées comme l'origine »¹⁶⁴. Toutefois, dans *Totalité et infini*, cette signification éthique exceptionnelle du visage reprend un autre trait du sens husserlien (qu'*Autrement qu'être* réfutera) : l'idée d'une auto-présentation du sens¹⁶⁵. « C'est Husserl qui transforme les relations en corrélatifs d'un regard qui les fixe et les prend pour contenus. Il apporte l'idée d'une signification et d'une intelligibilité intrinsèque du contenu comme tel, de la luminosité d'un contenu (dans la clarté plus encore que dans la distinction qui est relativité, puisqu'elle détache l'objet d'autre chose que lui). Mais il n'est pas certain que cette auto-présentation dans la lumière puisse avoir un sens par elle-même » (TI, 96). Or Levinas ne rejette pas toute forme d'auto-présentation : il la reprend, l'extirpe de la phénoménalité et l'applique au langage par-delà les phénomènes. Le sens advient bien par la présentation d'un être en et pour soi : mais cette présentation est la parole du visage enseignant l'infini – du visage qui n'apparaît pas, mais s'exprime. Pourquoi le sens excède-t-il la phénoménalité ?

b) *Phénomène et expression*

Levinas reconnaît dans la notion husserlienne d'horizon un sens qui excède le phénomène. « La notion, prise sous le regard indirect de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent sens – voilà l'enseignement essentiel de Husserl (...). Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit » (TI, 14). Faire de la phénoménologie, c'est donc remonter du phénomène à l'horizon qui le déborde et dont le sens implicite est la véritable signification du phénomène. Le jeu de lumières du phénomène n'est pas signifiant en lui-même, il se montre tributaire d'un sens « nocturne » dont il est dérivé. Si la phénoménologie a pour tâche, non pas de décrire simplement les phénomènes mais de revenir aux conditions de leur apparaître et à leur sens, alors elle doit excéder les phénomènes et produire leurs horizons de sens. Levinas dissocie le sens et la phénoménalité en prêtant à l'horizon toute la signification du phénomène. Pourquoi les phénomènes seraient-ils, en eux-mêmes, dénués de sens ? C'est qu'ils ne satisfont pas au critère de présentation du sens. Pour tout objet, apparaître dans la lumière – fût-elle la plus lumineuse qui soit – est toujours un événement relatif à un regard : c'est *pour moi* que la lumière luit, c'est moi qui suis l'instance ultime du sens que l'apparaître me communique. Pour me signifier un sens qui échapperait à mes pouvoirs, il faudrait que le phénomène soit porteur d'un sens qui n'apparaisse pas : ce dont se charge l'horizon. C'est l'horizon qui présente le sens, mais il n'apparaît pas.

Dès lors, *Totalité et infini* procède à une classification d'événements sur la base de leur rapport au phénomène : événements diurnes d'une part, constitués par le sujet transcendantal, et qui dessinent le

¹⁶⁴ D. Pradelle, « Y a-t-il une phénoménologie de la signification éthique ? », *art. cit.*, pp. 97-98.

¹⁶⁵ Cf. Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, pp. 82-87.

champ de la phénoménalité ; événements nocturnes d'autre part, où le débordement du phénomène par ses horizons produit un sens échappant aux pouvoirs du sujet¹⁶⁶. Parmi les événements de ce type, il faut dénombrer la vie de jouissance, la demeure, la relation au visage, l'*éros* et la fécondité – mais ceux-ci à leur tour obéissent à une certaine logique de dérivation aboutissant à l'idée de l'infini ou à l'épiphanie du visage comme origine du sens. Cette séparation entre le phénomène et son sens, que Levinas déduit de son interprétation singulière de l'horizon husserlien, autorise un retour à l'idéalisme et sa dichotomie classique entre phénomène et être. De Platon, Levinas reprend l'opposition entre des phénomènes-simulacres et une réalité idéale transcendante au monde ; de Descartes il reprend l'idée d'un pur spectacle des phénomènes soumis au doute dans la confusion du rêve et de la veille ; de Kant, il reprend l'opposition entre phénomène et noumène. Ce retour à une conception pré-phénoménologique du phénomène s'explique par la dissociation entre sens et apparaître : dès lors que le sens du phénomène ne se manifeste plus dans et par le phénomène, mais, en deçà de son apparaître, dans l'horizon implicite qui le porte, le phénomène est de nouveau dissocié de l'être. Le sens de l'être ne se présente pas dans son apparaître.

Il y a là une opposition radicale à l'analytique existentielle. Au paragraphe 7 d'*Etre et temps*, Heidegger propose une analyse en trois temps du terme de *phénoménologie*, où il s'explique sur le fait que la méthode de la recherche du sens de l'être soit phénoménologique. Il soutient d'abord (§7, A) que le phénomène (en allemand *Phänomen*) signifie originellement en grec « *ce-qui-se-montre-en-lui-même*, le manifeste »¹⁶⁷, et distingue alors le phénomène de l'apparition (*Erscheinung*), terme que Kant emploie pour l'opposer à la chose en soi, au noumène. L'apparition désigne ce qui, visible, manifeste un invisible : « le fait, pour quelque chose qui ne se montre pas, de s'annoncer par quelque chose qui se montre ». Le phénomène est, pour Heidegger, premier dans l'ordre de fondation, puisque toute apparition doit pour apparaître se montrer. Revenir au sens premier du phénomène comme *se-montrer*, c'est s'affranchir du langage courant qui présente le phénomène comme la face éclairée de la chose en soi cachée. Le procédé qui mène alors au sens de *logos* est le même (§7, B) : si, dans le langage commun, *logos* peut signifier « discours », c'est qu'il renvoie premièrement au « pur et simple faire-voir de quelque chose », « le *faire-accueillir* de l'étant »¹⁶⁸. La réunion de ces concepts aboutit ainsi à une conception de la phénoménologie comme « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »¹⁶⁹. Ainsi se trouve justifié le recours à la phénoménologie par l'ontologie.

Levinas néglige ces clarifications décisives de Heidegger. Il trace une ligne de démarcation qui reprend la distinction kantienne entre noumène et phénomène : le noumène, la chose en soi, l'être καθ'αυτό, c'est le visage en tant qu'il s'exprime, qu'il porte secours à sa propre parole ; le « phénomène – réalité sans réalité » (TI, 60), est ce qui ne contient pas en lui-même sa propre signification, mais qui requiert la référence à un système hors de lui et qui l'englobe pour signifier. Ainsi le concept de phénomène tombe-t-il sous la critique de la pensée de la totalité et de son jeu de lumières : « ce moment où l'être séparé se découvre sans s'exprimer[,] où il apparaît, mais s'absente de son apparition, correspond assez exactement au sens du phénomène. Le phénomène c'est l'être qui apparaît, mais demeure absent. Pas apparence, mais réalité qui manque de réalité, encore infiniment éloignée de son être » (TI, 197). Ces énoncés sont ceux d'une attitude ambiguë à l'égard d'*Etre et*

¹⁶⁶ Cf. Raoul Moati, *Événements nocturnes*, op. cit., p. 44. Sur les événements nocturnes, voir §35.

¹⁶⁷ Martin Heidegger, *Etre et temps* (1927), trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, §7, A, p. 28.

¹⁶⁸ *Ibid.*, §7, B, p. 34.

¹⁶⁹ *Ibid.*, §7, C, p. 34.

temps. Levinas pense bien le phénomène comme ce-qui-se-montre-en-lui-même, le distinguant de l'apparence qui pose un être caché derrière le phénomène. Toutefois, le phénomène diurne tirant des événements nocturnes son sens d'être, il reste dissocié de l'être et incapable de le manifester. Ces lignes témoignent ainsi de l'embarras de Levinas, tiraillé entre la phénoménologie pour laquelle le phénomène manifeste l'être et la critique de l'apparaître comme manque d'être. Elles distinguent le phénomène, où l'être apparaît tout en demeurant absent, de l'apparence où l'être n'apparaît même pas. Mais quelle différence ? Si le phénomène est une réalité *infiniment éloignée de son être*, est-il autre chose qu'une apparence ? Si seule une situation où l'être *se présente* peut le manifester, qu'importe le phénomène ? En fait, la solution levinassienne au problème du sens et de son accessibilité consiste à écarter purement et simplement la phénoménalité. Le phénomène n'a pas de sens, car il luit en l'absence de l'être alors que le sens se manifeste dans une présence qui luit d'elle-même¹⁷⁰.

Négligeant le concept phénoménologique de phénomène d'*Etre et temps*, Levinas pense la « manifestation originelle d'Autrui » à partir de l'expression : « la parole est, en effet, une manifestation hors pair : elle n'accomplit pas le mouvement partant du signe pour aller au signifiant et au signifié. Elle déverrouille ce que tout signe ferme au moment même où il ouvre le passage qui mène au signifié, en faisant *assister* le signifiant à cette manifestation du signifié » (TI, 198-199). La critique du phénomène repose sur l'incapacité de l'étant à être présent à sa propre manifestation ; le remède consiste en une présence réelle : « le visage est une présence vivante » (TI, 61). Cette vie de la parole vivante, contrairement à l'écrit où le signifié et le signe demeurent en une fixité morte du fait de l'absence du signifiant, est la présence de l'être qui parle à sa propre parole. L'être n'est pas caché derrière le phénomène, sa vérité n'est ni intuition ni dévoilement. « La chose en soi s'exprime » (TI, 198). L'expression est la manifestation même d'une chose en soi, la monstration d'un être qui est absolument. La chose en soi est substance, radicalement distincte des attributs ou accidents comme le montre la conférence de 1952 « L'Écrit et l'Oral » : « la substance sans attributs, c'est la parole. Le visage, c'est la possibilité pour une substance d'être sans attributs¹⁷¹ » (OC2, 218). Le visage n'est pas pensé par abstraction des attributs, car une telle opération dépend des attributs dont elle s'abstrait. Il est *d'emblée* approché hors attributs, sans qualités, indépendamment de toute forme plastique. Il brise le jeu de lumière du phénomène en ne se montrant à aucune lumière : seule sa parole, où il s'exprime, le manifeste. Ce que Levinas énonce dans une formule remarquable : « le visage *se signifie*¹⁷² » (TI, 149). Il est à lui-même son propre signe car son expression est signifiante, origine du sens, première

¹⁷⁰ Comme l'écrit Jocelyn Benoist, « il ne s'agit pas tant de "saturer" le phénomène (pas plus, bien sûr, que de l'exténuer) que de sortir purement et simplement du registre de la phénoménalité » (« Apologie de la métaphysique », in *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, sous la direction de D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2015, p. 53). Ou, pour le dire avec Levinas, de revenir à « la condition même de l'apparition dans quelque chose qui n'est pas une apparition » (OC2, 216).

¹⁷¹ Et plus loin : « ce qui s'oppose au connu, ce n'est pas l'inconnu – ce qui s'oppose au révélé ce n'est pas le caché – ce qui s'oppose au connu et à l'inconnu – c'est autrui dont on ne peut rien dire, mais à qui on peut parler. C'est là la véritable signification de l'en soi » (OC2, 219).

¹⁷² Henri Focillon propose une distinction semblable dans le domaine de l'esthétique : « le signe signifie, alors que la forme *se signifie* » (*Vie des formes*, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 4 ; cité in Henri Maldiney, *Œuvres philosophiques*, t. I, *Regard parole espace*, Paris, Cerf, 2012, p. 156). Pour Levinas, cependant, l'œuvre d'art ne s'offre pas dans un face-à-face où elle *se signifierait* : « l'œuvre d'art est voie – elle n'a pas de visage. Non seulement elle ne répond pas – elle ne suscite pas de questions. Elle se donne dans un ravissement muet » qui est « ensorcellement » (OC2, 210). C'est en ce sens que *Totalité et infini* évoque « l'art où l'accession intellectuelle à l'être se mue en jouissance, où l'Infini de l'idée est idolâtré dans l'image finie, mais suffisante » (TI, 149). En dépit de ce souci de distinguer la signifiante du visage de l'art, Levinas se montre parfois sensible au surplus de sens porté par les œuvres d'art : sur ce point, voir Danielle Cohen-Levinas, « Leçons de ténèbres. Ne pas dire », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, op. cit.*, pp. 409-424 (notamment p. 420).

parole. Le visage n'a pas besoin de faire référence à un contexte ou un système, comme les choses du monde, parce que son statut d'interlocuteur le situe hors monde, à l'ouverture même du sens de la totalité. La parole du visage se suffit à elle-même. Levinas pense donc l'expression comme la seule modalité concrète par laquelle un être peut se révéler hors de tout dévoilement.

c) Signe et signifiante

Totalité et infini entretient un rapport ambivalent avec la phénoménologie : Levinas y reprend la thèse que la signifiante a lieu dans la présentation du sens, mais il définit le phénomène par l'absence de l'être et attribue à l'expression seule la capacité de présenter l'être dans sa manifestation. En dépit des limites manifestes de cette approche (que nous étudions dans la suite de ce chapitre : dissociation entre phénomène et être, qualification du visage comme présence et chose en soi), le mouvement général de pensée auquel celle-ci obéit est d'une grande originalité. Il relève un conflit entre le sens et le phénomène, une ambiguïté dans la notion phénoménologique de sens dont Husserl a peut-être abusivement élargi l'extension au-delà du champ des propositions. Levinas propose ainsi une solution au problème soulevé par Vincent Descombes : Husserl ne doit-il pas justifier son utilisation inhabituelle de la notion de sens ? « Si les concepts phénoménologiques devaient encore être introduits et présentés, il faudrait leur retirer le titre de phénoménologiques pour le donner aux concepts par lesquels on les présenterait. Mais, à supposer que le concept extraordinaire de sens soit nécessaire à la phénoménologie telle que Husserl la pratique, il y aurait une régression à l'infini inévitable. Le présentateur devrait en effet être présenté, dans sa qualité de présentateur, par celui-là même qui attendait de lui sa présentation »¹⁷³. Levinas formule une aporie similaire en soulignant que les phénomènes ne reçoivent qu'un sens emprunté à des événements qu'ils supposent ; et il la résout en montrant que le visage est l'événement même de la présentation du sens. La régression à l'infini que V. Descombes dénonce se résout chez Levinas en sortant de la phénoménalité, en situant l'origine du sens dans le langage où le sens s'est présenté ou exprimé par autrui. Autrui est « celui qui a un sens avant qu'on le lui donne » (EDE, 229) ; parler, c'est être en relation « avec ce qui *de soi* signifie – avec autrui » (HAH, 39). L'expression est l'événement premier de la signification. « L'essence originelle du langage » doit donc être recherchée « dans la présentation du sens » (TI, 226).

Autrui, comme visage, est la présentation du sens. On peut donner deux interprétations, large ou étroite, de cette thèse. Du point de vue le plus général, elle énonce que le visage est la *signifiante* de la signification : l'expression ou le Dire signifiant avant tout signe ou tout Dit. Plus spécifiquement, elle indique néanmoins qu'autrui est la *présence* du sens : et nous montrerons plus loin que cette présence d'autrui est source d'apories que la notion de trace viendra lever. Pour l'heure, interrogeons la pensée de la signifiante et son statut dans la théorie levinassienne du sens. *Totalité et infini* parle déjà, mais peu, de la « signifiante du visage » (TI, 292). Pour la définir, il faut revenir aux analyses du sens et de la parole du visage. Le mode propre qu'a le visage de signifier excède la phénoménalité, et l'ouvrage de 1961 l'énonce dans une dialectique de la forme. « Le visage parle. La manifestation du visage est déjà discours. Celui qui se manifeste porte, selon le mot de Platon, secours à lui-même. Il défait à tout instant la forme qu'il offre » (TI, 61). Le visage me présente une forme : ses traits, son regard, ses gestes – tout son corps en tant qu'il figure quelque chose pour moi. Pourtant tout ce qui se donne sous cette forme plastique appartient encore à la phénoménalité – au jeu de lumière dont je suis l'ultime instance – et ne désigne pas le visage. Un regard, aussi expressif soit-il, se livre encore à mon

¹⁷³ Vincent Descombes, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Editions de Minuit, 1983, p. 58.

interprétation, m'appelle à le déchiffrer. Au contraire, le visage *se* signifie : il a déjà lui-même livré son sens avant que je puisse lui en prêter un ; il s'est manifesté avant d'apparaître. C'est pourquoi « le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi *visage* » (HAH, 51) : *aussi* voulant dire que le visage perce derrière le phénomène et non qu'il y appartient. Le phénomène sous lequel se rassemble la forme d'autrui m'apparaissant suppose le visage qui le brise en se manifestant par un autre biais, celui de la parole. Or cette parole du visage est *signifiante* car *elle se porte secours à elle-même*. De même que l'idée de l'infini est une forme n'arrêtant pas son dessin de forme, le visage est une parole ne se figeant pas dans l'énoncé de propositions, perçant toujours les mots qui la figent en renouvelant, par sa vie de parole, son sens. Aussi est-ce dans une dialectique du signe que la dialectique de la forme se résout. Le visage « se présente en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, de ses signes verbaux » (TI, 224). Il signifie par-delà la donation de signes.

Que veut donc dire « signifier » selon *Totalité et infini* ? Levinas répond en deux temps. D'abord, la présentation du sens s'accomplit comme parole, discours, langage. La première réponse consiste à dire : signifier, c'est *produire le sens, donner sens à sa présence* (TI, 61) – ce qui ne peut avoir lieu que dans une parole qui porte secours à son propre discours. De là les nombreuses pages qui, dans l'ouvrage de 1961, décrivent la merveille de l'échange de paroles avec autrui. Elles s'attachent à la *qualité formelle* du langage : relation plurielle, sans intermédiaire, accomplissant le Désir de l'infini dans la vie du dialogue : échange de paroles, alternance des questions et des réponses, imprévisibilité du discours de l'autre, enseignement du monde, etc. Levinas retrouve dans la forme de tout langage la configuration de la présentation du sens. A ce niveau de description, la signifiante du visage n'est pas recherchée *avant* le système de signes, mais *dans l'usage vivant* de ce système, tel que cet usage excède la relativité du système. C'est dans la signification des signes à autrui, dans l'alternance des questions et des réponses qui témoigne de la hauteur de l'interlocuteur que se trouve la signifiante formelle du langage. « La proposition se tient dans le champ tendu des questions et des réponses. La proposition est un signe qui déjà s'interprète, qui apporte sa propre clé » (TI, 98). Ces analyses du langage ont pour but de montrer qu'il y a, dans la structure de l'interlocution, une signifiante insigne. A quoi tient cette signifiante formellement contenue dans tout langage ? A la « structure formelle de l'interpellation » (TI, 65), au fait que toute parole s'adresse à (ou provient de) quelqu'un, que les signes employés pour signifier quelque chose sont offerts à un être qui n'entre pas dans la relativité du message car il est celui à qui ces signes sont adressés. Nous nommons signifiante *formelle* du langage cette présupposition d'un interlocuteur, absolument extérieur, à qui s'adresse le discours. Autrui est la signifiante du sens car « on ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face » (TI, 39). Pour pouvoir prendre cette forme, le discours doit donc rencontrer autrui comme absolu, « autrui dont on ne peut rien dire, mais à qui on peut parler » (OC2, 219). Il est « une expérience absolue dans le face à face où l'interlocuteur se présente comme l'être absolu (c'est-à-dire comme l'être soustrait aux catégories) » (TI, 67).

Pourquoi le langage présente-t-il autrui comme un *absolu* : pourquoi autrui se soustrait-il aux catégories du langage ? Nous savons en effet qu'autrui *se* signifie. Mais de quoi tient-il cette propriété insigne de porter lui-même secours à son propre sens ? Pourquoi le sens qu'il me signifie est-il absolu, hors d'atteinte de l'interprétation que j'en donne ? « Comment l'enseignant est-il hors de la conscience qu'il enseigne ? » (TI, 102). Qu'autrui soit absolu, cela implique qu'il reste absolu malgré mon pouvoir de donner un sens à sa parole. Or, dans l'expérience du langage, il faut bien reconnaître que je m'approprie sans cesse les paroles d'autrui – que je les interprète, les mésinterprète, les déforme –, que le discours se faisant rhétorique peut renforcer mon pouvoir sur autrui, voire même que l'on peut

parler de langage informatique pour désigner des systèmes de signes qui s'adressent à une machine et non à des hommes. Il existe donc des façons de signifier qui nient l'absoluité d'autrui et soumettent le langage aux pouvoirs du sujet en l'assimilant au monologue. « L'extériorité du contenu pensé, par rapport à la pensée qui le pense, est assumée par la pensée et, dans ce sens, ne *déborde* par la conscience. Rien de ce qui touche la pensée ne peut la déborder, tout s'assume librement » (*ibid.*). Rien : est-ce à dire que la signifiante formelle du langage n'est qu'une illusion, et que l'interlocution doit être déduite du système de signe ? Mais Levinas poursuit : « *Rien, sinon le juge jugeant la liberté même de la pensée* » (*ibid.*). Le statut absolu d'autrui dans le discours se justifie donc dans l'éthique. De la signifiante formelle de l'interlocution, nous sommes reconduits à sa *signifiante éthique* : autrui est interlocuteur, autrui est absolu parce qu'il met ma liberté en question par sa parole. « Signifier » veut donc dire, ultimement, *mettre en question* ; « *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même* » (TI, 227). Autrui peut *formellement* nous apparaître comme interlocuteur absolu du discours parce qu'il met *éthiquement* en question le sujet à qui il s'adresse.

Concluons à la nécessité d'expliquer de deux façons l'équivalence fondamentale que *Totalité et infini* met en avant : « la signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui » (TI, 227). Autrui *se* signifie, c'est pourquoi il est la signifiante de la signification. Or, il se signifie d'une part en vertu de l'œuvre formelle du langage qui est la présentation d'un interlocuteur restant extérieur aux signes et portant secours au sens qu'il délivre ; et d'autre part en mettant en question ma liberté de sujet. Ces deux conceptions de la signification sont inextricablement liées : c'est parce que l'essence du langage est éthique que le visage est l'interlocuteur et le maître. Il n'en reste pas moins que ces deux niveaux, formel et éthique, du sens, font l'objet de descriptions assez indépendantes. Tantôt Levinas décrit le langage en examinant seulement le caractère formel, ordinaire et général, de l'alternance des questions et des réponses (*cf.* TI, 98) ; tantôt il remonte au sens premier de l'enseignement dans l'appel éthique à la responsabilité. On comprend alors que *Totalité et infini* pose une équivalence fondamentale « sens – infini – autrui ». La rencontre d'autrui, qui est la venue de l'infini à l'idée, est la mise en question de mon être par l'infini – qui se produit concrètement dans l'enseignement de ma responsabilité par le visage d'autrui. En raison de la double concrétisation que l'ouvrage de 1961 donne du sens de l'idée de l'infini, nous procéderons en deux temps. Nous étudierons d'abord, dans la suite de ce chapitre, l'œuvre formelle du langage – la venue de l'infini à l'idée dans l'interlocution et l'enseignement ; ce qui nous conduira naturellement, en raison de la fondation de l'enseignement dans l'éthique, à l'étude de la signifiante éthique au chapitre suivant.

II. La présence et la trace

§23. La présence du maître

a) Le langage du maître

L'infini, la signification, est la présentation du sens dans la parole du visage. Dans *Totalité et infini*, l'idée cartésienne de l'infini structure le langage. En effet, Levinas définit formellement « le langage : relation où les termes s'*absolvent* de la relation – demeurent absolus dans la relation » (TI, 59). Langage : face-à-face entre moi et autrui, relation entre le Même et l'Autre qui maintient et produit leur séparation. De fait le discours est une relation à l'autre telle que l'autre reste extérieur au

discours, puisqu'il est le terme à qui ce discours est donné. Il s'agit donc de penser le langage, non pas à partir de la logique propositionnelle – la logique tout court – mais à partir de la proposition de la logique, c'est-à-dire de l'offre du monde par autrui dans la parole. Comment penser le langage à partir de l'expression, et non à partir de la proposition ? Ou plutôt, comment entendre la proposition autrement que comme un système de mots : comme l'offre du sens ? *Totalité et infini* n'évoque pas la faculté du langage ni les dispositions biologiques qu'elle nécessite ; l'ouvrage cherche l'essence du langage en deçà de tout système de signes et peut aussi faire l'économie du rapport entre le langage et la ou les langue(s). La conférence « La signification » (1961) le justifie en identifiant « la fonction originelle du langage que nous définirons, par conséquent a) par son antériorité aux signes et à ma *Sinngebung* et b) par son origine dans l'Autre, venant d'un espace intersubjectif qui, par conséquent<, > est asymétrique » (OC2, 366). Levinas part donc du fait que le langage exige la socialité : « le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité » (TI, 70). C'est seulement dans un second temps, à partir de ce face-à-face initial, que le langage peut renvoyer à un « système de signes » (*ibid.*). Mais pourquoi le système des significations est-il relégué au second plan et dérivé de la relation entre interlocuteurs ? Pourquoi la pluralité des interlocuteurs doit-elle précéder l'unité du système de signes ? Levinas refuse toute approche du langage par le monologue : le langage n'est pas un soliloque que je communiquerais à autrui, une pensée qui s'éveillerait à l'intérieur du psychisme puis serait transmise à autrui dans le besoin de se faire comprendre de lui. Cette démarche ne peut qu'être seconde car elle suppose ce qu'il s'agit de déduire : la possibilité de reconnaître en autrui un interlocuteur, un être à qui je peux parler. Tout système de signe repose sur la certitude qu'il pourra être partagé par une pluralité d'hommes. Cette critique revient d'une part à dire que la pluralité des hommes est le fait premier du langage, et d'autre part à penser le langage à partir du Désir. Tout comme le Désir de l'infini ne peut advenir qu'à un être séparé, heureux et à qui l'infini ne manque pas, le langage interpelle l'être avant tout besoin de communiquer (*cf.* TI, 56). C'est le besoin de communiquer ses idées à autrui qui suppose le langage, et non l'inverse.

Il s'agit donc de penser le langage dans sa fonction de présentation du sens, qui est toujours une présentation *du sens par* le signifiant. L'événement originaire du sens suppose *et* la signification *et* le signifiant, exigence que Levinas juge remplie par « le maître – coïncidence de l'enseignement et de l'enseignant » (TI, 66). C'est en vertu de sa théorie de la présentation du sens que *Totalité et infini* fait de l'enseignement l'essence du langage. Quel est le statut du maître, à partir de qui il faut penser le langage ? 1/ Le visage comme maître¹⁷⁴ reprend d'abord toutes les caractéristiques du face-à-face : le maître est dans une relation de hauteur par rapport à l'élève, il s'adresse à lui sans intermédiaire, par sa parole. Mieux encore, autrui est le maître et je suis, moi, l'élève : la relation est irréversible. Une telle thèse est empiriquement indéfendable, mais le statut de maîtrise que Levinas reconnaît au visage ne dépend pas d'un savoir supérieur dont autrui serait le détenteur ; il dépend du fait que, pour moi, c'est seulement autrui qui rend possible le langage, « la Maîtrise du Maître coïncidant avec sa position d'Autre et d'extérieur » (TI, 104). Le visage est le maître car il est le signifiant. 2/ Aussi la figure du maître est-elle indissociable de l'oralité¹⁷⁵. Le maître me présente le sens en portant secours sa parole présente. A l'oral se réalise la coïncidence de l'enseignement et de l'enseignant, donc de l'idée et du

¹⁷⁴ Dans *Autrement qu'être*, le visage n'est plus le maître mais le prochain (le premier venu), terme que Levinas avait écarté dans ses premières œuvres éthiques à cause de « la communauté du voisinage » qu'il suggère (EDE, 207n2). Nous expliquerons plus bas l'abandon de la figure du maître par les apories de la théorie de la *présence* du visage dans l'enseignement.

¹⁷⁵ Non que les écrits ne puissent garder la trace de l'enseignement du maître (*cf.* §56), mais l'événement originaire de l'enseignement suppose la présence du maître à l'élève.

visage, Levinas évoquant « l'idée elle-même, comme présente, comme elle-même, comme visage, comme enseignante, comme commencement absolu » (OC2, 222), la réunion dans le maître du signe et du signifiant. 3/ Concrètement, cette vie orale du sens se traduit dans l'alternance des questions et des réponses¹⁷⁶. La question est une parole qu'on adresse à un être qui est lui-même l'origine du sens qu'il communique et qu'il peut préciser, rectifier ou corriger par ses réponses. « La parole consiste à s'expliquer sur la parole » (TI, 99) et c'est pourquoi « la parole, mieux qu'un simple signe, est essentiellement magistrale » (TI, 65). 4/ Enfin autrui est le maître au sens où il est l'origine de l'objectivité du monde. Sa parole thématise le monde et me l'offre *comme* monde, puisqu'il n'y a pas de monde sans discours. « Parler c'est rendre le monde commun » (TI, 74) : le maître m'ouvre le monde pluriel par le discours. – La bonne intelligence de cette théorie du visage comme maître exige bien que nous dépassions la situation empirique de l'enseignement. Autrui est le maître avant tout système de signes et d'idées, il n'est pas le professeur qui transmet un savoir mais l'interlocuteur qui constitue mon point d'entrée dans le discours.

L'interlocuteur est un être qui me parle ou à qui je parle ; mais le mot renvoie aussi au verbe « interloquer » (déconcerter, laisser interdit) dont l'étymologie latine montre l'entrelacs de la parole et de l'interruption : « Lat. *interloqui*, interrompre, de *inter*, entre, et *loqui*, parler » (Littré). L'interlocuteur interrompt l'activité de celui à qui il s'adresse : l'interruption pouvant aussi bien renvoyer à l'entrée dans le discours qu'à l'échange de paroles lui-même. Or, contrairement à la différence entre moi et autrui qui interdit l'interversion des rôles, la notion d'interlocuteur peut s'invertir. Elle désigne soit le moi qui interpelle autrui, soit autrui qui m'invoque : Levinas reprend cet usage réciproque en parlant, au pluriel, *des* interlocuteurs. Cette réciprocité ne contredit-elle pas l'asymétrie du face-à-face ? Assurément non, car autrui et moi ne sommes pas interlocuteurs dans le même sens. Toutes les descriptions que Levinas fait du langage visent en effet à montrer que la communauté de la parole est fondée sur une originelle et irréductible différence où autrui est premier sur moi. Autrui est le premier interlocuteur (il m'appelle à la parole), et je suis le second (je réponds à son adresse). Cette primauté d'autrui dans la parole est due à la pluralité que tout langage suppose. Si le langage ne désigne pas simplement l'emploi des mots qui nomment les choses, mais l'adresse de la parole à un être absolument extérieur, alors c'est la pluralité humaine qui conditionne mon accès au langage. Le langage est un au-delà du possible car il excède mes seuls pouvoirs et nécessite la rencontre d'autrui. L'interlocuteur n'est pas un être *sur* qui j'exerce mon pouvoir car il est lui-même la condition de possibilité de mon discours : celui qui maîtrise le discours et me le donne, le maître.

En effet, « l'enseignement est un discours où le maître peut apporter à l'élève ce que l'élève n'a pas encore. Il n'opère pas comme la maïeutique, mais continue la mise en moi de l'idée de l'infini. L'idée de l'infini implique une âme capable de contenir plus qu'elle ne peut tirer de soi. Elle dessine un être intérieur, capable de relation avec l'extérieur et qui ne prend pas son intériorité pour la totalité de l'être. Tout ce travail ne cherche qu'à présenter le spirituel selon cet ordre cartésien, antérieur à l'ordre socratique » (TI, 196). Au chapitre 1, nous avons montré que Levinas identifiait l'ordre cartésien aux trois premières *Méditations métaphysiques* : l'épreuve du doute et du malin génie, le moment de la séparation du *cogito* et celui de la découverte de l'idée de l'infini. Concrètement, ces moments correspondent respectivement à la vision sans langage, à la vie de jouissance en deçà du langage et à l'entrée en langage avec autrui. L'ordre cartésien consiste à partir de la séparation du

¹⁷⁶ R. Moati a très bien mis en avant cette dimension de la signification du visage, des inédits à *Totalité et infini*. Voir *Événements nocturnes, op. cit.*, ch. VI, I, pp. 205-231.

cogito pour aboutir à la découverte de l'infini mis en nous, d'une vérité enseignée par l'extériorité telle que je ne saurais la tirer de moi-même. Chez Levinas, c'est le langage qui reprend cette structure, dès lors que parler à autrui présuppose que la totalité de l'être ne puisse pas être tirée de moi. Comment l'ordre cartésien commande-t-il les analyses du langage de *Totalité et infini* ? Pourquoi la parole dépose-t-elle l'idée de l'infini en moi ?

b) L'ordre cartésien du langage

L'ordre cartésien suit la dialectique du phénomène et de la signification. Il consiste à retrouver, derrière l'anarchie de l'apparence, le langage comme principe du phénomène. Le problème théorique de l'édification de la science s'inscrit dans l'attitude du sujet se posant devant le spectacle du monde, extérieur à ce spectacle et détaché de son tumulte. Mais cette prise de distance a un prix, l'effacement de la parole, qui est nécessaire puisque je ne peux me faire spectateur du monde qu'en faisant violence à l'altérité d'autrui que je réduis à ce spectacle. Le monde réduit à une vision sans parole est donc une apparition privée de son principe, un spectacle anarchique où les signes sont produits en l'absence du signifiant. De là la menace d'un malin génie, la référence à une parole absente qui commanderait le spectacle depuis les coulisses. Le malin génie, c'est l'interlocuteur absent, trompeur en vertu de cette absence, auquel renvoient les signes du monde privés de leur principe. Il est l'envers du langage, donc l'envers de la présentation du sens, son absentement dû à l'impossibilité de retrouver le signifiant du signe. Par conséquent, la distance théorique à l'égard du monde tient sa vérité du langage dont elle est l'envers. Si le spectacle est anarchique, privé de son principe, c'est qu'il est un chaos de signes sans signifiant. Or « Autrui est principe du phénomène » (TI, 92). Non que la relation à l'interlocuteur soit déduite du signe, mais elle est nécessaire pour qu'une donnée apparaisse *comme* signe. Si apparaître c'est signifier, le phénomène suppose le signifiant qui institue le signe *en tant que* signe. « Celui qui se signale par un signe comme signifiant ce signe, n'est pas un signifié du signe, mais délivre le signe et le donne. La donnée renvoie au donneur, mais ce renvoi n'est pas la causalité comme il n'est pas le rapport du signe à sa signification » (TI, 93). L'ordre cartésien est une remontée au principe, telle que le principe n'est pas fourni par le spectateur mais antérieure au spectacle dont elle est la condition.

C'est le *cogito* qui permet de passer de l'anarchie du doute au principe de l'idée de l'infini. Il faut en effet distinguer deux attitudes à l'égard de l'apparence anarchique : la participation et la séparation. Le spectateur en proie au doute du malin génie est, avant le *cogito*, pris dans la participation : en proie aux signes sans signifiant, mystifié par leur symbolisme. Le *cogito*, temps de la séparation, met fin (temporairement) à l'emprise du malin génie par la possibilité de reconstituer le spectacle à partir de soi. Il est une « œuvre de négation infinie » (TI, 94) : le sujet peut nier le doute, mais il ne peut pas poser l'affirmation qui lui fournira son sol. On peut alors dire, même si Levinas ne le fait pas ici, que le *cogito* est le moment du monologue : parole solitaire que le sujet séparé croit pouvoir tirer de lui-même, mais qui est déjà une réponse à l'appel d'autrui. Les trois temps des premières *Méditations* de Descartes forment donc les étapes de la découverte de la primauté du langage déposant l'idée de l'infini en moi. D'abord la parole sans signifiante du malin génie, puis le monologue du *cogito*, et enfin la présence signifiante du visage. On retrouve ces moments de l'ordre cartésien du langage dans les sections II et III de l'ouvrage, à travers les descriptions de la participation à l'élément, de la possession du monde et de son offre à autrui dans le langage. De fait, « séparation et intériorité, vérité et langage – constituent les catégories de l'idée de l'infini » (TI, 56-57). La section II, en décrivant la vie séparée de l'être jouissant du monde et rompant la participation avec l'élément, reprend l'itinéraire cartésien allant de la confusion du doute à la conquête du *cogito*. Or pourquoi Levinas, qui veut

démontrer l'ordre cartésien du langage, commence-t-il par décrire une vie de jouissance ignorant la parole ? C'est que, la parole étant l'offre du monde à autrui, elle suppose un être ayant un monde à offrir. Le *cogito* décrit précisément cette prise de possession du monde dans la jouissance, la demeure et le travail. Seulement il faut atteindre la description du langage pour retrouver le véritable motif de l'ordre cartésien, la primauté de l'idée de l'infini. Si « penser c'est avoir l'idée de l'infini ou être enseigné » (TI, 223), alors nous devons retrouver dans l'enseignement la cause de la séparation.

Cependant, l'exigence n'est-elle pas paradoxale ? D'une part Levinas affirme que la relation au visage (l'idée de l'infini) rend possible la vie séparée du moi, d'autre part il décrit la parole du visage comme une mise en question de ma possession du monde, comme si cette possession était antérieure au langage. Deux ordres temporels se contredisent, l'antériorité du langage sur la séparation ou de la séparation sur le langage. La confusion est nécessaire, puisqu'elle est propre à l'ordre cartésien lui-même. Nous l'avons montré au chapitre 2 : chez Descartes, l'ordre chronologique de la méditation (temps du *cogito* puis temps de la découverte de l'infini mis en moi) n'est pas annulé par l'ordre logique, véritable, entre les termes (l'infini est présent en moi depuis un temps immémorial antérieur à tout *cogito*). La temporalité du langage et de la jouissance suit ce paradoxal enchaînement de deux ordres contradictoires : je jouis d'abord du monde que le visage vient ensuite déranger, mais cette jouissance supposait déjà le visage. « Le langage n'extériorise pas une représentation préexistant en moi – il met en commun un monde jusqu'alors mien » (TI, 189). Dans la séparation je jouis d'un monde peuplé de choses anonymes ; c'est le langage – présent dès lors que je suis accueilli dans la demeure venant d'autrui – qui me donne la possibilité de nommer les choses et de les penser par concept. La parole d'autrui est une « offre du monde » (*ibid.*) car elle m'offre le sens du monde, dans les mots et les concepts qu'elle m'enseigne. C'est dans cette donation du langage que se reconnaît l'œuvre formelle de la relation à autrui. « La thématization manifeste Autrui parce que la proposition qui pose et offre le monde, ne flotte pas en l'air, mais promet une réponse à celui qui reçoit cette proposition et qui se dirige vers Autrui puisqu'il reçoit, dans sa proposition, la possibilité de questionner » (TI, 98). Le visage n'est pas seulement la donation d'une signification circonscrite, mais la présentation du sens par le signifiant. Aussi offre-t-il davantage qu'un simple contenu de pensée communicable : il s'offre lui-même, présent et disponible au questionnement, à l'écoute de mes questions et de mes réponses. L'œuvre essentielle de la thématization consiste à fournir un sens aux phénomènes, à les orienter à partir du principe du sens qu'est le visage.

Remarquons néanmoins l'ambivalence de ces analyses. L'idée d'une *offre* du monde est double : soit c'est autrui qui m'offre le langage pour dire le monde, soit c'est moi qui offre mon monde à autrui pour porter secours à son indigence. Formellement, autrui m'offre le langage pour objectiver le monde ; éthiquement, j'offre le pain de ma bouche pour répondre à son appel. « Un ordre commun aux interlocuteurs, s'établit par l'acte positif qui consiste, pour l'un, à *donner* le monde, sa possession, à l'autre ; ou par l'acte positif qui consiste, pour l'un à se justifier de sa liberté devant l'autre, c'est-à-dire par l'apologie » (TI, 282). Autrui vient détourner la finalité de ma séparation, me convoque et m'intime l'ordre de le servir, de me justifier devant sa mortalité. Il m'appelle à parler en proférant lui-même la première parole. En effet, sa présence à la signification qu'il me dit, sa vie de parole est l'événement présent, incessant, du sens venant de lui à moi – la déposition en moi de l'idée de l'infini. Elle se présente à moi et m'interpelle, me faisant entrer malgré moi dans le langage. Cet appel qu'autrui m'adresse est ainsi porteur d'une alternative : je peux demeurer dans le langage où autrui me jette en me parlant, parler avec lui, lui répondre – et ainsi accepter sa maîtrise sur le langage, son statut de maître auquel je réponds ; ou bien je peux lui contester cette maîtrise, chercher à exercer mon

pouvoir sur sa parole – et l'éthique nous révélera que cette seconde possibilité signifie le meurtre. Elle justifiera la thèse que le premier enseignement du visage est l'interdit du meurtre : « Tu ne tueras point ». L'ordre cartésien du langage consiste donc, pour le sujet séparé, à se poser en premier dans l'ordre chronologique, pour découvrir ensuite l'ordre logique qui sous-tend sa séparation, sa propre parole comme réponse à un appel plus ancien, dont l'infini a laissé l'idée en moi.

c) Les apories de la présence

La pensée du langage, la phénoménologie du visage de *Totalité et infini* repose sur une théorie de la signifiante comme *présentation* du sens. Le visage est le maître enseignant car il est la présence même du sens. Comment comprendre cette présentation du sens dans la présence du visage ? Quel concept de « présence » est-il à l'œuvre dans cette théorie de l'expression ? Levinas écrit (TI, 62) :

Donner un sens à sa présence est un événement irréductible à l'évidence. Il n'entre pas dans une intuition. Il est, à la fois, une présence plus directe que la manifestation visible et une présence lointaine – celle de l'autre. Présence dominant celui qui l'accueille, venant des hauteurs, imprévue et, par conséquent, enseignant sa nouveauté même. Elle est la franche présence d'un étant qui peut mentir, c'est-à-dire dispose du thème qu'il offre, sans pouvoir y dissimuler sa présence d'interlocuteur, luttant toujours à visage découvert.

Pour une chose, *avoir* un sens c'est se donner intuitivement en réponse à une intention. Aussi la donation intuitive n'est-elle pas la plus directe : elle passe par la médiation d'une intention, et se fait en l'absence du signifiant. Au contraire, autrui *donne* sens directement (il fait lui-même don des mots qui thématissent le monde), si bien que l'on peut dire de lui qu'il est la présence par excellence – la présence du signifiant au signe qu'il me signifie. Pourtant notre texte nuance cette emphase en soulignant la *présence lointaine* d'autrui, éloignement qui se justifie non par l'horizontalité des distances mais par la verticalité de la hauteur. Le maître échappe à mes pouvoirs qu'il met en question, se situe au-delà de mes possibles : son éloignement tient à son statut d'insaisissable. Levinas fait d'autrui une présence plus présente que toute présence, insaisissable en vertu de son mode propre de présentation. Cette présence est dominante et droite, s'offrant nue et sans mensonge (car bien qu'autrui puisse mentir, dissimuler le thème de son discours, il ne peut dissimuler le fait qu'il est lui-même celui qui parle). La conception du langage comme présentation du sens fait alors de la parole d'autrui la clef d'une pensée du temps fondée sur l'idée d'une reprise incessante de la présence. De même que l'essence de la parole consiste à se porter secours à elle-même, en renouvelant son sens dans la reprise de la parole, l'essence du présent consiste à se renouveler incessamment. La vie de la parole produit ainsi la vie du présent (TI, 65) :

L'interpellé est appelé à la parole, sa parole consiste à « porter secours » à sa parole – à être *présent*. Ce présent n'est pas fait d'instant mystérieusement immobilisés dans la durée, mais d'une reprise *incessante* des instants qui s'écoulent par une présence qui leur porte secours, qui en répond. Cette *incessance* produit le présent, est la présentation, – la vie – du présent. Comme si la présence de celui qui parle inversait le mouvement inévitable qui conduit le mot proféré vers le passé du mot écrit. L'expression est cette actualisation de l'actuel. Le présent se produit dans cette lutte, (si on peut dire) contre le passé, dans cette actualisation. L'actualité unique de la parole l'arrache à la situation où elle paraît et qu'elle semble prolonger. Elle apporte ce dont la parole écrite est déjà privée : la maîtrise.

Un tel texte montre combien il faut se méfier de la lecture anachronique, et éviter de projeter sur *Totalité et infini* la critique vigoureuse du privilège de la présence d'*Autrement qu'être*. En 1961, il ne s'agit pas de contester le privilège de la présence mais de lui donner un sens nouveau fondé sur la vie

de la parole. Husserl pense le présent à partir du sujet intentionnel, situe le problème du temps dans l'intimité du sujet. Dans *Etre et temps*, Heidegger maintient ce privilège du Même puisque, approchant le temps à partir de ma relation à la mort, il comprend la mort comme ma possibilité la plus propre¹⁷⁷. Levinas arrache le temps des pouvoirs du sujet en faisant du visage la vie, la production ou la présentation du présent. D'accord avec les phénoménologues, et Bergson, pour penser le présent à partir de la durée, Levinas identifie la vie de la durée à son incessance¹⁷⁸. Le présent n'est pas l'instant figé, image de l'éternité, mais la durée qui passe tout en se renouvelant. Ce renouvellement du temps suppose que l'instant renaisse malgré sa fuite vers le passé, qu'il ne passe pas, en dépit du passage qui fait son essence. Comment le renouvellement de l'instant se produit-il ? L'originalité de la réponse de Levinas consiste à dire que le passage du temps ne relève pas de la phénoménalité. Le phénomène est une présence que j'anticipe par l'intention, il se soumet à ma représentation : signe sans vie, spectacle sans signifiante, il est – abstrait de la parole de l'autre – intemporel. « La position d'un pur présent sans attache, même tangentiel avec le temps est la merveille de la représentation. Vide du temps qui s'interprète comme éternité. Et certes le moi qui conduit ses pensées *devient* (ou plus exactement vieillit) dans le temps où s'étalent ses pensées successives à travers lesquelles il pense dans le présent. Mais ce devenir dans le temps n'apparaît pas sur le plan de la représentation : la représentation ne comporte aucune passivité » (TI, 131). La représentation ne connaît que l'éternité du spectacle qui est la répétition du Même. C'est la parole qui donne le temps : autrui est le principe de la temporalité du phénomène. Notre texte définit la présence du présent comme la *reprise incessante des instants* ou la *lutte contre le passé* ou un *arrachement de l'apparaître*. Le phénomène fige en spectacle éternel, en instant dénué de temporalité. Le temps se renouvelle en prévenant sa fixation, sa passéification, sa mise à mort dans l'éternité de l'instant révolu. Il n'y a de temps que vivant, renouvelant, incessant. Lutter avec le passé, c'est faire renaître le sens, signifier de nouveau, porter secours au sens : parler. Si, pour Levinas, le visage est *présentation* du sens, c'est selon deux acceptions : il m'*offre* le sens en le thématissant, mais il *temporalise* aussi le sens en le renouvelant. Il n'y a de sens que par la signifiante, c'est-à-dire par l'infini secours que le signifiant accorde aux signes qu'il délivre. S'exprimer, c'est renouveler sa présence d'une signifiante nouvelle, qui serait perdue si la parole se taisait, s'évanouissant derrière le signe et son éternité.

Il serait faux de conclure que Levinas, par l'usage qu'il fait du lexique de la présence, reste prisonnier dans *Totalité et infini* du privilège de la présence qu'*Autrement qu'être* critiquera. Certes, comme nous allons le montrer, cette critique n'épargnera pas l'œuvre de 1961. Pourtant celle-ci décrit déjà une vie du sens et de sa présentation qui défait les pouvoirs du sujet, élaborant une pensée du temps fondée sur l'idée d'un présent signifiant, d'une signifiante dont la vie serait présentation. La difficulté ne surgit pas de la motivation fondamentale de ce projet (penser la signifiante du temps dans la relation au visage), mais de sa mise en œuvre : le *présent* n'est pas une notion à même de porter la charge signifiante du visage. Trois sortes de problèmes le démontrent.

¹⁷⁷ Sur la critique levinassienne des pensées husserlienne et heideggérienne du temps, voir §28.

¹⁷⁸ Blanchot définit l'incessant en ces termes : « dans l'impossibilité, le temps change de sens, ne se donne plus à partir de l'avenir comme ce qui rassemble en dépassant, mais est la dispersion du présent qui ne passe pas, tout en n'étant que passage, ne se fixe jamais dans un présent, ne se remet à aucun passé, ne va vers nul avenir : l'*incessant* » (*L'entretien infini*, *op. cit.*, pp. 64-65). Cette description convient bien à la présence du visage en tant qu'elle énonce le paradoxe d'un temps qui *dure* comme présent, qui passe et à la fois ne passe pas – du fait, selon Levinas, de la reprise ininterrompue de la parole. Mais elle a beau éclairer ce paradoxe, elle tend vers l'impersonnel et l'anonyme : portant l'accent sur l'impossibilité de l'arrêt, Blanchot pense une « présence neutre ou vide ou infinie » (*ibid.*, p. 66n2), alors que Levinas ramène toujours le rassemblement de la présence à son principe, la parole du visage.

1/ Le premier concerne l'impossibilité de séparer l'idée de présence de celle de pouvoir. En effet la présence est toujours présence à un sujet. Cette nécessité grammaticale contraint Levinas à dire en quoi le visage peut m'être présent tout en étant l'instance ultime, le maître de sa présentation. Il faut que le visage entre dans ma présence et m'en enlève la maîtrise, comme si dans la parole je faisais l'expérience d'une relation *présente* de la perte de mes pouvoirs. Mais peut-on concevoir une présence à... quelque chose dénuée de tout pouvoir ? Toute présence à... n'est-elle pas nécessairement une conscience de... ? C'est ce que concède, implicitement, la théorie de la présentation du sens. De fait, si la signification se caractérise par la donation présente d'un signe qui tout de suite s'engloutit dans le passé figé, si pour prévenir cet engloutissement il faut que le visage porte secours à sa parole et renouvelle le sens du signe s'engloutissant, la présentation du visage, loin de m'être effectivement présente, est bien plutôt une lutte *contre* ma propre œuvre de donation présente de sens, de *Sinngebung*. La présence reste le privilège de l'intentionnalité, et le visage ne peut prétendre que la déranger. Il ne peut pas y avoir de *présence passive* du moi à la parole du visage : activité et présence sont identiques. La signifiante doit alors être conçue comme une présentation sans présence, la reprise incessante du sens derrière ma saisie présente des significations.

2/ La seconde difficulté est similaire : elle tient à l'impossibilité de dissocier l'idée de présence de celle d'apparaître. La parole du visage consiste pour lui à *être présent* : mais présent sous quel mode ? Le visage, selon Levinas, n'apparaît pas mais il perce sa forme plastique. Par ailleurs le visage me signifie des signes : il m'offre le monde en le thématissant. Sa présence consiste à me faire don des signes et à leur porter secours en les renouvelant et en suscitant ma propre parole, qui elle-même passe par le signe. N'est-ce pas la forme ou le signe qui est effectivement *présent* dans ma relation au visage ? Et n'est-ce pas de *derrière* la présence du signe que le visage signifie, déchirant la présence au lieu de l'incarner ? L'expression pure du visage n'est-elle pas vouée, par son orientation même, à disparaître derrière le thème qu'elle expose ? Ce qui est présenté (le thème) prend les devants et fait oublier l'expression du présentateur – dans le vocabulaire d'*Autrement qu'être*, le Dire se fige en Dit qui occulte le Dire. La parole vivante s'efface mais le thème reste présent à la mémoire. La présence du visage s'évanouit inévitablement derrière les mots et les signes que je perçois d'autrui – la signifiante cède devant les significations.

3/ De là un dernier problème : l'impossibilité de déduire le temps de la seule présence. a/ Opposant la durée à l'instant, Levinas définit la présence du visage comme incessance. Or le visage vient à mon idée par une rupture de mon activité intentionnelle : qu'est-ce qu'une rupture incessante de la conscience et de l'intentionnalité ? L'idée même de rupture implique la division entre deux temps distincts : la rupture appartient à la logique de l'instant déterminant qui fait événement, et non de la durée. Pour penser la temporalité du visage comme durée, il faut que l'incessance propre à l'éthique excède le présent synchronique en une diachronie. Le visage n'est pas l'utopie d'une révolution permanente, sa venue excède même sa propre présence. b/ Malgré la nouveauté de sa conception de la vie du sens ou du mode de présentation de la signifiante, l'ouvrage ne pose pas la question de la temporalité du visage. Il suspend le visage hors du temps et résout les problèmes de la temporalité dans l'au-delà du visage, grâce au temps infini des générations. Comme dans les œuvres de 1947, c'est la fécondité qui donne le temps : « Il faut remonter vers la paternité sans laquelle le temps n'est que l'image de l'éternité. Sans elle, serait impossible le temps nécessaire à la manifestation de la vérité derrière l'histoire visible (mais qui reste temps – c'est-à-dire se temporalise par rapport à un présent situé en lui-même et identifiable) » (TI, 277). *Totalité et infini* dissocie donc la production du temps par le visage et le déploiement du temps par la paternité. Les descriptions du visage se situent comme hors du temps, dans un pur présent dont seule la paternité permet de sortir : au contraire, *Autrement qu'être* dira que l'éthique est l'écart d'un présent en retard sur le passé de

l'autre, produisant la diachronie du temps. En attribuant la production de cet écart à la paternité, *Totalité et infini* sort la relation au visage du temps, dans la suspension d'un pur présent qui attend sa relève au-delà du visage¹⁷⁹.

Dès *Totalité et infini*, Levinas décrit un mode de signifiante du visage – une présentation du sens – irréductible aux pouvoirs du sujet et excédant la présence des signes. Cette présentation a une vie propre qui déchire l'apparaître et la forme, une incessance où Levinas identifie la présentation même du présent. Contre toute bonne phénoménologie, le visage est présent sans être *au* monde : il reste extérieur à la totalité du monde en sa qualité d'interlocuteur. Sa présence est donc une « absolution » (TI, 243) dont le sens est aussi celui d'un absentement du monde : autrui est une *présence lointaine* – oxymore embarrassé qui tente de dire une présence qui ne serait pas au monde et qui, pourtant, serait plus présente que le monde même. On aboutit alors à l'idée contradictoire d'une présence emphatique qui s'absente. Cette tentative de dissocier la notion de présence de celles de monde et de sujet n'est pas tenable. C'est pourquoi l'œuvre ultérieure reconnaîtra dans la parole une intrigue qui ne peut plus se dire comme *présence*, mais comme *dérangement* de la présence ou trace. L'idée de présence se montrant indissociable de celles de pouvoir, d'apparaître et de synchronie, Levinas réinterprétera l'incessance de la signifiante dans la diachronie. Faut-il en conclure que *Totalité et infini*, décrivant le visage, a confondu présence et temporalité, que l'incessance ne peut pas être décrite au sein de la seule présence ? Cet ouvrage apparaît comme la tentative contradictoire de penser la diachronie du temps *dans* la seule présence. L'apport majeur de l'œuvre ultérieure consistera alors à séparer diachronie et présence, ouvrant ainsi le champ à deux problèmes négligés en 1961 : la description de la sensibilité du visage en deçà de l'apparaître et celle de sa temporalité déchirant le présent.

§24. Les noms de l'infini (I) : illéité

La signifiante du visage – production du sens qui n'est pas dévoilement – est la conquête définitive de *Totalité et infini*. En revanche, son interprétation comme présentation est aporétique. L'aporie ne tient pas à la fausseté des thèses que l'ouvrage avance, mais à leur silence sur trois ordres de problème : le pouvoir, l'apparaître et la temporalité de la présence. Si l'on peut bien parler d'une « présence » du visage, ce n'est plus au sens d'un « *présent commun* » (AE, 142) entre moi et autrui, mais au sens où le visage appartient toujours, d'ores et déjà, au « *passé de ce présent* » (AE, 141). La pensée de la trace a donc pour tâche de creuser ces trois ordres de problèmes que *Totalité et infini* avait négligés, en approfondissant la question de la signifiante du visage¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Objectera-t-on que la section III-C intitulée « La relation éthique et le temps » est précisément dédiée à cette question, et qu'elle pense le temps comme ajournement de la mort ? Mais cette phénoménologie de la relation violente à autrui, gouvernée par la peur de l'imprévisibilité menaçante de l'autre, n'est déjà *plus* éthique. Elle suppose la relation asymétrique au visage, mais, comme la guerre et le commerce, elle prend « l'allure d'une relation symétrique » (TI, 249). Les analyses de cette section s'enracinent dans la signifiante éthique mais la déploient sur le plan égalitaire de la lutte des volontés, le face-à-face maître-élève se faisant « *corps à corps* » (*ibid.*) entre « *adversaires* » (TI, 246). Leur temporalité est donc extérieure à l'éthique.

¹⁸⁰ L'abandon de la phénoménologie de l'*éros* et de la fécondité après *Totalité et infini* est un fait majeur qui marque la fin d'un thème récurrent dans l'œuvre de Levinas depuis 1947. Il a peut-être contribué à masquer aux lecteurs un autre abandon d'importance, interne, lui, à l'éthique : celui de la figure du maître. La disparition du thème de l'enseignement dans l'éthique ultérieure s'explique par le renouvellement des problèmes dans le cadre de la pensée de l'autrement qu'être : la franche et magistrale présence du maître est abandonnée pour l'énigme de la trace, la clarté signifiante et sans violence de l'éthique pour le non-sens de la persécution, le fondement de l'être et de l'objectivité sur l'idée de l'infini pour l'anarchie du Bien. Le visage ne parle plus droit, sa trace se confond avec *l'il y a* et l'enseignement se fait témoignage ou prophétisme. L'abandon du thème de l'enseignement va de pair avec l'introduction de l'ambiguïté dans l'éthique, qui s'opère avec la pensée de la

a) La présence et la trace

La « trace », se substituant à la « présentation », est le nom que prend la signifiante du visage. La pensée de la trace a beau abandonner la tentative de donner un sens nouveau à la « présence » grâce à l'enseignement, elle reste tributaire du travail conceptuel de *Totalité et infini* sur le sens. Elle reprend le problème de la signifiante extra-phénoménale du visage qu'elle renouvelle en prenant acte de l'impossibilité de penser toute la signifiante du visage dans la présence. Les premières publications sur la trace¹⁸¹ prennent le même point de départ qu'en 1961 : le visage fait son entrée en s'exprimant. Il me fait face et en ce sens on peut bien parler du « phénomène qu'est l'apparition d'Autrui » ou de sa « présence » ; néanmoins cette présence n'est pas « le dévoilement d'un monde » car elle s'arrache à la signification du « contexte » et de la « médiation » (HAH, 51). Comment le visage peut-il signifier sans se dévoiler dans l'horizon du monde ? Comment peut-il signifier par lui-même ? Pour décrire la façon dont il effectue son entrée ou sa visitation, Levinas décrit le visage en insistant sur son *absence* du monde – on pourrait dire son absence *au* monde. Le visage est présent au monde sur le mode de l'absentement et du dérangement : la « signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde » (*ibid.*). Notons que, contrairement à *Totalité et infini* qui décrivait la *présentation* de cette présence, Levinas évoque ici son *abstraction* ou son *absolution* : autrui se sépare de l'horizon du monde en tant qu'il est porteur de sa propre signifiante. Suivant la structure de l'idée de l'infini, il s'absout de la relation même où il se présente. Si la signifiante doit désormais se penser comme absence, c'est que Levinas pose un problème nouveau. Le visage fait son entrée *avant* toute signification culturelle, « avant l'histoire » : il est « au-delà du "monde" » (HAH, 62). Or, demande Levinas, que devient cette signifiante insigne *dans* mon présent et mon monde ? Ne se fait-elle pas signe à son tour et ne s'intègre-t-elle pas dans le monde ? « L'"au-delà" dont vient le visage et qui fixe la conscience dans sa droiture, n'est-il pas à son tour une idée comprise et dévoilée ? » (*ibid.*). Voici la difficulté essentielle restée inconnue en 1961 : bien qu'il signifie par-delà les signes de sa venue, le visage peut être repris dans le système des signes auquel il est extérieur. Il faut alors comprendre comment il peut se présenter sans être réductible aux signes de sa présentation : c'est la tâche de la pensée de la trace¹⁸².

Quel est le mode propre de signifiante de la trace ? La trace se distingue du signe, bien qu'elle puisse aussi fonctionner comme tel. Le signe renvoie à la totalité du monde dont il dépend pour signifier : il en est une partie et en reproduit l'ordre. Il tombe sous la critique formulée dans *Totalité et infini* contre toute signification mondaine en raison de son incapacité à signifier par lui-même. En distinguant le signe et la trace, Levinas ne prétend pas toutefois diviser l'être en deux catégories

trace. La franche présence du maître ne peut pas s'accorder avec le dérangement énigmatique de l'illégitimité. On ne retrouvera donc plus, dans la suite de l'œuvre, l'équivalent des descriptions de l'enseignement où l'élève, côtoyant le maître qui répondait à ses questions, apprenait la hauteur dans la vie du dialogue.

¹⁸¹ Les articles « La trace de l'autre » (1963) et « La signification et le sens » (1964).

¹⁸² Pour une étude de la genèse du concept de trace fondée sur l'étude de la conférence « La signification » (1961), voir R. Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », in LAV, 138-141. R. Calin soutient la thèse féconde que la trace vient dépasser les limites de la notion de métaphore absolue. Il montre notamment que dans cette première version, la trace se veut trace du visage et non trace de l'illégitimité. Remarquons toutefois qu'*Autrement qu'être* dira aussi que le visage, peau à rides, est « trace de soi-même » (AE, 141), ce qui montre que Levinas n'abandonne pas l'idée d'une trace du visage. Il y a bien, dans l'ouvrage de 1974, une *ambiguïté* de la trace : le visage peut être 1/ trace de soi-même (dans son vieillissement) ou 2/ trace de l'illégitimité. Ces dimensions sont solidaires : l'illégitimité ne laissant sa trace que par le visage, le visage n'étant visage que dans la trace de l'illégitimité.

d'objet. Une chose est appréhendée comme signe lorsqu'on tire sa signification de l'ordre au sein duquel elle se place : le signe est renvoi à une totalité¹⁸³. La trace ne désigne pas, par opposition au signe, un autre type d'objet ou d'être-au-monde, mais le dérangement de la totalité que le renvoi à la totalité néglige. L'attention prêtée aux signes n'efface pas l'événement qu'a constitué l'entrée du visage dans l'ordre du monde. La trace est le nom de ce dérangement de la totalité par la parole. En quoi est-elle irréductible au signe ? « Prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée » (HAH, 66). Le marteau, en tant qu'il renvoie à la manipulation, à l'utilité, au monde humain où il s'insère, est signe ; l'atelier lui assigne sa place. Mais, négligemment jeté sur le sol, il est aussi la trace de celui qui l'a saisi, manié puis abandonné : la trace d'un passage qui n'entre pas dans l'ordre mondain de l'atelier. La trace est ce qui, dérangeant l'ordre des signes, « vient "en surimpression" » (*ibid.*). La différence entre le signe et la trace tient au fait que cette surimpression ne relève pas de la même logique de sens. La trace ne signifie pas en renvoyant à une *autre* totalité, qui se situerait *derrière* ou *au-delà* du monde des signes ; elle signifie à l'intérieur de la totalité mondaine, en y passant et en la dérangeant. On passe de la logique du renvoi à celle du dérangement : « *laisser une trace*, c'est passer, partir, s'absoudre » (*ibid.*). Ce passage d'une logique à l'autre suit le transfert de sens que *Totalité et infini* avait déjà opéré. Le monde constitue le référent ultime du sens dans la logique du signe, alors que c'est le visage dans la logique de la trace. Si la trace peut passer sans s'absorber dans le système des signes, c'est qu'elle est toujours le passage *du* visage, du signifiant dont la parole est la production de son propre sens. La trace est passage d'un sens irréductible au système des signes.

Comment la trace effectue-t-elle son passage ? Elle passe, part, s'abstrait, s'absout, s'absente. Elle fuit le monde qu'elle dérange dans sa fuite. Il y a donc une vie de la trace qui, sur les trois points où la vie de la présence tombait dans l'aporie, doit s'entendre non plus comme pure présence mais comme dérangement de la présence.

1/ La notion de trace lève d'abord l'ambiguïté du rapport entre présence et pouvoir. Toutes les choses sont présentes au sens où « leur présence appartient encore au présent de *ma* vie » (HAH, 69) : je les rassemble dans mon présent et les rapporte au principe de mon unité. « Mais c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage : ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu » (*ibid.*). Le visage se présente – fait son entrée – sans s'intégrer dans ma vie présente qui rassemble toutes choses ; il s'en absout, demeure séparé, échappe à mes pouvoirs. Si toute présence est pouvoir, autrui n'est pas à proprement parler *présent*.

2/ Sa manifestation excède aussi l'apparaître, puisque le visage luit dans la trace de l'Autre. La différence entre la trace et le signe permet de distinguer deux régimes d'apparaître : le signe se présente comme forme renvoyant à d'autres formes, la trace comme passage de l'Autre inintégré dans le monde. Levinas affirme en effet que l'on peut retracer cette rupture de l'apparaître à partir de l'apparaître qu'elle rompt. « Si la signifiante de la trace consiste à signifier sans faire apparaître, si elle établit une relation avec l'illégitime – relation qui, personnelle et éthique, qui, obligation, ne dévoile pas – si, par conséquent la trace n'appartient pas à la phénoménologie, à la compréhension de l'*apparaître* et du *se dissimuler*, on pourrait, du moins, en approcher par une autre voie, en situant cette signifiante à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt » (HAH, 65). La possibilité d'une phénoménologie se

¹⁸³ Le chasseur suivant les traces d'un gibier ou le détective recherchant les traces du criminel sont donc bien en quête de signes qui s'inscrivent dans le système de renvois que l'analytique existentielle a décrit avec la *Zuhandenheit*. D. Franck montre bien que Levinas se démarque d'*Etre et temps* en élaborant la notion de trace (cf. *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008, p. 111).

fait négative : étant donné que la trace s'affranchit de la phénoménalité, la *phénoménologie de la trace* s'accomplit dans la description de la présence au monde que la trace dérange.

3/ Si la trace ne se laisse pas rassembler dans ma présence, c'est qu'elle appartient à un temps diachronique rompant la synchronie du présent. Levinas reconnaît dans la diachronie de la trace la vérité temporelle de ce que *Totalité et infini* nommait l'incessance¹⁸⁴ – qui est désormais l'incessance d'un passé immémorial qui trouble le présent. De fait, la trace signifie comme passage d'un être qui s'est retiré. Autrui parle en me communiquant des signes disponibles et présents, mais sa signifiante ne se laisse pas capter par le signe : elle grave le signe de son passage. La trace est donc une notion éminemment temporelle : elle ne désigne ni le pur présent de la présentation ni le pur passé du vestige ; elle est le passé dérangeant le présent où il laisse sa trace. « La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps. Ce temps est retraite de l'Autre (...). La trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé » (EDE, 201). La signifiante se comprend donc désormais sur le mode de la retraite : autrui me présente un sens et se retire de cette présentation même, car son passage est inconvertible en signe. Il dérange le présent en y laissant la trace de son passé absolu. L'espace des signes s'insère, par la parole du visage, dans le temps de la trace. Mais pourquoi Levinas écrit-il que ce temps est *un passé qui n'a jamais été présent* ? C'est que toute présence est convertible en signe. Si la trace est bien irréductible au signe, c'est qu'elle contient un surplus de signifiante – un sens qui ne m'a jamais été *présenté*, mais qui est la *présentation* ou l'*offre* du signe se retirant dans l'offre même. Le temps de la trace n'est pas le mien puisqu'il demeure étranger à mon présent, il s'impose comme un temps précédant absolument le mien, précédant toute histoire. Cette temporalité exceptionnelle, effectivement en rupture avec la phénoménologie, n'est pas abstraite puisqu'elle appartient au fonctionnement même de la trace, pensée comme *passage* du temps.

Approchant la notion de trace depuis la question de la présence du visage, il apparaît clairement que les apories de la présence trouvent leur solution, non pas dans la destruction pure et simple de l'idée de présence, mais dans une pensée de la *rupture* de la présence. Ainsi, parler d'une « non-présence de l'Infini » (AE, 26) ne revient pas à nier que l'infini entre dans la présence : il y laisse sa trace en la dérangeant. L'éthique décrira ce dérangement comme la résonance d'un ordre traumatique m'obligeant envers autrui, « comme si l'invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent. Trace qui luit comme visage du prochain dans l'ambiguïté de celui *devant qui* (ou *à qui*, sans paternalisme aucun) et de celui *de qui* je réponds, énigme ou exception du visage, juge et parti » (*ibid.*). L'éthique est bien sûr le sens premier de cette description ; mais on peut y lire une réponse aux analyses de *Totalité et infini* sur l'interlocution. La parole ne fait pas entrer autrui dans ma présence, elle dérange ma présence en lui offrant un sens qui excède le signe, qui laisse la trace de son passage dans l'absolution de *celui* qui a parlé. En précisant le rapport de la signifiante du visage au pouvoir, à l'apparaître et à la temporalité de la présence, la pensée de la trace permet de mieux justifier que ne l'avait fait *Totalité et infini* la rupture de la phénoménalité par le langage. Selon *Autrement qu'être*, le visage est ainsi « la défection même de la phénoménalité », « non-phénomène parce que "moins" que le phénomène » (AE, 141). Sa *façon* de venir à moi doit prendre le nom d'énigme (EDE, 208-209) :

¹⁸⁴ Peut-on dire que la trace est la reprise de la pensée de l'incessance ? Elle est bien une « lutte contre le passé », mais pensée autrement que dans l'opposition pure et simple entre un passé mort et un présent vivant : elle est le dérangement du présent, dans la rupture du présent par le passé – ou le passage – de la trace.

Cette façon pour l'Autre de quérir ma reconnaissance tout en conservant son incognito, en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du *phénomène* – énigme.

(...) L'essentiel, ici, est dans la façon dont un sens qui est au-delà du sens s'insère dans le sens qui reste dans l'ordre, la façon dont l'un luit comme déjà éteint dans l'autre ; la façon dont il avance tout en battant en retraite.

La trace est ce qui permet de distinguer le phénomène de la *façon* de l'infini, ici désignée par le terme d'énigme. Outre l'obscurité et l'équivoque, l'énigme désigne étymologiquement la parole. Elle est une parole qui ne se laisse pas récupérer en une science, et qui signifie dans la trace de celui qui la prononce. L'énigme a un auteur ou au moins un narrateur, elle est parole humaine et non anonyme. Elle ne dévoile pas l'être de celui qui la dit, puisqu'elle consiste plutôt à invoquer ma réponse qu'elle suscite obscurément. Elle ne dévoile rien et demeure en retrait, se faisant l'écho d'une sagesse antique qui me précède et reste en surplus de sens par rapport à tout ce que je pourrais comprendre d'elle. La trace, en donnant à penser une diachronie irréductible venant d'un passé immémorial, relève donc d'une autre manière de se manifester qui tranche avec toute phénoménalité. Elle est la façon qu'a l'infini de venir à l'idée sans rentrer dans la présence, la signifiante de l'idée de l'infini. L'équivalence autrui – sens – infini trouve une nouvelle justification dans la pensée de la trace : mais l'infini luit désormais d'un sens énigmatique (et non plus magistral, clair et droit). Descartes ne décrit plus l'enseignement droit de l'infini mais l'irrectitude d'un sens s'absentant de sa présence. La pensée de la trace réoriente donc l'interprétation de l'idée cartésienne de l'infini. L'ordre cartésien du langage n'est plus l'enseignement mais le passage de la trace. Quelle description Levinas donne-t-il de l'intrigue de l'idée de l'infini à partir de la notion de trace ?

b) *Désir et illéité*

Il faut reprendre la description de la trace et comprendre en quel sens le visage luit dans la trace de l'illéité. *Totalité et infini*, pour se distinguer de Buber, avait réservé le je-tu aux relations non-éthiques avec autrui (c'est-à-dire les relations au féminin), soulignant que « l'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous » (TI, 104) : le vouvoiement du visage n'est pas celui des conventions sociales, mais une asymétrie indiquant la hauteur où se situe le maître. La pensée de la trace ne rompt pas avec cette asymétrie, mais elle en change la désignation, scindant pour ainsi dire le « vous » de 1961 en un « tu » et un « il »¹⁸⁵. Cette division était nécessaire en raison de la confusion, dans ce « vous », d'autrui et de Dieu. *Totalité et infini* avait déjà compris le face-à-face comme relation à « un Dieu accessible dans la justice » (TI, 76), sans préciser toutefois en quel sens un troisième protagoniste, fût-il Dieu, se présentait dans le duo éthique. Certes, l'ouvrage nous mettait en garde : autrui « ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle » (TI, 77). Or *comment* cette hauteur se manifeste-t-elle, et *comment* le phénoménologue décrit-il cette manifestation ? La division du « vous » en « tu » et « il » permet d'y répondre en disant comment le visage signifie dans la trace de l'illéité. De tous les noms concrets que Levinas a donnés à l'infini (Dieu, le Bien), l'illéité est le plus tardif parce qu'elle suppose la trace. Son apparition après *Totalité et infini* est la marque d'un questionnement nouveau sur le rapport de la trace à la présence, de l'énigme au phénomène.

¹⁸⁵ On pourrait dire en ce sens que le « vous » du visage contractait, dans *Totalité et infini*, la proximité du visage (qu'exprime le « tu ») et le dérangement de l'illéité (le « il »).

Quel est ce « il » qui passe dans la trace ? Levinas en fait la réponse au problème du rapport entre la trace et la présence : si la trace ne signifie pas seulement un défaut de présence, c'est parce qu'elle contient un surplus de signifiante dont le passage n'est pas une présentation. L'illéité désigne la signifiante en tant qu'elle excède toute présence. Or on peut distinguer deux formes de présence : celle des choses du monde (l'objectivité) et celle du visage (sa visitation dans la parole). L'illéité a ceci de singulier qu'elle se distingue encore de la présence du visage où elle montre sa trace : elle relève d'un troisième régime, qui n'est plus la présence du « tu » mais l'absence du « il ». « C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité » (AE, 26). Ce redoublement du détour fait l'énigme de l'illéité : celle-ci prend d'abord le détour du visage pour me signifier sa transcendance, mais elle se détourne encore de ce détour et ne peut pas être dite « présente » dans le visage. « Exclusive du "tu" et de la thématization de l'objet, l'illéité – néologisme formé sur *il* ou *ille* – indique une façon de me concerner sans entrer en *conjonction* avec moi. (...) L'illéité de l'au-delà-de-l'être, c'est le fait que sa venue vers moi est un départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain » (AE, 26-27). Derrière le jeu grammatical des pronoms, Levinas décrit la manière de l'énigme. Le visage, passant du « vous » au « tu », se charge d'une ambiguïté. Parler avec autrui, c'est en effet, aussi, s'adresser à mon égal ou à mon semblable, édifier un monde commun où nous jouons des rôles symétriques, interchangeableables. Autrui fait également partie du monde que sa parole me présente. Or l'illéité désigne la dimension de sens qui, dans cette présentation d'autrui, n'appartient pas à la présence mondaine. La familiarité du « tu » n'épuise pas la signifiante de la rencontre du visage, où l'illéité laisse sa trace. Pourquoi ? La thèse de Levinas – au fondement de la pensée de la trace – est que la signifiante du visage procède d'une intrigue plus vieille que ma relation au visage : et ce temps immémorial signifie en montrant sa trace dans la relation. Le passage du temps, le dérangement diachronique qui œuvre dans le face-à-face entre « je » et « tu » est la trace de l'illéité.

La notion d'illéité est donc rendue nécessaire en raison de l'apparaître et de la temporalité propre de la parole. Si la parole doit signifier par-delà la présence, la relation à une transcendance absolue, si le visage excède ma présence, c'est que sa parole m'engouffre dans une intrigue excédant le présent. La « région » – qui n'est ni un lieu ni un présent passé – d'où vient cette intrigue, et qui emporte le « je » et le « tu » dans leur face-à-face, est l'illéité. Comment la qualifier, par-delà la métaphore égarante de l'espace ? « *Au-delà de l'être, est une Troisième Personne* qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité. Elle est possibilité de cette troisième direction d'*irrectitude* radicale qui échappe au jeu bi-polaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, à tout coup, contre la transcendance. Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du "Il". *L'au-delà* dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom "Il" en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation – et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu » (HAH, 65). L'illéité vient vers moi avant que je ne sois venu à elle, c'est de son initiative que j'approche le visage : son irrectitude – son détour par le visage – est la condition de ma relation droite à autrui. Ces lignes en précisent le nom : *troisième personne*¹⁸⁶, *profil du passé irréversible*. L'infini, chez Levinas, prend plusieurs noms concrets – Dieu, le Bien, l'illéité – indissociables. L'illéité est le dernier à apparaître dans l'œuvre : il vient nommer la façon dont l'infini laisse sa trace dans le face-à-face avec le visage. Est-ce à dire que la trace de l'illéité congédie l'idée de l'infini,

¹⁸⁶ Pourquoi l'illéité désigne-t-elle une *personne*, Dieu ? A ce moment de la description – où nous avons, peut-être maladroitement, ajourné l'étude de l'éthique –, il nous est encore impossible de le dire. Sur la question de la justification (éthique) de Dieu comme nom de l'infini, voir §32.

transférant la description éthique de l'intellectualisme enseignant (*idée*) à l'énigme temporelle (*trace*) ? Non, car Levinas n'abandonne pas l'idée de l'infini mais en donne, au moyen de la trace, une description renouvelée (AE, 196) :

Que, dans sa bonté, le Bien décline le désir qu'il suscite en l'inclinant vers la responsabilité pour le prochain, cela préserve la *différence* dans la non-indifférence du Bien qui m'élit avant que je ne l'accueille ; cela préserve son *illéité* au point de la laisser exclure de l'analyse, sauf la trace qu'elle laisse dans les mots ou la « *réalité objective* » dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième *Méditation* de Descartes.

L'éthique de la trace autorise une relecture de Descartes qui, laissant de côté l'enseignement, voit dans la découverte de l'idée de l'infini en moi la reconnaissance par le sujet méditant de la trace de l'illéité en lui. Quel est donc le sens éthique de l'infini cartésien qui, de la signification de l'enseignant à celle de la trace, demeure ? Pourquoi l'infini au-delà de l'être est-il le Bien ? Pourquoi la parole du visage, la venue de l'infini à l'idée, est-elle une interdiction de tuer, un commandement à la responsabilité pour le prochain ?

Ch. 5 Parler ou tuer

I. L'idée éthique de l'infini

Le visage est l'être absolu du langage car il est la présentation ou l'expression du sens. Pourquoi cette thèse, par-delà la description formelle de l'interlocution, renvoie-t-elle à une signification éthique ? Pourquoi la première parole du visage – le sens originaire de sa parole – est-il l'interdit du meurtre ?

§25. L'alternative originaire

a) *L'interdit du meurtre*

Le visage parle. La parole du visage déchire sa forme sensible en me présentant le sens. Elle s'introduit dans mon monde en m'exprimant un sens que je n'ai pas visé intentionnellement, donc en déjouant mes pouvoirs. La phénoménologie de l'interlocuteur repose sur la suspension du pouvoir du sujet qu'autrui fait entrer dans le langage. Si autrui est absolu dans le discours, c'est qu'il met hors jeu le pouvoir par lequel je suis tenté de le relativiser. Dans le paragraphe III-B-2 de *Totalité et infini*, Levinas tire les conséquences de cette mise en question du pouvoir. Le visage se révèle à moi en me parlant, et sa parole suspend mon pouvoir (sans quoi elle ne serait pas parole mais phénomène). Face à cette suspension, deux attitudes sont possibles : l'entrée dans une relation avec autrui qui ne relève pas du pouvoir car elle est installation dans le discours ; ou bien le refus de cette mise en question de mes pouvoirs, sa négation. Comment puis-je nier la parole du visage ? Je ne peux la nier qu'absolument, c'est-à-dire la réduire au silence. La parole du visage est infinie aussi au sens où Descartes parle de l'infinité de la volonté : on ne peut rien lui ôter sans la détruire. Parler avec le visage tout en exerçant sur lui mon pouvoir est impossible car l'absoluité de l'interlocuteur est condition du discours. Seules deux formes de relation restent possibles : la négation totale ou absolue (le meurtre), et le renoncement à la négation (le discours). Il faut ainsi distinguer le meurtre de la simple saisie. Le meurtre n'est « ni la destruction des choses, ni la chasse, ni l'extermination des vivants » (TI, 216) – autant de modalités de la violence que l'on peut voir comme des projets de domination, et donc en un sens comme des modalités du travail de l'homme. Détruire une chose, c'est la réduire à néant, la faire passer de l'existence à l'inexistence. Une chose est détruite lorsque l'action violente qu'elle subit la fait cesser d'être ce qu'elle était. Or le meurtre implique davantage que le passage au néant car il vise *au-delà de l'existence de sa victime*. Le meurtre va à l'altérité de l'autre homme. Alors que la destruction n'opère que sur le plan ontique ou ontologique, le meurtre se charge d'une signification supplémentaire qui est éthique. La tentation de tuer autrui vise par-delà la destruction de l'étant qu'il est, l'assimilation de son altérité dans la mise au silence de sa parole. Le meurtre ne désigne plus seulement la destruction d'un étant ou d'un vivant, mais l'extinction de l'expression, l'oblitération de la parole. Il ne vise pas que la vie, mais la parole vivante, et c'est pourquoi « autrui est le seul être que je peux vouloir tuer » (*ibid.*).

Autrui est, à la fois, le seul être à qui je peux parler et que je peux vouloir tuer. « Il faudrait donc dire que l'homme ainsi en face de l'homme n'a pas d'autre choix que de parler ou de tuer » : « la brutalité sommaire de cette alternative » posée par la « rencontre (non pas fortuite, mais

originaires) »¹⁸⁷ d'autrui est la signifiante éthique du visage. Blanchot a raison de dire que nous sommes ici face à une *alternative originaire* entre parler et tuer ; la phénoménologie du visage de Levinas a pour but de décrire le sens de cette alternative. Une relation absolue entre deux absolus ne peut se résoudre que dans la parole (relation entre absolus qui maintient leur séparation) ou le meurtre (ma négation du caractère absolu de l'autre). Nous avons décrit le contenu de l'alternative : il nous reste à dire *sous quelle forme* autrui me le présente. L'alternative parole-meurtre n'est pas un savoir théorique qu'autrui me donnerait à contempler : elle est d'emblée vécue comme le sens de la rencontre. Le visage fait son entrée en me parlant, dérangeant mon monde en me présentant un sens que je n'ai pas visé. Ce dérangement est une intrusion que je n'ai pas voulue, une mise en question de ma liberté, une mise hors jeu de mes pouvoirs. Par conséquent la parole d'autrui m'atteint selon deux modes entrelacés en me mettant face à l'alternative parole-meurtre : d'une part elle m'*interdit* le meurtre, d'autre part elle fait naître en moi la *tentation* du meurtre. Ces deux dimensions ne peuvent pas être séparées car elles sont les deux versants de la contestation de mon pouvoir : ma liberté n'est pas détruite mais mise face à l'interdit qu'elle peut transgresser, tentée. Les exigences formelles du langage l'expliquent : le langage maintient la séparation des *deux* interlocuteurs. Il faut donc en même temps que la parole ne détruise pas ma liberté et qu'elle présente autrui sans l'y soumettre. Le langage *conteste* ma liberté sans lui ôter la possibilité de s'exercer, il l'interdit et la tente à la fois. Le statut de l'interlocuteur est ainsi lié au sens éthique de son expression. « Cet infini plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : "tu ne commettras pas de meurtre" » (TI, 217). Cet interdit est la vie de la parole en tant que parole, et ne saurait en être séparé. Il faut donc le distinguer de l'impératif catégorique kantien¹⁸⁸. Le visage ne me prescrit pas une règle universelle définissant la forme de toute moralité, mais un ordre singulier inséparable de la concrétude de sa mort. Il ne m'interdit pas le meurtre en général, en tant qu'il serait incompatible en raison avec les principes moraux : il m'assigne à le secourir dans l'épreuve de sa mortalité. Dans le face-à-face éthique avec le visage, je ne dispose d'aucune règle de généralisation, d'aucune possibilité d'élever mon action au rang de maxime, qui me fournirait une prescription morale valable universellement¹⁸⁹.

Le meurtre, une fois compris comme la négation absolue du visage par la mise au silence de sa parole, devient une notion problématique. Le meurtre est-il *possible* ? Puis-je, en faisant usage de mon pouvoir, atteindre autrui dans son absolutité ? Il y a bien un paradoxe : « tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible ; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible » (TI, 215). La saisie domine, comprend et exerce son pouvoir sur ce qui s'y soumet. Mais le meurtre ne domine pas le visage (il anéantit ce qu'il vise sans pouvoir se l'approprier), ne le comprend pas (le visage excède sa manifestation) et ne le soumet pas (la morte

¹⁸⁷ M. Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit., p. 86. Notons que Blanchot propose une référence originale pour illustrer cette alternative : « Rappelons-nous une fois encore Orphée et Eurydice. Eurydice, c'est l'étrangeté de l'extrême lointain qu'est autrui, au moment du face à face, et lorsque Orphée se retourne, cessant de parler pour voir, son regard se révèle être la violence qui porte la mort, l'atteinte effroyable » (*ibid.*). Sagesse juive d'un mythe grec ? Mais Blanchot s'arrête à cette alternative parole-meurtre, s'enferme dans sa négativité, rejetant l'« ordre éthique » de la parole (*ibid.*, p. 89), son sens positif comme responsabilité.

¹⁸⁸ Cf. C. Chalié, *Pour une morale au-delà du savoir*, op. cit., ch. II, pp. 33-51.

¹⁸⁹ L'universalisation de l'interdit du meurtre ne relève plus, dans la terminologie d'*Autrement qu'être*, de l'éthique mais de la justice. Elle doit prendre en compte le prochain, mais aussi le tiers et toute l'humanité. Qui passe en premier ? Le meurtre d'un homme ne peut-il pas se justifier au nom des autres ? Un tribunal doit-il jamais prononcer la peine de mort ? Voici des questions de justice.

présence du cadavre est sans visage). A la fois sensible et au-delà du sensible, parole qui déchire sa forme plastique, le visage est à portée de mon pouvoir et hors d'atteinte. Le face-à-face avec autrui se caractérise donc par une apparente contradiction : autrui rend le meurtre à la fois possible et impossible. Pour expliquer le paradoxe, Levinas décrit en quoi consiste la résistance du visage. Toute chose est destructible car il suffit pour la supprimer d'opposer une force plus grande à sa résistance physique. Or, si le visage échappe au meurtre, c'est qu'il ne résiste pas physiquement mais par la parole. Autrui m'oppose un *non*, « l'imprévisibilité même de sa réaction » (TI, 217), de son expression. Ce n'est donc pas ontologiquement, mais éthiquement qu'autrui résiste au meurtre, en opposant « la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique » (*ibid.*) à ma volonté meurtrière. Le corps biologique d'autrui s'offre au coup assassin, mais pas son visage. Nous pouvons alors avancer, en solution du paradoxe : le meurtre est possible du point de vue de l'être, impossible du point de vue de la parole. Pourtant, une difficulté demeure : si le geste meurtrier manque le visage qu'il cherche à tuer, est-ce vraiment le visage que le meurtre vise ? N'a-t-on pas distingué en vain le meurtre de la saisie ?

Discours et meurtre ont en commun la possibilité du contact avec l'altérité du visage, contrairement à la saisie pour qui la relation est *impossible*. Levinas parle en ce sens de la tentation du meurtre qui suppose un visage tentateur : le visage d'autrui m'ouvre une nouvelle dimension du sens, éthique, dans le meurtre. Mais discours et meurtre se distinguent à leur tour du fait que le meurtre manque le visage qu'il tente ultimement de dominer, là où le discours est accueil pacifique de la parole d'autrui. Nous synthétisons ces résultats en un tableau.

	Parole du visage	Relation effective avec le visage
Discours	Oui	Oui
Meurtre	Oui	Non
Saisie	Non	Non

Le discours naît du face-à-face où j'entends la parole du visage et où s'accomplit dans la responsabilité éthique la relation à l'altérité. La saisie ignore le visage, de telle sorte que toute relation avec l'Autre lui est barrée. Le meurtrier quant à lui, fait face au visage ; il a donc la possibilité d'entrer en relation avec lui par la parole, mais il cède à la tentation du meurtre en une tentative de le saisir. En un sens, la *tentation* est aussi bien celle du meurtre que du discours – mais le discours ne fait suivre aucune *tentative* et reste passif alors que le meurtre retombe dans la volonté de dominer. Dans le discours, je suis toujours tenté par le meurtre sans céder à la tentation. Nous sommes donc en mesure de comprendre le paradoxe de la possibilité et de l'impossibilité du meurtre : il s'inscrit dans le renoncement à la passivité ou dans le reflux de l'activité qui constitue le meurtre. *Tuer, c'est avoir discouru*, car je ne peux tuer qu'un visage ; mais c'est aussi renoncer à discourir plus avant et, de ce fait, manquer le visage dans le geste meurtrier. Il faut avoir renoncé à la parole que l'on a entendue pour pouvoir tuer, ainsi le meurtre manque sa cible du fait de ce renoncement. Levinas éclaire ce paradoxe en opposant l'impossibilité éthique à la possibilité ontologique de tuer. Je peux ôter la vie à autrui mais pas anéantir le sens de sa parole ni l'unicité de son visage : mon geste assassin ne parvient pas à le saisir. Dans le langage de l'éthique, cela signifie que le meurtre n'éteint pas ma responsabilité car le visage m'a éveillé à une obligation qu'aucun acte – même celui qui cherche à nier cette charge même – ne peut plus taire. Dans cette perspective éthique, le possible et l'impossible ne s'opposent plus comme des contraires. Le meurtre est possible comme tentation, impossible comme tentative. Ce qu'il importe de voir est que cette signification éthique fait toute la teneur du face-à-face. Le discours

est marqué négativement par le meurtre sous la forme de son interdit. Si le visage me dit « Tu ne tueras point », c'est dans le sens où la parole *est* la tentation de mettre fin à la parole, la tentation du meurtre qui réussit à tuer autrui mais ne parvient pas à éteindre la responsabilité qu'il m'a commandée. Par conséquent, la signification du meurtre échappe à l'ontologie, ouvre le champ de l'éthique.

b) La mortalité originelle

A quoi l'on pourrait objecter qu'il semble nécessaire, pour que le meurtre soit meurtre, que le criminel ait *conscience* de viser un visage. Cette objection soulève plusieurs difficultés. Elle énonce d'abord que le meurtre suppose la représentation du meurtre : Levinas se méprendrait en pensant que le meurtre a une signification pré-intentionnelle (éthique). En outre, la thèse de Levinas semble exclure les cas où autrui est tué sans avoir été visé en tant que visage. Ainsi par exemple, les accidents homicides ne seraient pas des meurtres (même involontaires), en tant que je ne peux pas avoir cherché à atteindre un visage par accident. En un mot, la conception que Levinas se fait du meurtre semble supposer une *volonté meurtrière originelle* qui invalide l'antériorité absolue de l'éthique. Pourtant, l'objection manque son coup car elle confond la temporalité empirique de l'acte avec la temporalité diachronique du meurtre au sens éthique. Ce n'est pas par rapport à une volonté meurtrière préalable que le crime prend sens : « expression qui tente et guide la violence du premier crime : sa rectitude meurtrière est déjà singulièrement ajustée dans sa visée à l'exposition ou à l'expression du visage. Le premier meurtrier ignore peut-être le résultat du coup qu'il va porter, mais sa visée de violence lui fait trouver la ligne selon laquelle la mort affecte de droiture imparable le visage du prochain ; tracée comme trajectoire du coup asséné et de la flèche qui tue » (EN, 156). Nous interprétons ce passage difficile par la notion de diachronie, d'un écart entre deux temps irréductibles. Le meurtrier a beau avoir tué en ignorant la finalité de son geste, celui-ci le hante et l'accuse. Or, cette culpabilité à laquelle le tueur ne peut échapper ne dépend ni du sentiment de remords ni d'une rationalisation morale – autrement dit, elle ne dépend pas plus d'une *conscience* du meurtre qu'elle ne suppose de *volonté* meurtrière pour être opérante. La signification éthique du meurtre réside en ceci que malgré le fait que *je* sois l'auteur de l'acte criminel, *c'est encore autrui qui donne sens à mon geste*. De là la proximité entre le meurtre et le discours : dans les deux cas, c'est autrui qui est la source du sens de mon rapport à lui. Contrairement au discours qui entend la parole du visage, le meurtre cherche à la nier et à la saisir en lui conférant un sens qui ne vient pas d'elle. Et c'est là son impossibilité éthique, conséquence de la diachronie du meurtre : la signification de mon propre geste assassin est derrière moi, imposée par le visage que j'ai tué. Autrui m'a échappé et continue de donner à mon geste un sens que je n'ai pas voulu. Le temps du crime est irrécupérable dans la synchronie de ma présence. C'est donc que l'éthique donne son sens au meurtre avant toute ontologie. Mais alors, le commandement de ne pas tuer n'est-il pas un vain cri qu'autrui dans sa nudité n'a pas la force de faire respecter ? Levinas le dément : « l'impossibilité de tuer n'a pas une signification simplement négative et formelle ; la relation avec l'infini ou l'idée de l'infini en nous, la conditionne positivement » (TI, 218). Quel est donc le sens positif de la parole d'autrui que suppose l'interdiction du meurtre ?

Le visage me présente l'alternative parole-meurtre. La phénoménologie de sa parole décrit cette présentation comme un appel dont le contenu est le sens de la mortalité d'autrui et la forme l'ambigu entrelacs de l'interdit et de la tentation. Cet appel m'apprend le sens de la mortalité du visage et me situe par rapport à elle. Quel est donc ce sens qu'autrui me révèle, et comment autrui me situe-t-il par rapport à sa mortalité ? « Le rapport au Visage est à la fois le rapport à l'absolument faible – à ce qui est absolument exposé, ce qui est nu et ce qui est dénué, c'est le rapport avec le dénuement et par

conséquent avec ce qui est seul et peut subir le suprême esseulement qu'on appelle la mort » (EN, 114). L'analyse formelle de la parole se fait éthique : parler c'est s'exposer, se mettre à nu, se présenter dans l'absolue unicité d'une parole qui s'exprime ; la parole manifeste le visage comme l'unique, l'insubstituable, mais aussi le seul, l'isolé qui ne rentre dans aucune totalité ; cet isolement est faiblesse de celui qui s'expose dans sa parole, qui se présente sans voiles donc sans défenses, vulnérable face à la mort. La mort est la possibilité ultime d'autrui ouverte par la solitude et la nudité de son expression. Mais, ajoute Levinas, en me signifiant sa mort qu'il m'interdit et incite à la fois, le visage me signifie « le fait que je ne peux laisser autrui mourir seul, il y a comme un appel à moi » (*ibid.*). Voici la modalité positive de l'interdit : je suis appelé à ne pas laisser autrui mourir seul. Comment Levinas passe-t-il de l'interdit du meurtre à l'appel à ma responsabilité ? Pourquoi la mort d'autrui est-elle mon affaire ? « Dans le discours je m'expose à l'interrogation d'Autrui et cette urgence de la réponse – pointe aiguë du présent – m'engendre pour la responsabilité ; comme responsable je me trouve ramené à ma réalité dernière » (TI, 194). La parole d'autrui me fait entrer dans le discours où s'alternent les questions et les réponses, elle m'enjoint de parler à mon tour. Cette invitation à la parole se fonde sur l'appel éthique : ma parole, ma réponse à l'appel d'autrui, est déjà le premier secours à son isolement de mortel. Parler, être deux en face-à-face, c'est rompre l'isolement face à la mort.

Le premier enseignement du visage est ma responsabilité devant sa mortalité. Que désigne alors la « mortalité » du visage ? Il s'agit de penser la mort autrement que ne l'ont fait les philosophes jusqu'à présent, non plus à partir du sujet confronté à sa mort inéluctable dans la défection de ses pouvoirs, mais à partir du visage qui me signifie la priorité de sa mort sur la mienne¹⁹⁰. La mortalité du visage n'est pas seulement un fait révélé par sa parole, mais une qualité constitutive de sa parole même. Si le meurtre diffère de la destruction du fait qu'il vise un être qui parle, la mort qu'il cherche à donner doit signifier la mise au silence de la parole. Tuer le visage, c'est détruire le secours qu'il porte à son discours et interrompre sa signification. Les œuvres ultérieures à *Totalité et infini* insisteront sur la temporalité de la parole d'autrui qui, « abandon de soi, vieillissement, mourir » (AE, 141), est la façon dont le visage tranche sur le phénomène. Le parler d'autrui est son mourir même. Il y a donc une équivalence originaire entre le fait de parler et le fait d'être mortel. Si autrui n'était pas mortel il ne parlerait pas. La pensée levinassienne du langage n'autorise pas l'extension de l'idée de langage à des êtres qui ne seraient pas mortels – ou du moins elle révèle la mortalité inhérente à tout être doué de parole, fût-il dieu immortel. C'est pourquoi la parole de Dieu passe par la bouche d'autrui : « dans son Visage j'entends la Parole de Dieu » (EN, 120). Or l'entente de cette parole s'effectue selon un mode positif, l'appel qu'autrui m'adresse à la responsabilité. Qu'est-ce que la responsabilité ?

¹⁹⁰ Il faut remarquer une certaine ambivalence de *Totalité et infini* à l'égard de la question de la mort, qui est bien plus décrite à partir du problème dérivé de ma peur de la violence que du problème originaire de ma responsabilité pour le visage. La partie III-C de l'ouvrage définit la violence (qui suppose un être à la fois saisissable et insaisissable, cf. TI, 246) et la mortalité (qui est le fait d'une « liberté finie », finie car offerte à la violence et à la mort mais encore libre dans l'ajournement de la mort, cf. TI, 247). Ces descriptions ne qualifient pourtant que le moi dans sa peur de la violence mortelle : sont-elles valables pour le visage ? Cela est douteux puisqu'elles ne traitent pas de la mortalité du visage qu'elles présentent au contraire comme possible meurtrier. De l'éthique à la liberté finie, c'est l'imprévisibilité du visage qui demeure le seul trait constant. R. Calin montre en effet que « l'autre qui résiste au meurtre et l'autre comme meurtrier potentiel, ce n'est certes pas la même chose, mais c'est en vertu du même trait phénoménologique, l'imprévisibilité, que le visage peut être à la fois l'un et l'autre » (R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 203n).

c) La responsabilité infinie

L'éthique levinassienne repose sur la responsabilité qui est le maître mot de la phénoménologie du visage. Le visage parle, et la parole qu'il m'adresse est un commandement éthique : « le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable » (AE, 141), un ordre imposant son autorité absolument. Que le visage soit à la fois celui dont je suis responsable (le faible auquel je dois porter secours) et celui qui me commande cette responsabilité (l'autorité qui me parle de la hauteur d'une transcendance), est un fait constitutif de l'éthique. Le caractère exceptionnel de cette obligation est patent dans ses multiples ruptures avec l'intentionnalité. En vertu de l'asymétrie du face-à-face, la responsabilité est à sens unique : autrui m'oblige depuis la hauteur que la relation éthique lui confère, sans que je puisse faire valoir une quelconque responsabilité qu'il aurait en retour vis-à-vis de moi¹⁹¹. Aussi cette impossibilité de la réciprocité est-elle instauratrice d'une différence irréductible entre autrui et moi : la répartition des rôles dans l'intrigue éthique est irréversible. Cette asymétrie détruit par conséquent toute possibilité de limitation de ma responsabilité. Si je ne dispose d'aucun droit, mon devoir est sans limite, ma responsabilité infinie. Je suis toujours plus responsable d'autrui et rien ne peut m'affranchir de cette dette. Si je pouvais donner une limite à ma responsabilité, un point au-delà duquel je ne serais plus responsable (par exemple, tout ce qui est au-delà de mes pouvoirs), alors j'abolirais l'asymétrie de la relation avec autrui en opposant un refus à son appel : en résistant au visage de cette manière, je le perdrais comme visage et la relation serait détruite. Au sein de cette relation, la limitation de ma responsabilité est donc impossible. En quel sens la responsabilité pour autrui est-elle infinie ? Comment structure-t-elle le face-à-face avec autrui ? La responsabilité reprend la structure formelle de l'idée de l'infini (TI, 274) :

L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable.

Il n'y a pas de satisfaction possible de la responsabilité. Plus je répons à mon obligation, plus je me trouve obligé. Loin de pouvoir acquitter ma dette, je ne peux que la démultiplier malgré moi. La responsabilité est donc infinie au sens où elle renvoie à une infinité d'autres responsabilités qui font enfler la première. Elle est bien un Désir de l'indésirable : autrui est indésirable parce que sa réponse à mon Désir – ou ma réponse à son appel – ne fait que creuser le dérangement du Désir, augmenter la faim. Etre responsable, c'est ne pas pouvoir assumer la responsabilité et ne pas pouvoir se reposer, fier du devoir accompli, après une bonne action. Aussi est-il impossible de comptabiliser ma responsabilité, de la dénombrer sous la forme d'un cahier des charges énumérant les actions à suivre. Le sujet responsable est écrasé sous le poids d'une charge qui excède sa maîtrise. Cette structure unique d'accroissement incessant de l'obligation est donc bien celle de l'idée de l'infini. Elle remplit les critères auxquels nous avons confronté le Désir érotique (cf. ch. 3) : (1) la responsabilité est une relation à l'Autre en tant qu'autre (2) qui possède la dynamique (dé-)structurante du Désir ; (3) elle n'admet aucune satisfaction et déjoue le plaisir en répondant à mon Désir par une charge indésirée ; (4) elle n'a pas de terme, mais s'accroît infiniment, ouvrant sans fin à d'autres responsabilités. De fait,

¹⁹¹J.-L. Chrétien a montré qu'il était éthiquement contradictoire d'exiger d'autrui la responsabilité, car cela reviendrait à lui dire : « tu as envers moi, par le seul fait que tu existes, une dette que jamais, quand bien même tu ferais tout ce que tu dois, tu ne pourras acquitter, et tout ce que tu accompliras ne pourra que t'endetter davantage, tu me devras toujours plus, à jamais » (« La dette et l'élection », *art. cit.*, p. 267). Levinas rejette cette possibilité : « dire qu'Autrui doit se sacrifier aux autres, ce serait prêcher le sacrifice humain ! » (AE, 201).

la responsabilité est à l'éthique ce que la volupté est à l'*éros* : la manière qu'a autrui d'entrer en relation avec moi sans que la relation détruise son altérité.

A chaque fois qu'il est question en éthique du rapport à autrui, cette structure d'accroissement sans fin de la responsabilité conduit la description. Or, les nombreuses occurrences de la responsabilité disséminées dans l'œuvre de Levinas offrent une grande variation de descriptions de cette structure qui mettent en avant des paradoxes propres à l'éthique.

1/ Le premier paradoxe réside dans l'augmentation infinie de la responsabilité à mesure que j'y réponds. Levinas s'exprime avec ambiguïté lorsqu'il décrit cet accroissement : soit il évoque un gonflement de la responsabilité même à laquelle je réponds (comme dans la citation que nous venons de commenter) ; soit il parle du surgissement de nouvelles responsabilités qui viennent s'ajouter à la première (« au fur et à mesure que les responsabilités sont prises, elles se multiplient », AE, 26). L'équivoque de l'expression s'illustre par le fait qu'il n'y a pas de différence entre l'élargissement d'une première responsabilité et l'émergence de nouvelles responsabilités. La responsabilité est un indénombrable, dont l'infinition consiste à accroître ma charge malgré ma tentative de la diminuer en y répondant. Il n'est pas possible de distinguer entre plusieurs types d'obligations car aucun critère de discrimination typologique ne s'applique : l'éthique a un seul contenu ou objet (l'exposition d'autrui face à la mort), une seule modalité (mon sacrifice exigé sans réserve), un seul sens (elle est *ma* responsabilité pour autrui, sans réciproque). La multiplication de responsabilités nouvelles désigne donc la même chose que l'accroissement de la première responsabilité : le statut d'infinition de l'obligation, l'impossibilité de lui assigner une limite. Qualité et quantité sont des catégories qui n'ont plus cours en éthique.

2/ Cette structure peut se dire en un deuxième paradoxe, opposant la justice de ma réponse à la démesure de ma dette : « mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable » (TI, 274). Si « la dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte » (AE, 27), c'est que cette dette ne s'inscrit pas dans un système moral de valeurs qui récompense l'homme juste et punit l'injuste. L'éthique précède la valorisation sociale des conduites morales (évaluation de la personne en fonction de critères admis par la société), le contrat social (respect des règles en vertu d'un accord implicite entre êtres rationnels) ou l'engagement (choix libre et souverain de faire le bien). Par conséquent, l'éthique abolit la différence entre la contraction de la dette et son acquittement : c'est en m'acquittant que je m'endette. Etre responsable, c'est faire face à cette responsabilité et admettre mon incapacité à y répondre (puisque je ne peux délivrer autrui de sa mortalité) – c'est m'accuser de cette incapacité et de l'insuffisance de ma réponse. L'éthique ne connaît pas d'homme juste : elle ne distribue pas les mérites mais elle démultiplie le blâme. Il faut donc la distinguer de la justice à partir de ce paradoxe : contrairement à la justice qui vante le mérite de celui qui fait le bien, l'éthique consacre la figure du saint qui ne se satisfait pas de ses bonnes actions en vertu de « l'augmentation de la culpabilité avec l'augmentation de la sainteté » (DQVI, 120). Le saint ne se sait pas juste – il est l'homme qui se sait injuste et voit l'injustice dans tous ses gestes, même les plus justes. Justice et injustice sont des catégories qui n'ont plus cours en éthique.

3/ Ces paradoxes se prolongent en une métaphore spatiale : « plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin » (AE, 149). Cette image est paradoxale en tant qu'elle allie deux directions contradictoires en un seul mouvement. En un sens, ma responsabilité me rapproche d'autrui puisqu'elle est la seule relation sans médiation avec lui – un face-à-face de pure droiture où s'exprime la nudité d'autrui. C'est pourquoi le face-à-face doit se dire en termes de proximité et autrui est mon prochain. Mais en même temps il est impossible de se rapprocher du prochain car un tel rapprochement signifierait l'amointrissement de la dette. En ne faisant qu'accroître ma culpabilité,

l'éthique m'éloigne du prochain, actant l'« éloignement du but au fur et à mesure que l'on s'en approche » (TI, 103) ou l'« accroissement de la distance au fur et à mesure de mon approche » (DQVI, 120). La responsabilité fait qu'autrui est pour moi de plus en plus étranger, s'éloignant de toute forme de familiarité. Dès lors, la métaphore spatiale est double : la distance la plus courte entre deux points (moi, autrui), à savoir la ligne droite, est aussi la plus longue, une distance infranchissable.

4/ La structure formelle de la responsabilité se dit également en un autre paradoxe, relatif au moi : « le moi que dans la jouissance nous avons vu surgir comme être séparé ayant à part, en soi, le centre autour duquel son existence gravite se confirme dans sa singularité en se vidant de cette gravitation, qui n'en finit pas de se vider et qui se confirme, précisément, dans cet incessant effort de se vider » (TI, 274). Le sujet responsable se vide de soi-même à mesure qu'il répond à l'appel du visage. « Moi responsable je ne finis pas de me vider de moi-même » (DQVI, 120) puisque la multiplication infinie des responsabilités envers autrui ne fait que m'accuser davantage et m'interdit le repos. Autrui passe avant moi, et plus il me sollicite, plus il me fait otage de mon obligation. « Plus je reviens à Moi, plus je me dépouille – sous l'effet du traumatisme de la persécution – de ma liberté de sujet constitué, volontaire, impérialiste – plus je me découvre responsable » (AE, 177-178). Le moi se défait de son identité souveraine et autonome dans la responsabilité qui va jusqu'à la persécution. Cette troisième formulation de la même structure porte donc l'accent sur celui qui subit passivement la responsabilité antérieurement à tout choix, et qui se voit vidé de sa liberté. Plus je suis juste, plus je me vide de moi-même. La métaphore de la gravitation montre que je ne suis plus au centre du jeu de forces qui organise le sens : le visage me dépouille de cette situation privilégiée, et m'impose une responsabilité qui ne laisse plus de place pour ma liberté.

L'accomplissement éthique de l'idée de l'infini est une responsabilité toujours plus responsable de ce dont elle est responsable. Suivant cette logique hyperbolique, il est impossible de marquer le moindre arrêt et de faire retour sur soi. Le sujet responsable est pris dans le cercle d'une passivité absolue. La responsabilité est un « passif qui s'accroît » (AE, 149) malgré le sujet qui est pris dans ce mouvement. A une structure si emphatique ne peut correspondre qu'une intrigue elle-même emphatique : l'éthique que la responsabilité signifie ne peut être décrite par les catégories communes de la qualité et de la quantité, de la justice ou de la liberté. Elle exige un passage à la limite qui excède la morale commune. Une citation de Dostoïevski que Levinas cite souvent exprime cette excession : « nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres¹⁹² » (EI, 98). Certes, la responsabilité est une règle universelle qui vaut pour tout homme, mais elle est d'abord l'obligation d'un moi singulier qui l'assume pour lui seul, comme s'il était seul responsable de l'humanité entière. Or, en allant jusqu'à « ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité » (AE, 80), Levinas détruit *a priori* toute possibilité de répondre adéquatement à l'ordre donné et d'être délivré de la charge éthique, jetant le sujet dans une intrigue persécutrice. Car si la responsabilité pour autrui est infinie au point d'étendre son exigence au-delà de ce dont le sujet est capable, elle prend la forme de l'arbitraire et de l'injustice. Il semble alors que les conséquences radicales de l'infini de la responsabilité retournent l'injustice dont le moi est coupable du seul fait d'avoir une place au soleil, en une injustice subie par lui en raison de ce même fait. De victime, le visage se fait persécuteur. Ainsi, n'est-il pas aporétique de penser une responsabilité infinie ? La cohérence de la pensée de la responsabilité la conduit-elle nécessairement à la substitution ?

¹⁹² Cf. Fiodor Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1952, p. 310.

§26. Infini et substitution

L'infinité signifiée par le visage est la démesure du commandement éthique qu'il m'adresse. Si l'idée cartésienne de l'infini a, pour Levinas, un sens originairement éthique, c'est qu'elle exprime cette responsabilité qui investit l'être séparé avant tout choix et le voue à un sens immémorial. La thèse de l'infinité de la responsabilité doit cependant être précisée : est-elle univoque ? comment faut-il penser la responsabilité pour qu'elle soit infinie ?

a) L'accueil

La parole d'autrui exige de moi une *infinie* responsabilité. Si ma responsabilité était finie, sa limitation laisserait place à une relation de pouvoir qui nierait l'altérité d'autrui. Or, dire de l'éthique qu'elle m'oblige infiniment ne revient pas à appliquer à un domaine restreint, l'éthique ou la morale, une idée d'infini construite par la logique. C'est au contraire la responsabilité qui donne à la logique l'idée de l'infini qui fait éclater la totalité. Le paragraphe I-C-1 de *Totalité et infini* avance ainsi que « l'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale » (TI, 82). Qu'est-ce à dire ? La parole suspend mes pouvoirs en les mettant en question : faire face au visage, c'est donc se mesurer à une extériorité qui me révèle mon imperfection ou ma finitude, « se mesurer à l'infini, c'est-à-dire le désirer. Il faut avoir l'idée de l'infini, l'idée du parfait, comme dirait Descartes, pour connaître sa propre imperfection. L'idée du parfait n'est pas idée, mais désir. C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté. Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini, n'est donc pas une considération théorique. Elle s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même » (*ibid.*). Le sens éthique de la notion d'infini est cette mise en question, par un être qui m'est extérieur, de ma liberté en tant qu'elle est responsable de la mort de cet être¹⁹³. L'infini me vient à l'idée sous la figure de l'accueil d'autrui, de son appel à une responsabilité infinie. Devant la responsabilité infinie, ma propre finitude m'est révélée : le visage m'oblige à me mesurer devant l'idéal moral que sa parole me présente. Mais la relation à l'infini ne devait-elle pas maintenir la séparation ? Comment puis-je demeurer séparé si autrui m'accable d'une dette indélébile ?

Cette difficulté concerne le statut de l'accueil : l'infini me soumet-il passivement à lui, ou me permet-il de conserver un quant-à-soi ? Suis-je absolument passif en accueillant le visage ? « Accueil d'autrui – le terme exprime une simultanéité d'activité et de passivité – qui place la relation avec l'autre en dehors des dichotomies valables pour les choses : de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'activité et de la passivité » (TI, 89). La proposition est embarrassée : l'éthique relève-t-elle *simultanément* de l'activité et de la passivité, ou est-elle *en dehors de* cette dichotomie ? La citation peut vouloir dire, soit que la distinction activité/passivité ne s'applique plus en éthique et qu'elle doit être abandonnée, soit qu'en éthique ces deux catégories s'appliquent à la fois (ce qui signifierait que pour chaque description éthique, il faudrait retrouver et la passivité et l'activité du sujet). Pour lever l'ambiguïté, nous devons nous tourner vers les descriptions éthiques de l'ouvrage. Pourtant l'étude du langage ne nous permet pas de trancher. Autrui, comme maître, fait retentir la première parole qui me fait entrer dans le langage (dimension de passivité) ; mais, en même temps, je peux le questionner et, dans l'alternance des questions et des réponses, le visage porte secours au sens qu'il me présente : l'alternance est bien une simultanéité d'activité et de passivité. Néanmoins on ne saurait conclure trop

¹⁹³ Sur le statut éthique et ontologique de la mise en question de mon être par l'infini, voir ch. 8.

vite en faveur de la thèse de la simultanéité : la parole d'autrui met en question mon pouvoir, et mon pouvoir de pouvoir : même si je questionne le maître dans l'enseignement, mon questionnement n'est plus de l'ordre du pouvoir. Or qu'est-ce qu'une activité sans pouvoir et sans liberté ? On retrouve l'embarras de notre citation : je suis appelé à être actif dans l'interlocution, mais cette activité est au-delà de tout pouvoir. Tout se passe comme si la distinction activité/passivité était à la fois requise et inutilisable pour décrire l'enseignement.

Une hésitation similaire resurgit au paragraphe III-C-4 dans le cadre d'une description de la patience et de la crainte de la mort. Levinas y décrit, dans la continuité de ses analyses de 1947, la souffrance comme passivité absolue. Souffrir, c'est être irrémédiablement acculé à l'être, sans possibilité de recul. Le moi qui souffre est passif sans maîtrise possible sur sa propre souffrance, au point que Levinas décrit celle-ci comme « virement de moi en chose » (TI, 266). Nous retrouvons la souffrance désindividuant qui, en 1947, devait être dépassée par la relation à autrui qui était maintenu étranger à cette souffrance. C'est là qu'apparaît une discontinuité : en 1961, Levinas fait surgir une dimension nouvelle de la souffrance en la décrivant à partir de la patience et de la temporalité qu'ouvre la relation éthique. La nouveauté consiste à dire qu'autrui peut être celui par qui je souffre : dans la patience qui naît de l'imprévisibilité d'autrui par qui ma mort peut survenir, j'endure le temps à la fois au présent (je souffre de l'attente de la mort violente) et à l'avenir (cette mort n'est pas encore survenue, je la redoute). La patience est prise dans cette temporalité paradoxale : « cette passivité ultime qui se mue désespérément en acte et en espoir – est la "*patience*" – la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même » (*ibid.*). En effet, si l'exposition à la souffrance constitue le premier moment de la souffrance, celle-ci « demeure ambiguë » (*ibid.*) car le moi qui souffre garde une distance avec sa propre souffrance. La patience est donc le phénomène paradoxal où le libre signifie le non-libre, et le non-libre le libre. Autrui qui me violence en tant que, imprévisible, il me fait craindre ma propre mort, ne m'a pas encore frappé ; rivé à ma crainte je ne suis pas libre, mais ayant l'espoir d'échapper à cette violence je puis agir. La patience est tendue entre la souffrance présente et la souffrance à venir. Ainsi, dans ce retournement de la passivité en maîtrise, la passivité n'est-elle pas absolue – ou plutôt la passivité absolue a pour corrélat l'activité absolue, la liberté dont la souffrance est, comme pour la volonté, l'épreuve suprême. E. Housset a donc raison de dire que la patience « préserve une capacité d'échappement dans la conscience »¹⁹⁴. Du fait de cette capacité de réserve, la patience réintroduit l'activité dans la passivité de la souffrance. Si *Totalité et infini* pense la dimension sociale de la souffrance, c'est sous la figure de la patience qui n'est pas une passivité absolue. D'autant que Levinas exclut la souffrance et la violence de la responsabilité pour le visage : « la "résistance" de l'Autre ne me fait pas violence » (TI, 215) en tant qu'autrui ne m'interdit pas le meurtre par une résistance réelle mais éthique.

Par conséquent, l'accueil de l'infini est lui aussi marqué par la confusion de l'activité et de la passivité¹⁹⁵. Dans l'éthique de 1961, l'idée cartésienne de l'infini est une relation avec l'extériorité qui

¹⁹⁴ E. Housset, « Patience et énigme selon Emmanuel Levinas », in *Emmanuel Levinas : fenomenologia, etica, socialità*, sous la direction de S. Galanti Grollo, Discipline Filosofiche (XXIV, I), Macerata, Quodlibet, 2014, p. 61.

¹⁹⁵ La confusion de la passivité et de l'activité renvoie à une autre formule selon laquelle « l'essentiel de l'éthique est dans son *intention transcendante* » (TI, 15). Cette expression est difficile d'interprétation : soit elle met l'accent sur l'*intention*, auquel cas la transcendance à laquelle elle mène est une fausse extériorité, soit l'accent porte sur la *transcendance*, auquel cas ce n'est plus à proprement parler une intention qui la vise. Deux interprétations sont alors possibles. On peut lever la difficulté en considérant que l'intention n'intervient ici qu'en un sens métaphorique, résidu d'un langage ontologique que l'éthique doit dépasser. Pourtant une autre

est « réceptivité sans passivité » car elle ne viole pas l'intériorité (TI, 233). La responsabilité n'est donc pas une passivité absolue dans *Totalité et infini* car Levinas veut la distinguer de la souffrance. Concluons que *Totalité et infini* pense une éthique de l'accueil ou de la réceptivité d'autrui qui hésite entre le dépassement et la confusion volontaire de l'activité et de la passivité, aboutissant à l'idée d'une *réceptivité sans passivité* qui semble attester un *défait de phénoménologie*. Levinas est en effet confronté à deux problèmes : décrire une relation à l'extériorité qui ne commence pas dans l'intériorité et dissocier cette relation de la passivité de la souffrance. Il a donc recours à l'idée de réceptivité, qui tente d'allier la priorité de l'infini sur le fini avec la non-violence du langage. Pourtant autrui met en question ma tranquille jouissance du monde, m'assigne à une responsabilité, entre dans mon monde et me force à l'accueillir sans que je l'aie voulu : cela peut-il se faire sans violence ? N'y a-t-il pas dans l'infini de la responsabilité une passivité, une souffrance que l'on ne saurait écarter ? *Autrement qu'être* tranchera le problème en rompant avec le parti-pris de *Totalité et infini* : l'infini de la responsabilité signifiant, en 1974, son identification à la souffrance dans leur passivité absolue.

b) La substitution

L'introduction de la substitution dans l'éthique complexifie considérablement la responsabilité. La substitution désignant la responsabilité pour la responsabilité de l'autre, cette éthique nouvelle pense désormais l'obligation sous trois modes : je suis responsable (1) d'autrui, (2) de sa mort et (3) de sa responsabilité. Cette triplicité ne scinde pas le concept de responsabilité : elle énonce de trois manières solidaires une même intrigue. (1) La responsabilité pour autrui est la forme générale de l'injonction éthique : contrairement aux deux autres formules, elle ne précise pas *en quoi* consiste l'obligation, mais *à qui* elle est obligée. Cela fait d'elle l'énoncé premier qui détermine le sens des deux suivants. Je suis responsable d'autrui *en tant qu'autrui*, et non pas seulement en tant que sa mort me paraît proche (dans la misère ou la maladie) ou que je prends sur moi les conséquences de son action ; responsable pour rien, pour nulle autre raison que pour autrui, et sans que cela soit une raison. L'éthique a la pure gratuité du Désir qui va à l'Autre sans savoir ni comment ni pourquoi. (2) Je suis cependant responsable en un sens qui n'est pas purement formel : et la concrétude de mon devoir, c'est la mort d'autrui. (3) Or, fait nouveau, *Autrement qu'être* étend ma responsabilité à la responsabilité de l'autre. Quelle est la nature de cette extension ? Il ne peut s'agir simplement de rendre explicite ce qui en 1961 était resté implicite, ni d'apporter des précisions secondaires à une structure inchangée. La continuité des éthiques de 1961 à 1974 vaut quant à la structure de la responsabilité : mais la

formule tombe sous la même ambiguïté : *l'éthique est une optique*. Elle signifie l'abolition de la distinction entre théorie et pratique au niveau de l'éthique : l'éthique n'établit pas une théorie morale attendant son application dans des circonstances concrètes. Elle est une optique car avec elle théorie et pratique sont des « modes de la transcendance métaphysique » (*ibid.*) : la visée éthique de l'infini est par elle-même, déjà l'accomplissement de cette visée. Il n'est pas possible de dissocier deux moments dans l'éthique – l'intention éthique ne faisant qu'un avec la relation éthique. Invalidant la dichotomie entre théorie et pratique, la métaphore optique énonce la droiture absolue de la relation à autrui. L'expérience morale *consomme* la vision eschatologique (*cf.* TI, 8) au sens où elle est la relation la plus droite avec l'altérité. Pourtant une question demeure : à *qui* faut-il attribuer cette *intention* transcendante de l'optique éthique ? Les réponses de Levinas sont confuses. D'un côté, l'optique éthique renvoie au regard du sujet faisant face au visage : « le regard moral mesure, dans le visage, l'infini infranchissable où s'aventure et sombre l'intention meurtrière. C'est pourquoi précisément il nous conduit ailleurs que toute expérience et que tout regard. L'infini n'est donné qu'au regard moral : il n'est pas *connu*, il est en *société* avec nous » (DL, 26). Ainsi, « l'éthique est l'optique spirituelle » car c'est dans la responsabilité pour autrui que devient possible une « vision » de Dieu (TI, 76-77). D'un autre côté, le regard que je tourne vers Dieu grâce au visage est un Désir dont je ne suis pas l'auteur, mais qui me vient de Dieu. L'optique spirituelle commence dans le visage dont le « regard m'appelle à la responsabilité » (TI, 229). L'*intention* ou l'*optique* éthique confondent elles aussi passivité et activité.

substitution introduit une radicalisation, opère un passage à la limite qui excède la portée de l'éthique de *Totalité et infini*.

Autrement qu'être a germé de son chapitre IV sur la substitution (cf. AE, 156n1). Dans cet ouvrage, l'éthique est comprise à partir de cette notion, centrale et hyperbolique. En quel sens la responsabilité du prochain va-t-elle jusqu'à la substitution pour lui ? La substitution désigne ma responsabilité pour la responsabilité du prochain : « être-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre » (AE, 185-186). La substitution procède de l'emphase de la responsabilité elle-même¹⁹⁶ : au-delà de ma simple obligation à l'égard d'autrui, je suis toujours plus responsable que lui. La substitution consiste à substituer ma responsabilité à celle d'autrui en prenant la sienne sur moi. Les paradoxes de la structure formelle de la responsabilité sont portés à leur comble : la logique qui veut que je sois responsable d'un degré de plus que l'autre, progresse bien à l'infini. Elle atteint son point culminant, l'ultime degré de l'escalade des obligations, en me faisant responsable de la responsabilité d'autrui – en m'accablant de tous les devoirs, même les siens. L'accroissement de mes obligations à l'infini acquiert avec son ultime forme, la substitution, une parfaite complétude. Ma responsabilité n'a plus de limites, *tout* est exigé de moi. Plus rien dans le face-à-face ne s'excepte de ma responsabilité, de sorte que je suis l'unique responsable de tout et de tous. Fait remarquable, l'ordre qui me vient du visage ne tient absolument pas compte de mes pouvoirs. La responsabilité ne respecte pas la mesure de ce que je peux faire pour autrui, car elle exige de moi que je réponde de cela même sur quoi je ne peux rien : la responsabilité d'autrui. Mon obligation s'étend au-delà de mes propres pouvoirs, aux pouvoirs mêmes d'autrui – l'éthique est, pour moi, une injustice. La substitution a la structure de « l'un-à-la-place-de-l'autre » (AE, 30), dans le sens où prendre la place d'autrui, c'est se voir imposé la charge de sa propre responsabilité (et non pas rompre l'asymétrie du face-à-face en posant qu'autrui et moi sommes interchangeable). La subjectivité éthique à laquelle aboutit cette emphase est donc le point unique où se rassemblent toutes les responsabilités dans le face-à-face.

On objectera peut-être que je peux être responsable de la responsabilité d'autrui sans être tenu responsable *de ses pouvoirs*, car en autrui comme en moi il faut distinguer ma responsabilité de ma capacité à y répondre. L'objection est d'autant plus légitime que Levinas lui-même dissocie ma responsabilité de mes pouvoirs. Dès lors, ma substitution porterait non pas sur les pouvoirs d'autrui, mais sur la teneur morale de ses actions : je ne serais pas responsable de ce que fait autrui, simplement de le convaincre de choisir le bien plutôt que le mal. Mais cela ne tient pas. D'abord, parce que si je n'étais pas responsable des actions d'autrui, il y aurait une limite à mon devoir et l'infinité de la responsabilité serait contredite. Ensuite, parce que l'éthique n'est pas une propriété de l'action parmi d'autres, que l'on pourrait abstraire de certains actes : toute relation à autrui est d'emblée éthique, si bien que la distinction entre des pouvoirs éthiquement neutres et la responsabilité est impossible. On ne doit donc pas s'étonner que ma substitution s'étende aux pouvoirs mêmes d'autrui : *en tant que je suis responsable de la responsabilité d'autrui, je suis également responsable de sa liberté*. La substitution se trouve dans « ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui » (AE, 24). L'infinité de la responsabilité fait que celle-

¹⁹⁶ J.-L. Marion la qualifie de « responsabilité au carré (R^2) » (« La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprend Heidegger », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, op. cit.*, p. 66).

ci « se trouve à la merci de la liberté et du destin – pour moi incontrôlables – de l'autre homme » (AE, 80-81). Ma responsabilité s'étend au-delà de toute maîtrise, jusqu'à une liberté qui n'est pas la mienne.

Levinas exagère-t-il en adoptant cette solution radicale ? La nécessité, pour penser la responsabilité comme passivité absolue, de la porter à la substitution, ne trahit-elle pas les contradictions de la thèse de l'infinité de la responsabilité ? On peut reprocher à la substitution de contredire la finalité de l'éthique telle que nous l'avions comprise dans *Totalité et infini* où éthique signifiait paix. La substitution ne semble pas créer les conditions d'un accueil pacifique d'autrui : elle fait du sujet éthique le foyer souffrant et persécuté d'un devoir écrasant. Le cadre pacifique de la parole enseignante du visage est détruit. Ainsi, la pensée de la responsabilité comme substitution, allant jusqu'à la persécution de moi par l'autre, ne se contredit-elle pas en faisant des victimes des crimes les plus atroces de l'histoire – et en premier lieu les victimes de la Shoah à qui *Autrement qu'être* est dédié – des sujets responsables des persécutions qui leur ont été infligées ? Si l'objection souligne les difficultés de la pensée de la substitution, elle ne l'invalide pas. En effet, la responsabilité de la victime pour la persécution même qu'elle subit ne signifie pas que le crime est causé par la victime, mais que celle-ci supporte en plus de sa souffrance de victime, la souffrance pour la responsabilité du persécuteur. C'est le propre de la sainteté de ne pas seulement endurer la souffrance infligée par le méchant, mais d'invertir cette souffrance *par* lui en souffrance *pour* lui : « toute accusation et persécution, comme toute louange, récompense, punition inter-personnelles supposent la subjectivité du Moi, la substitution – la possibilité de se mettre à la place de l'autre qui renvoie au transfert du "par l'autre" au "pour l'autre" et, dans la persécution, de l'outrage infligé par l'autre à l'expiation de sa faute par moi » (AE, 186-187). Dans ma souffrance, j'expie la faute même d'autrui qui me persécute. La substitution n'annule pas la responsabilité du persécuteur, mais elle la prend sur soi – faisant du non-sens de la souffrance subie *par* l'autre le sens d'une souffrance qui est l'un-*pour*-l'autre. Il est donc nécessaire de penser la responsabilité jusqu'à la substitution pour que l'éthique soit dés-intéressée. La responsabilité ne serait pas infinie si elle n'allait pas jusqu'à la substitution. Si je n'étais pas responsable de la responsabilité de l'autre, une part du mal qui est commis dans le monde se soustrairait à mon obligation : précisément le mal dont autrui est l'auteur. Je ne serais plus responsable de tout ni de tous. Il faut alors admettre qu'une responsabilité s'arrêtant là où commence la responsabilité d'autrui n'est pas infinie : elle est un devoir qui, une fois atteinte la limite de ma subjectivité, s'évanouit. Pour que la responsabilité soit infinie – pour qu'elle soit parfaitement dés-intéressée –, il faut qu'elle fasse éclater les limites de l'intériorité et de l'extériorité, qu'elle excède mes pouvoirs, qu'elle se charge de la responsabilité de tout le mal, même celui qui est commis par autrui. Tant qu'il y a le mal je suis responsable, quitte à porter sur moi la culpabilité de celui qui commet ce mal. L'un-pour-l'autre étend mon obligation à toute la relation d'autrui au mal : le mal que l'autre subit par ma faute comme le mal qu'il cause. Je suis accusé par le prochain du mal dont il est lui-même responsable, comme si ma condition de sujet revenait à supporter toute la souffrance du monde, même et surtout celle qui me persécute. La substitution est donc la cohérence et le sens véritables de la pensée de la responsabilité.

Une dernière difficulté survient lorsque l'on remarque que la substitution, en donnant une responsabilité à autrui, contredit l'asymétrie. Levinas n'est-il pas amené à abolir la différence entre autrui et moi en parlant de la responsabilité *du prochain*¹⁹⁷ ? Si, par la substitution, je suis responsable

¹⁹⁷ Même si l'éthique ne mentionne la responsabilité d'autrui que pour souligner que c'est moi qui l'assume dans la substitution, l'introduction de ce thème semble relever de l'intrusion de la justice, du trio, dans le face-à-

de la responsabilité de l'autre, c'est bien que celui-ci est lui aussi responsable. Le prochain a une responsabilité qui ne me donne rien ; la responsabilité est pour moi à sens unique, ignorante de mon droit. Etre sujet, c'est ignorer la responsabilité propre d'autrui : « nœud dont la subjectivité consiste à aller à l'autre sans se soucier de son mouvement vers moi, ou, plus exactement, à approcher de manière telle que, par-delà toutes les relations réciproques qui ne manquent pas de s'établir entre moi et le prochain, j'aie toujours accompli un pas de plus vers lui (ce qui n'est possible que si ce pas est responsabilité) : que dans la responsabilité que nous avons l'un de l'autre, moi j'aie toujours une réponse de plus à tenir, à répondre de sa responsabilité même » (AE, 134). L'emphase de la substitution ne consiste pas à nier que dans l'éthique autrui soit responsable, mais à reporter sur le sujet tout le poids de cette responsabilité, en plus de la sienne. L'éthique n'est pas une situation abstraite où autrui m'apparaît seulement dans son exposition à la mort : elle est la concrétude du fait d'assumer ma responsabilité au-delà de mes pouvoirs et au-delà de ce qu'il est raisonnable d'assumer. Otage de l'autre, j'assume sa responsabilité que je fais mienne. L'asymétrie du face-à-face n'est pas rompue par la responsabilité d'autrui puisqu'elle ne m'apparaît pas comme responsabilité *de* l'autre, mais se surajoute à mes responsabilités, devient *ma* responsabilité que je subis comme mienne. En tant qu'elle est mon affaire, la responsabilité d'autrui est le cœur de l'éthique. En parlant de la responsabilité du sujet, Levinas ne désigne pas sujet moral doué d'une capacité d'action et assumant les conséquences de son agir, mais la condition exceptionnelle du fait de supporter toutes les fautes, même celles d'autrui, comme étant les miennes. Au point que l'on pourrait dire que ma substitution annule et amplifie à la fois la responsabilité d'autrui : elle l'annule parce qu'elle décharge autrui de son obligation pour me l'assigner ; elle l'amplifie parce qu'en prenant cette charge sur moi, je la subis absolument, sans consolation possible. La responsabilité d'autrui n'intervient que pour démultiplier ma propre responsabilité – rendant autrui d'autant plus étranger à la responsabilité que je me substitue à lui. La substitution est *ma* substitution et *ma* subjectivité. Le sujet éthique *est* la responsabilité infinie. En quoi le sujet éthique de la substitution diffère-t-il de celui que pensait Levinas en 1961 ?

c) La subjectivité

Dans *Totalité et infini*, la subjectivité est fondée sur l'idée de l'infini (cf. TI, 11). Alors que l'analyse de la jouissance décrit un sujet séparé illusoirement enfermé dans sa finitude, l'éthique révèle le sens profond de toute subjectivité : son ouverture à autrui par la parole. La séparation dénomme la dialectique subtile entre ces deux conditions de la subjectivité – l'ignorance de l'idée de l'infini dans la jouissance, et sa mise en nous dans la responsabilité. Cette dialectique paraît paradoxale : si la responsabilité pour autrui est antérieure à mon égoïsme, cet égoïsme n'est pas moins nécessaire à la responsabilité. Levinas tente de résoudre la difficulté à partir de sa temporalité (cf. *infra*). Mais il faut

face. C'est dans la justice que, grâce à Dieu, je reconnais qu'autrui a aussi des responsabilités envers moi. Cette intrusion du tiers dans l'éthique semble constituer une aporie similaire à celle que D. Franck a soulevée (cf. *L'un-pour-l'autre*, op. cit., ch. XX) : alors que Levinas affirme que la justice (et avec elle l'ontologie) dérive de l'éthique qui est la signification première, il semble ici au contraire que l'éthique ne puisse signifier qu'une fois abstraction faite de la responsabilité qu'autrui a envers moi, c'est-à-dire une fois que j'ai accompli l'emphase de l'éthique qui consiste à assumer pour moi cette responsabilité même, oubliant qu'elle est celle d'autrui. N'est-ce pas, contrairement à ce qu'affirme Levinas, la substitution éthique qui suppose la justice pour dévier toute la responsabilité d'autrui et la porter sur moi ? Mais alors, la justice (et l'ontologie) ne précède-t-elle pas l'éthique ? Ces questions se font d'autant plus pressantes qu'une autre objection les aggrave : alors que l'éthique décrit un duo, le face-à-face qui est un seul-à-seul avec autrui, Levinas emploie le pluriel pour désigner *ceux* dont je suis responsable : Levinas parle ainsi d'un moi qui « se substitue aux autres » (AE, 184). D. Franck le remarque et souligne que, « passant ainsi sans explication du pluriel au singulier » (*ibid.*, p. 159), Levinas remet en cause la priorité du face-à-face éthique sur la justice (cf. §51).

dire le point d'où elle surgit : la définition formelle de la séparation. L'idée de l'infini est une relation telle qu'elle n'abolit pas la séparation ; il faut que le moi soit le Même absolu et qu'autrui soit l'Autre absolu pour que leur relation n'abolisse pas leur différence. En 1961, Levinas satisfait cette exigence en affirmant que le Même absolu est le moi de jouissance qui se pose dans une existence complète, indépendante d'autrui, dans l'oubli de l'idée de l'infini. La primauté chronologique de la jouissance sur l'éthique est exigée par l'idée de l'infini dont la primauté est logique. Il faut que l'Effet (le moi séparé) se pose comme étant antérieur à sa Cause (la responsabilité) pour que le moi soit le Même absolu : exigence transcendantale qui gouverne le passage des structures formelles au concret. La subjectivité au sens véritable, c'est le sujet responsable ; mais pour qu'il y ait responsabilité, le sujet doit d'abord vivre une existence qui soit à elle-même sa propre fin. L'éthique, qui m'ordonne de porter secours à autrui et de lui donner mon bien, exige que j'aie quelque chose à donner. Par conséquent, le Même absolu se définit avant tout par le fait qu'il oublie l'Autre absolu en raison du caractère complet de sa vie. Le moi n'éprouve pas le besoin d'autrui car il oublie qui est autrui en tant que visage. Le moi sous la figure du Même absolu, c'est la mise entre parenthèses de l'éthique exigée par l'éthique elle-même. Ainsi, en reprenant l'idée que le moi doit être « absolument terme » (AE, 162) de la relation, *Autrement qu'être* se veut fidèle au partage formel entre le Même et l'Autre de *Totalité et infini*. Pourtant, ce partage est réinterprété d'une manière nouvelle remettant en cause la mise entre parenthèses de l'éthique par la jouissance.

C'est la responsabilité qui fait, dans l'ouvrage de 1974, que le moi est le Même absolu et non plus l'oubli de l'éthique dans la vie de jouissance. Désormais, le sujet est *soi* ou absolument séparé pour une autre raison : il est l'unique, l'écu, chargé de toute la responsabilité du monde. Pour le moi, être absolu ne signifie plus comme dans *Totalité et infini* se suffire à lui-même, mais se contracter dans l'unicité, dans « l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique – c'est-à-dire individuelle – du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer, et, par conséquent, pour se montrer si ce n'est sous un masque de comédie pour se nommer autrement que par un pro-nom. Cet empêchement est la positivité de l'Un. *En un certain sens*, atomique, car sans repos en soi, car "de plus en plus un" jusqu'à l'éclatement, à la fission, à l'ouverture » (AE, 169). Le Même absolu, sous les traits de l'Un, est le sujet responsable que son obligation élit à une responsabilité infinie qui est *sienne* jusqu'à la substitution. L'unicité du sujet n'est pas une propriété logique ni existentielle, mais la condition éthique du sujet qui est face à autrui, un-pour-l'autre. L'emphase ontologique de la subjectivité – atteinte par l'emphase de l'un de plus en plus un – aboutit à l'unicité absolue de l'écu dont le repos en soi est impossible. Au cœur de l'unicité la plus une, il y a mon assignation à l'unicité par autrui qui m'appelle à la responsabilité. Bien que dans *Totalité et infini*, Levinas pose que l'unicité du moi renvoie à sa jouissance solitaire des nourritures, il montre dans *Autrement qu'être* que cette vie de jouissance n'est pas assez une, pas assez absolue. Au sens le plus fort, le Même absolu est celui qui est responsable de tout et de tous, qui acquiert son unicité non d'une ignorance de la Cause qui le détermine, mais de l'exposition à cette Cause l'éveillant à son unicité. Le Soi est donc l'ultime sens du Même absolu : unique au point de ne pouvoir échapper à sa propre unicité, appelé à être l'unique responsable sans échappatoire possible. Aussi les lignes que nous avons citées ne se contredisent-elles pas en faisant de l'unicité du soi *une fission qui empêche le soi de se scinder* : elles désignent le fait que l'unicité du sujet lui vient par le commandement éthique d'autrui. En tant qu'il est l'un-pour-l'autre, on peut encore parler en 1974 d'un Même absolu – mais celui-ci n'ignore plus autrui car il tire son absolution de l'éthique. Le sens du *moi* est l'éthique : « *ma* substitution. C'est en tant que *mienne* que la substitution au prochain se produit » (AE, 200).

Comment interpréter cette figure nouvelle de la *mienneté* ? Elle n'est ni la substance ni le *Dasein* heideggérien s'identifiant dans la *Jemeinigkeit* (cf. AE, 201). Le Même absolu, moi, c'est moi et pas un autre : cette unicité vient de la responsabilité, ce qui est *mien* est mon élection de responsable. Quelle est l'origine de la mienneté du moi ? Dans *Totalité et infini*, Levinas aurait donné une double réponse : pour être moi, je dois avoir déjà rencontré le visage qui m'accueille dans la demeure et me donne le monde, mais ma vie séparée est jouissance égoïste et solitaire. *Autrement qu'être* renonce à cette duplicité en faisant de la substitution l'origine de la mienneté. C'est dans l'éthique que j'acquies ma mienneté qui est *ma substitution, ma responsabilité infinie pour le prochain*. « C'est moi – moi et pas un autre – qui suis otage des autres ; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre ; et c'est par cette substitution que je ne suis pas "un autre", mais moi. Le *soi* dans l'être c'est exactement le "ne pas pouvoir se dérober" à une assignation qui ne vise aucune généralité » (AE, 201). Aussi la subjectivité ne préexiste-t-elle pas à l'éthique. C'est dans la responsabilité que surgit, passif, le sujet dont l'être est sujétion. L'emphase de l'ontologie qui part du *conatus essendi* remonte à une intrigue plus vieille que le *conatus*, et que celui-ci suppose car hors d'elle l'avènement de la subjectivité est impossible. Pour qu'il y ait un sujet séparé qui prononce le mot « je », il faut l'unicité absolue du moi où je suis moi sans qu'aucun autre ne puisse me remplacer. L'usage nominatif du moi cède la priorité à l'usage accusatif : non plus *je suis*, mais *me voici*. Le sujet naît de l'appel à la responsabilité. *Hors sujet* parle en ce sens du « moi pur » (HS, 211) de la phénoménologie, que l'éthique, par emphase, décrit sous la figure d'un « hors sujet » (HS, 215), sujet hors de soi exposé à autrui.

II. La signifiante éthique

§27. L'exposition du sens

Poussée jusqu'à la substitution, la responsabilité prive le sujet de toute liberté et l'investit dans un mouvement de pure passivité, donc de souffrance. En quel sens la responsabilité est-elle souffrance ?

a) Sens et non-sens

C'est en identifiant responsabilité et souffrance qu'*Autrement qu'être* a pu penser l'absolue passivité du sujet éthique. Cette identification repose sur une phénoménologie de la souffrance que la première partie de l'article « La souffrance inutile » de 1982 expose, et qui permet de dégager trois traits principaux de la souffrance. (1) Celle-ci a un caractère irrémédiablement privé et solitaire. Elle constitue même l'expérience la plus radicale de la solitude de mon exister, « passivité extrême, impuissance, abandon et solitude » (EN, 102). Cet isolement qui me rive à moi-même se manifeste comme l'inassumable et l'inassumabilité même de l'inassumable. Levinas n'interprète pas l'excès de la souffrance d'après une quantité de douleur mesurable : l'excès de la souffrance rompt avec toute mesure et consiste en cette rupture. « La souffrance en tant que souffrance n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable » (DQVI, 197). Souffrir, c'est être rivé à soi-même sans possibilité d'échapper à la douleur, dans une solitude insupportable. (2) En outre, la souffrance est la passivité absolue – cet adjectif désignant le fait que la passivité de la souffrance est antérieure à la distinction entre activité et passivité. « La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception » (EN, 101). On peut se demander si ces lignes ne critiquent pas implicitement les notions d'accueil et d'hospitalité que *Totalité et infini* avait thématiques. L'épreuve de la souffrance

n'est pas descriptible dans les catégories de l'expérience naturelle car elle abolit toute activité du moi. L'emphase du souffrir ne consiste pas qu'à subir, mais même à « subir le subir » (*ibid.*) : redoublement qui dit l'enfermement de la souffrance et sa solitude. (3) Enfin, la souffrance est injustifiable. Elle m'apparaît comme un non-sens : en me rivant dans mon être, en me faisant subir une passivité absolue qui est l'épreuve de ma désindividuation¹⁹⁸, elle est l'épreuve du non-sens de l'existence. L'expression de *souffrance inutile* dénote ce contraste entre ma douleur et l'impossibilité de lui donner un sens qui la rachèterait. Ma souffrance me fait subir la vanité de toute entreprise de consolation : souffrir, c'est ne pas trouver de salut à sa souffrance, si bien que je souffre « pour rien » (EN, 102). Inutilement, la douleur m'accable. Mais à quoi renvoie ce *pour rien* ? Il signifie que je ne trouve en moi-même aucune raison ni aucune finalité à ma souffrance : le martyr qui vit son épreuve au nom de Dieu ne cesse pas de souffrir, mais sa foi donne sens à sa souffrance comme après coup, par réflexion. Sa souffrance reste étrangère à cette justification. Mais faut-il aller jusqu'à dire que le souffrir pour rien est également un souffrir pour personne, pour aucun autre ?

Pour le savoir, il faut se demander en quel sens ma souffrance est injustifiable. Le thème de la justification intervient pour énoncer un paradoxe entre une exigence et son insatisfaction nécessaire. En effet, le caractère inexorable de la douleur qui me rive à moi-même, dans la pure gratuité d'une souffrance qui ne dit pas sa raison et à laquelle je ne peux, dans ma pure passivité, donner de raison, fait pour moi scandale. Pourquoi faut-il que je souffre si ma peine ne produit rien d'autre que mon malheur ? Ainsi le caractère injustifiable de la souffrance suppose et l'épreuve de son inutilité et la révolte face à cette inutilité ; la contradiction entre l'épreuve de l'injustifiable et l'exigence d'une justification. L'excès de la souffrance est l'excès du mal : son épreuve appelle une théodicée. Le mal naît de la tension entre mon attente d'une justification de ma souffrance et l'épreuve *quasi sensible* dans la douleur elle-même de l'échec de cette attente. L'excès même de la souffrance se nourrit de cette insatisfaction. Or une difficulté surgit : si l'épreuve de la souffrance implique une attente de justification, la souffrance ne peut pas être pure passivité car elle suppose la visée présomptive d'une finalité à ma souffrance. Le cri de douleur signifiant « pourquoi moi ? », témoigne de la frustration d'une intentionnalité qui vise le bien et se trouve persécutée par le mal. La difficulté s'aggrave à nouveau du fait que Levinas identifie la responsabilité à la souffrance. Car cette question « pourquoi moi ? » n'a pas sa place dans l'éthique : elle ne peut surgir qu'avec le tiers qui m'éveille à la conscience de mon droit. Dans le caractère *injustifiable* de la souffrance, n'y a-t-il pas une référence directe à la *justice* qui suppose le tiers et l'ontologie ? L'identification de la souffrance à la responsabilité ne contredit-elle pas l'antériorité de l'éthique sur l'ontologie ? Si ma souffrance vient de ce que ma douleur est *pour rien*, alors elle suppose que j'aie déjà posé la question de la finalité de mon existence – question que je me pose grâce au tiers. Pourtant, cette objection méconnaît la nouveauté du propos de Levinas. D'abord, la souffrance est l'épreuve de l'être lui-même dans son inéluctabilité, et non pas simplement l'impossibilité de donner sens à ma douleur par ma conscience intentionnelle. Elle ne suppose donc pas la conscience qui naît avec le tiers mais elle lui est antérieure. Surtout, ce n'est pas ma souffrance qui, la première, appelle justification, mais celle d'autrui. Dans l'épreuve de la solitude, la souffrance me désindividualise, si bien que la question de la justice ne peut même pas se

¹⁹⁸ R. Calin l'a montré dans *Levinas et l'exception du soi* : « la souffrance n'est donc pas, pour Levinas, un principe d'individuation ; sa vocation est bien toujours au contraire de détruire le moi » (*op. cit.*, p. 102). Mais il ne faut pas en rester à cette dimension négative : car le moi s'individue en tentant d'échapper à l'épreuve de la souffrance, dans la fatigue et l'effort dans une « affectivité intermittente » (p. 108). R. Calin peut alors parler de « souffrance (dés)individualisante » (titre du chapitre III).

poser. Celle-ci ne peut surgir qu'à partir d'une autre épreuve de la souffrance qui, elle, m'éveille à la subjectivité : ma souffrance pour la souffrance d'autrui.

Commentant le livre de Philippe Nemo auquel il a consacré l'article « Transcendance et mal », Levinas exprime un regret : « on est étonné en lisant ce commentaire du livre de Job (...) que jamais n'y apparaisse *au premier plan*, le problème du rapport entre la souffrance du moi et la souffrance qu'un moi peut éprouver de la souffrance de l'autre homme » (DQVI, 205). Or, c'est bien là le problème crucial. A première vue, celui-ci semble contredire le caractère essentiellement privé, isolé, séparé de la souffrance. Si ma douleur est incommunicable en tant que douleur, comment pourrais-je éprouver une souffrance pour la souffrance d'autrui ? Or cette substitution de ma souffrance pour celle d'autrui n'est autre que ma substitution à sa responsabilité. Il y a identification entre responsabilité et souffrance : ma responsabilité infinie, excédant mes pouvoirs et m'obligeant malgré moi, est pour moi une souffrance. Pour le montrer, il suffit de confronter la responsabilité aux trois traits de la phénoménologie de la souffrance. (1) Ma responsabilité pour le visage est mienne, incommunicable. Elle est mon affaire, m'établissant à une obligation dont nul autre ne peut me décharger et pour laquelle je suis irremplaçable. Et le poids de l'obligation est tel qu'elle est pour moi indésirable, source de souffrance. (2) L'ordre venant du visage m'interpelle dans une passivité absolue, où je suis rivé à moi-même, accusé de tarder à répondre à l'assignation. Dans cette pure passivité, je souffre donc d'être moi, je souffre par et pour autrui. (3) Certes, le dernier critère semble ne pas convenir à l'éthique : loin de déjouer la justification, celle-ci est l'origine de toute signification. La responsabilité qui est la source des questions de justice, peut-elle être dite injustifiable ? C'est précisément le paradoxe que revendique l'éthique levinassienne : celui d'un appel injuste (pour moi) à la justice. Car, en m'accablant d'une responsabilité que je n'ai pas choisie, qui n'est mesurée en rien et dont je ne peux pas me libérer, le visage commet à mon égard ce que j'appellerais une injustice si je devais le réclamer d'un tiers. Le sujet éthique appelé à la substitution souffre bel et bien de son assignation comme d'un mal dont autrui l'accable, d'une douleur injustifiable.

« Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté » (AE, 180) ; je souffre en tant que je suis responsable. C'est sous la figure de la persécution que Levinas fait se rejoindre responsabilité et souffrance. Alors que *Totalité et infini* dissociait l'enseignement pacifique du visage de toute violence, *Autrement qu'être* introduit la persécution dans l'éthique, évoquant « le visage du prochain dans sa haine persécutrice », figure de la « méchanceté » (AE, 175) en raison de la responsabilité qu'il fait peser sur moi comme un fardeau. L'obligation éthique est une souffrance qu'autrui m'inflige – et dont j'attribue le mal à l'intention méchante d'autrui. Seulement, le mal en tant qu'il me vient d'autrui n'est pas un non-sens : « subir *par* autrui n'est patience absolue que si ce "par autrui" est déjà "pour autrui" » ; c'est donc « passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui » (AE, 175-176). Le problème fondamental de ma souffrance pour la souffrance d'autrui est donc le problème du passage de ma souffrance par lui à ma souffrance pour lui. Le sujet éthique est ce *par* devenant *pour* autrui. L'idée que le moi doit être le Même absolu trouve en 1974 sa concrétisation dans la souffrance qui, tout en étant mienne, est pour autrui, à son service, et par là n'est pas pour rien. Aussi « la subjectivité comme l'*autre dans le même* – comme inspiration » (AE, 176) est-elle paradoxalement aussi bien enfermée dans sa souffrance qui coïncide avec sa responsabilité, qu'inspirée par le visage pour lequel elle est toute dévotion et exposition. La souffrance éthique, enfermement du moi en soi par et pour l'autre, est le Même absolu sous la forme de l'Autre-dans-le-Même, du Même absolument soi pour l'Autre.

Toutefois, si le moi n'est moi que par la responsabilité, si sa subjectivité est substitution, la séparation n'est-elle pas brisée ? La souffrance pour la souffrance de l'autre n'est-elle pas une abolition de la séparation ? L'inspiration, Autre-dans-le-Même, ne contredit-elle pas la séparation entre le Même et l'Autre ? Levinas soutient le contraire : la substitution n'est pas la transsubstantiation de la fécondité telle que la pense *Totalité et infini*, où la substance du père se renouvelle dans celle du fils qui est le père tout en ne l'étant pas (cf. AE, 29). La substitution n'est pas la réunion miraculeuse de deux substances distinctes : conformément à la structure de l'idée de l'infini, elle est relation à l'autre qui n'abolit par la séparation, « substitution dans la séparation, c'est-à-dire responsabilité » (AE, 92). Par conséquent, si dans *Autrement qu'être* Levinas reprend de *Totalité et infini* l'exigence d'une séparation absolue entre le Même et l'Autre, il renonce à faire d'une jouissance égoïste la concrétude de la séparation du moi. La mise entre parenthèses de l'éthique par le vivre de... n'a plus cours – ou plutôt le détour d'une vie solitaire et égoïste n'est plus nécessaire pour démontrer la possibilité concrète de la séparation. Désormais, l'éthique peut rendre compte *par elle-même* de l'unicité du sujet, grâce à la substitution où le soi absolument passif est accablé d'une responsabilité qui fait de lui l'unique, l'insubstituable. Si *Totalité et infini* n'allait pas jusqu'à penser la passivité absolue du moi, c'est peut-être en raison de la difficulté à maintenir la séparation pour une subjectivité otage de l'autre. Pour légitimer la prétention de Levinas à satisfaire l'exigence de la séparation à partir d'une pensée de la passivité absolue, il faut comprendre en quoi la substitution n'abolit pas la séparation et, au contraire, la rend possible. R. Calin a bien montré que l'inspiration est la figure concrète de la séparation dans *Autrement qu'être* et non plus la jouissance : « l'inspiration, qui décrit mon individuation à partir de ma relation avec l'Infini, apparaît bien comme une version nouvelle de la notion de séparation thématifiée par *Totalité et infini*, qui signifiait pourtant au contraire la possibilité d'être soi *sans* l'Infini ! »¹⁹⁹. R. Calin démontre que le sujet éthique de l'inspiration peut aussi bien être dit autonome qu'hétéronome. D'un côté, en tant que ma subjectivité est sujétion au visage, je suis inspiré par l'infini dans ce qui apparaît comme une négation de la séparation. D'un autre côté je me pose, en tant que mes responsabilités sont miennes, au commencement de l'intrigue éthique qui pourtant m'éveille à la subjectivité. L'Effet (ici le sujet éthique) se fait antérieur à la Cause (l'appel du visage) comme s'il était lui-même la cause de la relation, l'origine de l'éthique. L'accusatif qui fait la subjectivité éthique sombre alors dans la confusion, au point que « s'efface la distinction entre "être accusé" et "s'accuser" » (AE, 199).

Ainsi, l'identification de la responsabilité à la souffrance complexifie la question du sens : comme dans *Totalité et infini*, Levinas distingue l'expression du visage du sens contextuel ; mais il doit également rendre compte du passage du non-sens de la souffrance au sens de la responsabilité. Si l'obligation envers autrui est une souffrance, elle prend le risque (dans l'oubli que le souffrir par autrui est un souffrir pour lui) de retomber dans le non-sens. Cette ambiguïté, absente de *Totalité et infini* en raison de sa séparation de la souffrance et de la responsabilité, est constitutive du sens dans *Autrement qu'être* : « ce moment du "pour rien" dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible » (AE, 186n1). Si la douleur n'était pas pour l'éthique le risque de son non-sens, alors le sujet éthique se ferait martyr qui *assume* sa souffrance car il *sait* qu'elle le rachète : la responsabilité serait intéressée. Pour que l'éthique soit désintéressée, il faut que je ne puisse pas assumer ma souffrance : c'est seulement en souffrant pour rien que je souffre pour autrui. Le sens de l'éthique passe par le non-sens de la souffrance injustifiable. Comment distinguer le

¹⁹⁹ R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 326.

non-sens de la souffrance du sens de l'éthique ? Quelle conception du sens est-elle à l'œuvre dans la pensée de la substitution ?

b) Le Dire et le Dit

L'infinité de la responsabilité passe de l'accueil à la substitution. Avec l'abandon du thème de l'enseignement au profit de la substitution, la signification ne peut plus désigner l'accueil du sens enseigné par le maître. La clarté du thème que m'offre le maître dans sa présence signifiante, la bonté qui constitue le noyau de son enseignement se perd dans la substitution. En effet l'identification de la responsabilité à la souffrance aboutit à une alternance de sens et de non-sens, une énigme de l'infini que *Totalité et infini* ignorait. En 1961, la signifiante éthique du sens est sa présentation dans le visage qui porte secours à sa propre parole et m'assigne à la responsabilité. Cette signifiante m'est alors assurée par la *présence* concrète et vivante d'autrui, présence qui garantit un partage entre le sens de la paix et le non-sens de la guerre départagés sans confusion. La présence du visage garantit la différence entre sens et non-sens. Au contraire, l'éthique d'*Autrement qu'être* fait surgir la responsabilité d'une exposition sans réserve à la souffrance, et soutient que seul ce surplus du non-sens sur le sens permet le désintéressement éthique. Ainsi l'équivalence « autrui – signification – infini » est-elle toujours valable pour la pensée de la substitution ? Comment concevoir le sens en dehors du modèle de la présentation ? *Totalité et infini* conçoit la signifiante comme la présence de l'être au sens qu'il me signifie et la mise en question de mon pouvoir devant la mortalité d'autrui. *Autrement qu'être* fait éclater cette équivalence : le sens ne peut pas se produire dans une présence. Reprenant et renouvelant les analyses de 1961 qui avaient dissocié le langage du phénomène, Levinas élabore une distinction entre le Dire et le Dit grâce à laquelle il formule sa conception définitive du sens. Si la présence est inséparable de la logique du pouvoir, de l'apparaître et de la synchronie – si donc elle est le règne de la totalité –, la signifiante du visage, en *se présentant à moi*, perd dans cette présentation même la vie qui, dans *Totalité et infini*, l'exceptait encore de la totalité. La mise en question de ma présence dans la responsabilité du visage ne saurait m'être présentée. Il s'agit donc de reconduire la distinction de 1961 entre signifiante du visage et signification totalisante des signes tout en renonçant à l'idée d'une auto-présentation du sens dans la parole.

Le Dire et le Dit opposent ces deux manières de signifier²⁰⁰. Le Dit désigne la totalisation du sens : il est kérygmatic, puisqu'il présente une proposition dont la signification consiste à référer ce dont elle parle à la totalité. Le Dire désigne la signifiante du sens : il est l'offre, l'exposition du sens. En quoi cette approche se démarque-t-elle de *Totalité et infini* ? D'abord, bien que le Dire soit pour moi la production du sens il n'est plus sa venue à la présence. La modalité concrète du Dire est la trace, « trace du Dire (...) qui n'appartient pas au rassemblement de l'essence » (AE, 261) et me dérange en m'assignant à la responsabilité. Le Dire n'est donc pas un enseignement magistral, mais le surplus du non-sens sur le sens dans la souffrance de ma substitution. Dire, c'est « se dire », s'exposer dans la donation de soi sans réserve à autrui. De là une différence majeure avec *Totalité et infini* : alors que *Totalité et infini* cherchait la présentation du sens du côté de l'Autre, dans l'enseignement du visage, *Autrement qu'être* la cherche dans le Dire du sujet. L'infini se glorifie dans « mon dire » (AE, 230), dans la passivité de *ma* responsabilité ; c'est le moi ou le soi qui « signifie en se signifiant » (AE, 132). Il y a un renversement : l'être qui *se* signifie n'est plus le visage, mais le soi. Signifier, c'est toujours *se* signifier : mais ici le « soi » décliné à l'accusatif ne renvoie plus à la présence du maître, il

²⁰⁰ Cf. D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., ch. II et III.

désigne la subjectivité de l'un-pour-l'autre. Pourquoi ce renversement ? Il faut l'imputer au passage de la présence à la trace. La présence du visage, en 1961, s'imposait d'elle-même dans la présentation absolue de la parole ; au contraire, *Autrement qu'être* frappe la parole d'ambiguïté en affirmant que seul le Dit peut être présent. Le Dire, la signifiante du sens, se retire dans la trace, et la trace que l'infini laisse de son passage est le dérangement de ma présence, ma passivité de responsable. Remarquons cependant que cette approche nouvelle n'est pas un reniement de *Totalité et infini*, mais plutôt un approfondissement. La signifiante de ma substitution provient de l'intrigue de l'illégitime où le visage me jette. Le visage est toujours l'origine du sens, ce qui change est le fait que l'intrigue ne se présente plus, elle se dérobe et ne peut se lire que dans la trace de sa dérobade.

L'équivalence de *Totalité et infini* entre autrui, la signification et l'infini reste donc valable bien que sa configuration ait changé. Seulement, de 1961 à 1974, ce changement n'affecte-t-il pas l'idée *cartésienne* de l'infini ? Si, d'un ouvrage à l'autre, Levinas passe du modèle de l'enseignement qui suit l'ordre *cartésien* du sens à celui de la trace, ne substitue-t-il pas à cet ordre cartésien un autre ordre ? Pour démontrer que l'ordre cartésien survit à l'abandon de l'enseignement auquel *Totalité et infini* l'identifiait, nous devons creuser plus avant la description de l'éthique et interroger son ordre nouveau, ou plutôt son an-archie, sa diachronie.

§28. La diachronie cartésienne de l'éthique

a) La déformalisation du temps

Il s'agit bien, comme chez Husserl, de penser le temps à partir de la subjectivité – mais en délivrant le temps de l'expérience, de l'intentionnalité et de la conscience, donc de la synchronie. Est dit synchronique tout phénomène qui se laisse rassembler en présent, dont le sens peut-être livré dans l'unification synthétique d'une conscience présente (cf. EN, 134). Le présent synchronique est la temporalité propre de l'essence : il est marqué par le pouvoir dont le sujet dispose sur le temps. En effet, le sujet se rapporte au passé par la mémoire et celle-ci n'est pas simplement un moyen d'accès au passé à partir du présent : la mémoire confère au passé son caractère de passé, en le convoquant comme passé qu'elle a retenu et qu'elle situe dans une continuité de passés qui renvoient ultimement à sa conscience présente de ce passé. Il en va de même pour l'avenir, puisque dans l'attente je constitue le futur comme ce que j'anticipe en projetant mon présent en avant de lui-même selon une continuité de temps représentables. Dans la mémoire ou dans l'attente, c'est toujours la conscience qui confère au temps sa temporalité. Cette emprise du présent sur le temps qu'il réduit à la récupération qu'il en fait, prend le nom de *privilège du présent*. Mais ce privilège ne s'exerce que sur une manière de se rapporter au temps, la récupération ; et le temps ne se réduit pas à ce qu'il y a en lui de récupérable. A la synchronie, Levinas oppose une autre manière qu'a le temps de passer : la diachronie, l'impossibilité de rassembler l'écoulement du temps en présent. Si le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise, s'il fait perdre à la conscience sa première place, c'est que du point de vue du temps il interrompt la synchronie de la présence pour introduire diachroniquement dans le sujet un sens nouveau. La temporalité du visage est une rupture du présent, une interruption de la mainmise du présent sur le passé et l'avenir. Le temps de l'éthique ne peut donc consister qu'en un passé et un avenir que le présent ne constitue pas – et qui ne sont pas même vécus. L'intentionnalité conserve le privilège de tout vécu du passé (dans la mémoire) et de l'avenir (dans l'attente) : Levinas doit donc penser un temps qui échappe à la conscience s'il veut l'affranchir du présent. Comment sa description

peut-elle alors demeurer phénoménologique, si en son principe elle récuse toute possibilité d'un vécu de conscience du temps, toute *conscience* intime du temps ?

Pourtant Levinas ne renonce pas à l'idée d'intimité lors même qu'il affranchit le temps du vécu intentionnel. C'est dans l'interruption du présent que surgit la diachronie, plus intime que l'intimité de la mémoire. Loin d'abandonner l'ambition de la phénoménologie de penser la subjectivité à partir du temps, Levinas prétend l'accomplir en décrivant la manière dont le privilège de la présence réduit la diachronie du temps qui est le sens de la subjectivité. Il objecte à Husserl de ne pas avoir pensé la véritable temporalité du temps, ou du moins de ne pas avoir atteint l'intrigue où cette temporalité signifie. Il renverse ainsi la description : la présence synchronique est dérivée du temps véritable. La mémoire ne nous donne pas le passé, elle en fait un passé re-présenté, écrasant le temps sur la présence car elle détruit le passé comme passé en le réduisant à ce qu'elle a retenu de lui. Pour Levinas, le passé n'est pas le temps que nous retenons mais celui que nous avons irrémédiablement perdu – et l'avenir n'est pas le temps que nous attendons mais celui qui, imprévisible, survient en déjouant nos projets. La mémoire et l'attente cachent le véritable phénomène du temps en le récupérant. Le temps déjoue la maîtrise : il est l'échec de mon emprise sur l'être, la perte du passé et l'incertitude de l'avenir. Il est l'impossibilité de la mémoire et de l'anticipation, la passivité absolue d'un sujet pris dans le cours du temps, pour qui le temps a un sens dont il n'est pas maître. Le temps, c'est le temps perdu – irrémédiablement perdu, et qui ne se retrouve jamais à l'identique. Or pour perdre le temps, il faut qu'il y ait un temps qui échappe à l'emprise de la mémoire, non pas seulement un trou de mémoire mais un temps inaccessible à la mémoire – immémorial. Négativement, il s'agit de penser un temps irrécupérable, inaccessible à l'intentionnalité non pas en raison d'une faiblesse de l'esprit mais de la structure même du temps : « l'immémorial n'est pas l'effet d'une faiblesse de mémoire, d'une incapacité de franchir les grands intervalles du temps, de ressusciter de trop profonds passés. C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. C'est la diachronie qui détermine l'immémorial, ce n'est pas une faiblesse de la mémoire qui constitue la diachronie » (AE, 66).

Levinas décrit concrètement la diachronie comme laps. Synchronie et diachronie expriment en effet deux manières contradictoires de se rapporter au laps, à l'*espace de temps*. La première assimile le temps du laps à l'espace en le pensant comme un flux dont elle se fait une représentation spatiale – l'écoulement. Elle récupère l'espace du laps qu'elle assimile à un seul point, le présent. Le passé est pour elle souvenir présent du passé, et le futur anticipation présente du futur. Contre Husserl qui pense le temps comme flux, Levinas admire Heidegger qui a déformalisé le temps, qui l'a restitué à la concrétude de son rapport à la mort (cf. DMT, 124-125). Mais même l'auteur d'*Etre et temps* n'a pas pensé le temps dans toute sa diachronie puisqu'il a pensé l'être-pour-la-mort comme ultime possibilité, pouvoir du *Dasein* (cf. DMT, 61). La synchronie rassemble et récupère le temps en une représentation immobile de sa mobilité. Elle aplatit le temps dans l'idée spatiale du flux, faisant de la continuité du temps une continuité spatiale. Au contraire, la diachronie atteste l'impossibilité de récupérer le temps qui passe. Nul présent ne peut contenir le passé qui, en vertu du fait qu'il est passé, échappe à mon pouvoir. La diachronie rompt avec la présence en ce sens qu'elle interdit la synthèse du laps de temps dans la présence. Le laps, c'est l'irrécupérable. La diachronie est « la temporalisation comme laps – la perte du temps » (AE, 87), le caractère inéluctablement perdu du passé pour le présent. Mais quel temps se perd irrémédiablement ? Pour que la notion de diachronie ait un sens, il faut une intrigue qui échappe à l'activité consciente, qui ne se fasse pas phénomène : une passivité absolue. C'est pourquoi l'éthique seule, en raison de la passivité de la responsabilité, détient le sens de la diachronie. Seule

l'éthique justifie l'idée que le temps puisse être perdu – et que la synthèse puisse échouer. Car si le temps est cet « étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même » (AE, 51), il faut que cet écart importe, qu'il ne soit pas indifférent au présent mais le dérange : il faut que la diachronie soit le temps de l'éthique. Le caractère originellement éthique du phénomène du temps s'atteste dans la volonté de ne pas séparer la phénoménologie du temps de l'intrigue concrète qui lui donne sens : la mort d'autrui. Cette concrétisation, que Levinas nomme « la déformalisation du temps », consiste à revenir à « un concret plus "ancien" que la pure forme du temps », la venue de Dieu à l'idée dans le visage d'autrui (EN, 182). Cette recherche de la concrétude est l'enseignement que Levinas a retenu des analyses de l'être-pour-la-mort d'*Etre et temps*. Levinas est lui-même convaincu que la question de la mort livre le sens du temps : la confrontation à Heidegger est donc une nécessité pour la phénoménologie du temps, comme en témoigne le cours « La mort et le temps » de 1975-1976 dont toute la progression est déterminée par la lecture d'*Etre et temps*. Mais tandis que Heidegger fait de la mort l'ultime possibilité du *Dasein*, centrant l'analyse sur mon rapport à *ma* mort, Levinas estime que « la mort de l'autre m'affecte plus que la mienne » puisque « nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui » (DMT, 121). La critique de la solitude du *Dasein* face à la mort rejoint la rupture du privilège husserlien du présent pour manifester la primauté du sens éthique du temps. Contre l'idée que la mort assigne l'homme à une finitude sans infini, Levinas avance que le temps est la concrétude même de l'idée de l'infini.

Pourquoi est-ce dans la relation éthique à autrui que me vient pour la première fois à l'idée le sens de la mort et du temps ? L'éthique décrit la mort en deux sens au moins. D'abord, la mort m'apparaît dans la possibilité du meurtre : la parole du prochain constitue à la fois la tentation du meurtre et son interdiction. Le meurtre est le corrélatif de la parole du visage, en tant qu'il répond à cette parole par une tentative d'assimiler par la violence l'altérité du visage – tentative qui ne peut qu'échouer, puisque le corps qu'elle atteint n'est pas le visage. Or, si autrui s'offre à la violence du meurtre, c'est que sa parole me signifie sa solitude face à la mort. La nudité d'autrui est son « exposition à la mort », si bien qu'il faut penser le « visage comme la *mortalité* même de l'autre homme » (EN, 173). C'est donc à partir d'un second concept, celui de mortalité, qu'il faut penser la circonstance où la mort vient pour la première fois à l'idée. La mortalité du visage est son appel à ma responsabilité. S'il faut penser, comme *Autrement qu'être* le soutient, la responsabilité jusqu'à la substitution, alors ma responsabilité va jusqu'à comprendre la relation même d'autrui à sa propre mort. La mortalité allie ainsi deux caractères contradictoires : 1/ la mortalité d'autrui est son isolement absolu face à la mort et signifie l'incapacité totale dans laquelle je suis de le délivrer de la mort ; 2/ mais elle me concerne infiniment sans que je puisse me dérober à la responsabilité, au point où la mort d'autrui est mon affaire avant d'être la sienne. La mortalité d'autrui m'appelle à prendre en charge une mort sur laquelle je n'ai aucun pouvoir. Cette responsabilité paradoxale est l'enseignement du sens de la mort – de celle d'autrui puis de la mienne. Car, en m'accablant par-delà mes pouvoirs, le visage m'oblige par-delà ma propre mort. Sous le thème du sacrifice, dans une pensée du « mourir pour » (cf. EN, 204), Levinas dégage le sens véritable de la mort, qui est éthique. Ma relation solitaire au terme de mon existence ne soupçonne même pas ce sens démesuré dont seule l'éthique est dépositaire. Le sens de la mort, le sacrifice pour la mortalité d'autrui, échappe à l'ontologie.

Restituant comme Heidegger la pensée du temps aux circonstances concrètes qui lui donnent sens, Levinas en conclut cependant à la primauté du sens éthique de la mort sur son sens ontologique. Selon quelles modalités concrètes la responsabilité pour la mort du visage vient-elle interrompre le privilège du présent et établir un rapport à un temps diachronique ? Les notions de *retard* et d'*urgence*

concrétisent la rupture de la présence par la diachronie en montrant l'origine éthique de la temporalité. En effet, l'obligation qui me vient du visage est aussi une accusation d'avoir tardé. Mon retard est ma réponse à l'urgence de l'appel. « L'urgence extrême de l'assignation bouscule la "présence d'esprit" nécessaire à la réception d'une donnée et à l'identification du divers où, noème d'une noèse, le phénomène apparaît. Urgence extrême – modalité de l'obsession (qui est sue mais n'est pas un savoir) : je n'ai pas le temps de faire face » (AE, 140). Le temps disponible de la conscience unifiant le divers de l'expérience n'a plus cours dans l'éthique. Face au visage, le sujet éthique n'a plus le temps : le temps ne signifie plus ce dont je dispose en maître pour synthétiser l'expérience, mais ce qui me manque. Face à autrui, je n'ai plus le temps – ce que Levinas n'interprète pas seulement en disant que le laps de temps est réduit à rien, mais en inversant l'ordre d'écoulement du laps. L'urgence de l'éthique se traduit par le fait d'avoir donné le pain de ma bouche *avant* même d'avoir entendu la demande, de répondre *avant* d'avoir pris conscience d'être appelé. Aussi les notions d'urgence et de retard doivent-elles être entendues en un sens proprement diachronique. L'urgence signifie la perte du temps, le passage malgré moi du temps dont je perds la maîtrise. Le retard désigne quant à lui le rapport paradoxal d'une réponse présente à un passé qui ne fut jamais présent et donc jamais assumé par le sujet. L'urgence de l'appel et le retard de la réponse dénotent la rupture de la présence par l'éthique : « le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle. Anachronisme qui atteste une temporalité différente de celle qui scande la conscience. Elle démonte le *temps récupérable* de l'histoire et de la mémoire où la représentation se continue » (AE, 141). L'éthique nous impose de penser un temps d'avant la conscience, irréductible au présent, dont la synthèse est impossible et qui échappe au pouvoir – un temps qui contredit explicitement le temps des horloges, un temps *anachronique*. La diachronie est anachronique, puisqu'en échappant à la mémoire le passé d'où parle le visage déjoue la temporalité de la mémoire : je réponds au visage avant même de me souvenir de ce à quoi je dois répondre. Mais le paradoxe inhérent à la notion de temps anachronique n'est qu'apparent : il est la conséquence logique de la décision de penser le temps en l'affranchissant de l'emprise de la mémoire.

Le temps s'éprouve passivement comme *vieillesse* ou sénescence (*cf.* AE, 88). A l'image de l'urgence et du retard, le vieillissement reçoit sa signification première de l'éthique : mais la description qu'en propose Levinas est ambiguë. Le vieillissement peut d'abord qualifier le visage. « Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir ; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; peau à rides : trace de soi-même » (AE, 141). Le vieillissement du visage signifie son repli hors de l'identité, l'impossibilité dans laquelle je me trouve d'assigner à autrui une essence en raison du fait que le passage du temps aggrave ma responsabilité envers lui. La modalité selon laquelle le visage est trace de soi-même est défection de la phénoménalité ; temporellement, elle est vieillissement, rapprochement inéluctable vers la mort. Le visage est une peau qui se ride – qui s'altère en se ridant et qui s'efface derrière ses rides. Pourtant la notion de vieillissement apparaît aussi et d'abord comme un synonyme de la responsabilité du moi : elle nomme la manière dont le temps se passe pour le sujet éthique. Alors que l'idée d'un vieillissement du visage constitue un hapax dans *Autrement qu'être*, la description du vieillissement du sujet éthique y est récurrente. Levinas parle ainsi d'« une subjectivité du vieillissement que l'identification du Moi avec lui-même ne saurait escompter, *un* sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité » (AE, 90). Synonyme de la responsabilité, le vieillissement *est* la subjectivité elle-même. Il désigne en plusieurs sens la temporalité propre du sujet éthique accablé d'obligations qu'il n'a pas voulues. 1/ Plus je réponds, plus je suis responsable : temporellement, cette structure dénote la *passivité du temps qui passe malgré moi*, des devoirs s'accumulant contre mon gré. Vieillir, c'est bien

subir le passage du temps sans pouvoir récupérer les heures perdues. 2/ Mais c'est aussi perdre toute maîtrise sur le temps. Le vieillissement n'entre pas dans mes projets et ne s'offre pas comme une des mes possibilités. Il ne fait pas l'objet d'un choix, m'affectant au contraire d'une résignation inconfortable voire même violente. C'est pourquoi Levinas fait de la patience du vieillissement une « lassitude » (AE, 91) : je n'ai pas voulu la responsabilité dont le visage m'accable, et c'est à regret que je le vois prendre le pain de ma bouche. La fatigue, la peine, l'effort sont des composantes nécessaires de l'éthique en raison de sa passivité absolue²⁰¹. 3/ Aussi le temps revêt-il une signification éthique dans le fait de vieillir. Mes forces, mes nourritures, mon temps sont pour l'autre. *Vieillir, c'est donner mon temps pour l'autre* : c'est voir mon temps être pris par autrui. Cette prise s'aggrave éthiquement : plus je vieillis, et plus ma responsabilité devient lourde. L'éthique interdit que je sois indifférent au passage du temps. Les temps ne s'équivalent pas, chaque heure qui passe augmente ma responsabilité. Le temps se charge d'un sens, son indisponibilité signifie qu'autrui en est le maître et non plus moi.

L'éthique dessine donc une temporalité absolument passive, le vieillissement, que Levinas a pu définir comme la « permanence d'une perte de soi » (AE, 169). Alors que dans la synchronie, le temps présent est l'occasion pour le sujet de rassembler le divers de son expérience dans l'unité synthétique opérée par l'intentionnalité, la diachronie atteste une perte irrécupérable du temps : aucun acte n'a de prise sur le vieillissement. L'unité du sujet n'est plus le fruit d'un acte souverain mais le résultat passif d'une responsabilité subie. Le sujet vieillissant ne peut donc plus être décrit à partir du privilège du présent. Sa temporalité se distingue du présent de plusieurs manières : irréductibilité de la durée à l'instant ; mise hors circuit de tout pouvoir du moi sur le temps ; passivité absolue de l'écoulement du temps ; mise en moi d'un sens éthique dont je ne suis pas l'auteur. Nous résumons ces traits en disant que le temps n'est plus pour moi mais pour l'autre. Ce temps pour l'autre hors maîtrise, hors présence, éthique, est la diachronie.

b) La structure de la diachronie

C'est à partir de l'idée cartésienne de l'infini – et du mouvement général des *Méditations* – que Levinas pense la diachronie. Chez Descartes, la diachronie du temps se manifeste à travers deux ordres temporels : (1) l'ordre chronologique des *Méditations* décrit à partir du présent de l'être séparé effectuant le *cogito* la découverte de l'idée de l'infini mise en lui, et plus vieille que lui ; (2) et l'ordre logique mis en avant dans cette démarche, de la primauté de l'infini sur le fini. Or la notion éthique de diachronie reprend cette division en deux ordres.

(1) *L'ordre de l'éthique* est l'ordre logique de Descartes. Il y a priorité de l'infini sur le fini car autrui m'appelle comme si j'avais répondu avant qu'il n'appelle. « Le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle » (AE 141). Le paradoxe tient au fait que la réponse *précède* l'appel, au sens où l'appel n'est entendu que dans la réponse. Selon cet ordre qui inverse le rapport au temps, l'appel du visage appartient à un passé immémorial : un passé qui se refuse à l'emprise de la mémoire et qui contredit l'ordre de succession des temps tel que la mémoire se

²⁰¹ Ces descriptions d'*Autrement qu'être* retrouvent donc certaines intuitions de la phénoménologie de la paresse, de la fatigue et de l'effort de 1947. Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas décrivait en effet déjà la durée, irréductible à l'instant, du temps éprouvé dans la fatigue par le sujet acculé à l'être. Trente ans plus tard, ces leçons reçoivent leur détermination première, éthique : l'origine de toute durée, la pénibilité du vieillissement c'est la passivité d'un temps dont je ne suis plus le libre organisateur.

le représente. Je me trouve en retard face au visage alors même que je réponds à l'appel, je vieillis malgré moi à mesure que je réponds à ma responsabilité. On peut appeler *passivité du temps* cet ordre de l'éthique : le seul rapport que j'ai avec ce passé immémorial est ma responsabilité qui m'investit malgré moi. La diachronie est cette passivité du passage du temps qui signifie d'abord que le temps qui passe diachroniquement excède ma conscience présente et est irrémédiablement perdu pour ma mémoire. La responsabilité me met en rapport avec un temps qui n'est pas le mien, avec le temps d'autrui qui me vieillit malgré moi en mettant ma propre présence en question. En outre, cette passivité se charge d'une signification éthique : le temps d'autrui ne m'est pas indifférent, il me concerne avant mon propre temps – la mort d'autrui me concerne avant la mienne propre. L'ordre de l'éthique est le paradoxe d'une temporalité autre que la mienne qui m'investit malgré moi et à laquelle je réponds avant même d'avoir pu l'insérer dans mon propre temps. Il se structure donc en deux temps : (a) le passé immémorial signifié par autrui me concerne et investit ma propre temporalité en inversant l'ordre des priorités : la mort de l'autre passe avant la mienne et m'ordonne à lui ; (b) mon obligation pour autrui est pour moi le fait premier qui précède l'appel lui-même.

(2) *L'ordre de la découverte*. L'ordre de la découverte sort de l'éthique et fait intervenir l'idée de conscience synchrone. On peut en effet reformuler la structure diachronique en ces termes : autrui me frappe avant que je prenne conscience d'être frappé comme si je l'avais entendu avant d'avoir pris conscience qu'il ne parlait. En introduisant le concept de conscience dans la structure que décrit Levinas, nous quittons l'éthique proprement dite pour interroger le rapport de la conscience présente à la responsabilité qui l'investit. Comment ai-je conscience du passé immémorial alors que ma vie de conscience est marquée par le privilège de la présence ? Le concept de diachronie nous permet de répondre à ce problème en articulant le rapport temporel du passé au présent. Dans l'ordre cartésien, Dieu a mis en moi l'idée de l'infini et je ne la découvre qu'après coup en démontrant l'impossibilité que j'en sois l'auteur. Le sujet méditant avait cru, le temps d'un *cogito*, que la pensée était à elle-même son propre fondement, et voilà qu'il découvre en lui une pensée plus vieille que lui-même. Levinas retrouve dans son éthique la même structure temporelle : le phénoménologue, parti à la recherche de l'autre de l'être, renonce à assimiler l'infini à sa représentation en le pensant à partir de la trace qu'il a laissée en nous. La responsabilité absolument passive à laquelle le visage m'ordonne est donc cette *idée de l'infini mise en nous* que découvre Descartes. Cet ordre de la découverte décrit la même temporalité que l'ordre de l'éthique : je suis responsable d'autrui avant même d'avoir conscience et d'avoir fait le choix de mon devoir. La structure temporelle de l'idée formelle de l'infini trouve bien sa concrétisation dans la diachronie. Si toute tentative de penser l'infini se heurtait à l'inaccessibilité du passé immémorial, nous ne pourrions pas penser l'infini. Mais le phénoménologue peut s'appuyer sur la trace de l'infini et sur la manière dont celle-ci dérange la présence pour décrire la diachronie. Et la diachronie de la pensée se manifeste par la rupture de l'intentionnalité : je n'ai pas constitué l'idée de l'infini – celle-ci ne m'est pas contemporaine. Au contraire, sa mise en moi signifie qu'elle est plus ancienne que moi, au sens où toute pensée présente ne peut que reconnaître l'antériorité absolue de l'idée de l'infini. La pensée de l'infini se conjugue au temps du passé immémorial : j'ai déjà en moi l'idée de l'infini avant même de la penser, et toute tentative de la penser actuellement échoue pour s'incliner devant le fait que l'infini a toujours déjà été déposé en moi.

Levinas résume en un problème toute l'ambiguïté de la diachronie : « que peut vouloir dire l'antiquité d'une signification ? » (DQVI, 108). Cette question est une aporie phénoménologique, la théorie de l'intentionnalité faisant de la conscience présente l'institution ultime du sens. Si je suis dépositaire d'un sens dont je ne suis pas l'auteur, le psychisme ne peut pas se réduire à la conscience

présente. La diachronie désigne cette autre signification du psychisme en faisant de l'idée de l'infini une pensée mise en moi plus vieille que mon activité de penser. Il n'y a que l'éthique qui puisse justifier un tel paradoxe, en vertu de son intrigue qui se passe « comme si l'idée de l'Infini en nous était exigence et signification au sens où, dans l'exigence, un ordre est signifié » (*ibid.*). La temporalité paradoxale de la diachronie tire sa justification de cette ambivalence du mot *signification*, à la fois ordre donné et sens adressé. L'éthique est donc l'intrigue originaire du temps : « ni conjoncture, dans l'être, ni reflet de cette conjoncture, dans l'unité de l'aperception transcendante – la proximité, de Moi à l'Autre, est en deux temps ; en cela transcendance. Elle se temporalise, mais de temporalité diachronique, en dehors – au-delà ou au-dessus – du temps récupérable par la réminiscence où se tient et s'entretient la conscience et où se montrent, dans l'expérience, être et étants » (AE, 135). La proximité avec le prochain interrompant la présence dans l'appel d'un passé immémorial est le sens concret de la transcendance, qui elle-même se produit diachroniquement, en deux temps. Ou plutôt le temps lui-même est la production de la transcendance. Comment comprendre cette thèse ? En quel sens la diachronie est-elle la production même de l'infini ?

c) *Le temps de infini*

La division du temps dans la diachronie sépare tout d'abord mon temps et le temps d'autrui. Alors que la synchronie réunit ces deux temps, la diachronie les maintient séparés : « la proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement » (AE, 142). Le temps des horloges introduit une mesure commune qui permet la récupération du temps : le temps, devenu commun, perd sa diachronie. Au contraire, la proximité sépare mon temps et le temps d'autrui sans que l'heure commune puisse les faire équivaloir. Levinas supprime donc dans sa conception du temps éthique la distance du temps mesuré pour lui substituer une distance non mesurable, celle de la diachronie sans présent commun entre moi et autrui. Il n'y a plus rien de récupérable de son temps dans le mien : je suis en retard sur le temps d'autrui qui me file entre les doigts. Et ce passage du temps file précisément parce que je ne suis pas maître de sa signification éthique qui m'accuse et m'ordonne responsable. Par conséquent, la manière propre qu'a la diachronie de passer consiste en la perte du temps de l'autre, perte qui ne me laisse pas indifférent mais au contraire m'ordonne à l'obéissance. « Passé non point *dans* le présent, mais comme une phase retenue ; passé *de* ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité avec l'autre » (AE, 141). Le présent perd le privilège de pouvoir se situer par rapport au passé, et donc de présentifier ce passé. Il ne peut que se reconnaître en retard devant l'appel que le visage lui a adressé, et attester la distance du temps qui s'est déjà écoulé entre l'appel et sa réponse. Et la distance s'aggrave avec le temps, le temps est la responsabilité s'aggravant. La structure emphatique de l'idée de l'infini, celle d'une responsabilité s'accroissant infiniment, est la temporalisation du temps lui-même. Levinas décrit en effet « la temporalité du temps comme obéissance » (AE, 89) : le passage du temps n'ayant de sens que si ce passage possède un sens que ma présence ne peut récupérer, celui de l'éthique. D'où l'idée d'un passé qui n'appartient plus à la re-présentation, le passé *du* présent que le présent a irrémédiablement perdu. La temporalisation diachronique est la responsabilité elle-même dans son mouvement d'infinition glorieuse. En un mot, le passage diachronique du temps est le sens concret de l'idée de l'infini (EDE, 214) :

Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l'être ou de transcendance vers une immémoriale ancienneté, nous l'appelons idée de l'Infini. L'infini est altérité inassimilable, différence et passé absolu par rapport à tout ce qui se montre, se signale, se symbolise, s'annonce, se remémore et, par là, se « contemporise » avec celui qui comprend.

Ces lignes définissent l'idée cartésienne de l'infini comme un mouvement transcendant allant du présent au passé immémorial. Une autre définition lui fait écho, celle qui fait de l'idée de l'infini « la disproportion de la gloire et du présent » (AE, 229) dans *Autrement qu'être*. Levinas souligne ainsi la signification temporelle de l'infini dans les *Méditations* de Descartes : innée, cette idée appartient à un passé plus vieux que le *cogito* pourtant au fondement de toutes ses pensées. Le *cogito* s'est rompu en pensant l'infini, découvrant dans la sphère de l'immanence la trace d'un passé qui en excède le pouvoir. Le mouvement propre de la méditation de Descartes consiste ainsi à partir d'un présent synchronique se transcendant vers un passé immémorial, celui de l'idée innée de l'infini. Dans la progression temporelle des *Méditations*, il y a là comme un retour en arrière (ana-chronisme) : alors que le sujet méditant avait cru découvrir son fondement dans la certitude de sa propre existence de substance pensante, voici qu'il découvre en un second temps que cette pensée contient une idée plus vieille qu'elle. En suivant l'ordre de la découverte, Descartes découvre l'ordre immémorial de l'éthique – selon un entrelacement de ces deux ordres diachroniques, logique et chronologique. La méditation renvoie à un passé absolu fondant sa vérité, dans une inversion du temps. Ce temps à rebours est celui de l'éthique : la réponse retrouve dans son Dire même l'appel qui l'avait suscité, comme si le temps faisait machine arrière. D. Franck donne une interprétation originale de cette temporalisation à rebours : « l'anachronisme de la conscience est la marque ou la trace d'un temps ($\chi\rho\nu\nu\omicron\nu\varsigma$) qui se temporalise en arrière ($\alpha\nu\alpha$) de la conscience, un temps qui n'est plus celui de ses vécus ou actes »²⁰². La diachronie est en effet anachronique au sens étymologique du terme : le temps passe à rebours, il se temporalise en arrière. Certes, ce paradoxe ne doit pas être compris en un sens littéral : il n'est pas question ici de dire que l'appel du visage fait reculer les aiguilles des horloges sur leur cadran. Le passage en arrière du temps a un sens éthique. Le présent perd son privilège et son sens. Il est désormais signifiant à partir du passé immémorial qui l'interrompt, défini par l'appel qu'il a manqué et par le retard qu'il a pris sur cet appel. La temporalisation s'effectue bien en arrière : si l'endroit qualifie le temps synchronique qui réduit le passé au *passé dans le présent*, l'envers désigne la diachronie où le sens du présent appartient au passé. Le présent, c'est mon retard sur la responsabilité éthique. L'immémorial est dans l'éthique la seule source de signification du temps. Ce mouvement de retour en arrière au sein de l'éthique est la structure même du témoignage : la réponse précède l'appel, et le rapport de la réponse à l'appel est un anachronisme. Cette structure reprend donc la description de la résonance de l'appel dans la réponse en un sens particulier. Car cet entrelacs signifie la possibilité d'entendre résonner le passé dans le présent, d'obéir avant d'avoir entendu l'ordre (AE, 235) :

Obéissance précédant l'écoute de l'ordre, l'anachronisme de l'inspiration ou du prophétisme est, selon le temps récupérable de la réminiscence, plus paradoxal que la prédiction de l'avenir par un oracle. « Avant qu'ils appellent, moi je répondrai » [Isaïe, 65, 24] – formule à entendre à la lettre. En m'approchant d'Autrui, je suis toujours en retard sur l'heure du « rendez-vous ». Mais cette singulière obéissance antérieure à la représentation, cette allégeance d'avant tout serment, cette responsabilité préalable à l'engagement est précisément l'autre-dans-le-même, inspiration et prophétisme, le *passer* de l'Infini.

L'inversion paradoxale du temps – la possibilité de répondre avant d'entendre l'appel – n'est pas un raffinement dans la description, mais le cœur même de l'éthique. C'est cette temporalité inouïe qui atteste de la passivité absolue du face-à-face. S'il me fallait d'abord prendre conscience de l'ordre pour y répondre, mon obéissance serait affaire de choix. Pour que mon allégeance à autrui soit

²⁰² D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 94.

absolument passive, il faut qu'elle m'investisse *avant* le choix ou l'écoute de l'ordre (cf. EDE, 211). Le sujet autonome se découvre une origine hétéronome. L'idée de diachronie semble articuler deux mouvements contradictoires : 1/ le passé immémorial m'appelle d'un passé plus ancien que tout passé mémorable, inaccessible au présent ; 2/ mais ce n'est qu'à partir du présent, dans la façon dont le passé immémorial le dérange, que ce passé m'appelle. Le concept de trace résout ce conflit apparent. Levinas ne pense pas la trace à partir de sa détermination spatiale : la trace, c'est l'effet de la diachronie sur le monde qu'elle dérange. La trace est pure durée, si bien qu'on pourrait la définir comme le passage du passé immémorial dans le présent : durée irréductible à l'instant, pur passage du temps. La conscience qui pense la trace se sait en retard : l'être qui a passé a déjà disparu. Le prophétisme est la parole suscitée par cette trace, par ce passage de l'infini. Aussi Levinas fait-il référence à la Bible pour définir la temporalité diachronique. Ici, il cite un verset d'Isaïe, soulignant la nécessité de l'interpréter littéralement, pour énoncer cette temporalité diachronique. La Bible en donne d'autres formules. Par exemple : « j'ai ouvert... il avait disparu »²⁰³, celui qui a appelé n'est plus présent et il ne reste que la trace de son passage dans le dérangement de ma présence. Dans *A l'heure des nations*, c'est encore la diachronie que Levinas décrit en rapprochant un verset biblique de l'idée cartésienne de l'infini : « disproportion entre l'idée et son *ideatum*, nous le savons depuis Descartes ! Mais, ainsi, autorité première. Origine dans la Parole de Dieu du mode impératif des verbes. L'entendement de cet impératif serait déjà obéissance. Le verset *Exode 24, 7* ne s'achève-t-il pas sur un "Nous ferons et nous entendrons" où les docteurs du Talmud font grand cas de ce *faire* qui précède cet *entendre* ? » (HN, 129). En effet, cette inversion diachronique du temps est également la manière qu'a la Torah de se donner aux hommes. Pourquoi cette communauté de structure entre les temps de la responsabilité et de la révélation ? C'est que cette inversion est le temps même de la subjectivité dont elle révèle la structure, tant dans l'analyse philosophique de l'éthique que dans l'exégèse religieuse (cf. QLT, 93). Dans la deuxième leçon des *Quatre lectures talmudiques*, intitulée « La tentation de la tentation », Levinas montre ainsi que « la connaissance intégrale ou Révélation (réception de la Tora) est comportement éthique » (QLT, 104), face-à-face avec un visage, si bien que sa révélation vient dans la passivité de la responsabilité. Le verset « nous ferons et nous entendrons », qui fait passer l'obéissance avant l'écoute de l'ordre, traduit cette inspiration éthique de l'homme et la naissance de la Torah dans l'éthique.

§29. Les noms de l'infini (II) : le Bien

a) L'anarchie du Bien

Le visage m'assigne à une responsabilité infinie qui précède mon présent et ma liberté, m'investissant avant tout choix comme si j'avais répondu avant d'entendre son appel. D'où me vient cette accusation diachronique ? Qu'est-ce qui m'investit dans la proximité du prochain ? « Cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifierait la Bonté du Bien : la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix » (AE, 195). La substitution est élection par le Bien. Le Bien apparaît ainsi comme un autre nom de l'infini ou de l'illéité. Le visage m'investit dans la trace de l'illéité, il me dérange dans l'anarchie du Bien. Le Bien n'est pas un principe ontologique ni une norme téléologique de l'agir humain, mais le « Il » qui me choisit et m'élit, à travers le prochain, à en être l'unique responsable. Levinas parle, en un sens positif, d'anarchie du Bien, pour désigner la diachronie de son appel : « le Bien investit la

²⁰³ *Cantique des Cantiques*, 4, 6 (cité in AE, 141).

liberté – il m’aime avant que je ne l’aie aimé » (AE, 25n1). Comment peut-on retrouver la trace de cette élection purement passive ? Levinas la décrit comme Désir de l’indésirable (DQVI, 113-114) :

Et cette façon pour l’Infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres – nous l’avons désignée par le terme d’« illéité », retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable – de la suprême désirabilité appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir. Retournement par lequel le Désirable échappe au Désir. La bonté du Bien – du Bien qui ne dort, ni ne somnole – incline le mouvement qu’elle appelle pour l’écarter du Bien et l’orienter vers autrui et ainsi seulement vers le Bien. Irrectitude allant plus haut que la rectitude. Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu’il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne : Il au fond du Tu. Il est Bien en un sens éminent très précis que voici : Il ne me comble pas de biens, mais m’astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir.

L’infini éveille en moi un Désir qui ne va pas droit à lui. Il emploie la voie tortueuse de l’éthique pour accomplir ce Désir – non pas en le satisfaisant, mais en le creusant. Ce texte structure en trois moments ce mouvement du Désir mû par l’infini. 1/ Le Bien appelle le Désir. Ma responsabilité est mon élection par le Bien dans le visage d’autrui. Cet épanchement du Bien vers moi est sa « bonté » parce que le Bien m’interpelle comme l’*unique*, le responsable insubstituable élu dans le visage d’autrui, mais aussi parce que cette élection m’éveille à la subjectivité. Mon identité de sujet est cette élection par le Bien, elle est dans sa passivité la réponse où s’entend son appel. Pourtant, cette élection ne satisfait pas le Désir qu’elle éveille. 2/ En effet le Bien *écarte* le Désir pour lui faire prendre un détour, l’*oriente* vers l’indésirable qu’est le prochain. Dans sa bonté, le Bien m’élit mais l’élection n’a rien d’abstrait : elle ne se passe que dans la proximité avec le prochain qui est responsabilité jusqu’à la substitution. Autrui est indésirable car son Désir est persécution. C’est en prenant cette voie tortueuse que le Bien reste séparé du Désir qui le vise. En allant au désirable (le Bien), le Désir suscité et guidé par le désirable manque son but en étant porté, par le désirable même, vers l’indésirable (le visage). Indésirable, le visage l’est en deux sens : en tant qu’il n’a jamais été désiré par le sujet désirant, et en tant qu’il ne répond pas adéquatement à ce Désir. Au lieu d’atteindre le Bien qui le satisferait, le Désir s’arrête sur le visage qui frustré son intention en la retournant : ce retournement est le commandement éthique, l’interdit du meurtre que signifie le visage. Le Désir n’a pas de fin car il manque le Bien qu’il vise et ne trouve qu’autrui qui ne satisfait pas le Désir mais le ravive de son insatisfaction. 3/ C’est pourquoi, orienté vers autrui, le Désir est ainsi (in)directement orienté vers le Bien. Dans l’insatisfaction d’être commandé par le visage qui est retournement de son Désir, le sujet désirant est face au sens du Bien qu’il désire, car le Bien est ce à quoi le visage lui commande d’obéir. Il n’y a pas de cheminement possible vers le Bien qui ne passe par le visage. Le paradoxe du Désir est que, dévié dans sa transcendance, il s’accomplit du fait de cette déviation.

La trace de l’illéité est donc l’anarchie du Bien qui me commande à la substitution. La synonymie entre l’infini et le Bien est rendue nécessaire par le sens éthique de l’idée de l’infini, morale avant d’être théorique. Il en résulte que le Bien a un sens avant la distinction ontologique ou axiologique entre le bien et le mal : « avant la bipolarité du bien et du mal présentés au choix, le sujet se trouve commis avec le Bien dans la passivité même du *supporter* » (AE, 194). Le Bien anarchique n’est pas antérieur aux catégories bien/mal au sens où il en serait le fondement. L’éthique n’est pas la révélation d’un principe de division du bien et du mal, mais la circonstance concrète où m’est signifié le *sens*, la *signifiance* du sens comme Bien. Ce qui a un sens, c’est l’orientation de mon être *pour* un autre être dont la faiblesse ne m’est pas indifférente. Ainsi par exemple, dans l’article « Transcendance et mal » Levinas justifie cette antériorité du Bien par la priorité accordée à la souffrance de l’autre homme sur la mienne, et le surgissement du sens dans cette priorité (cf. DQVI, 205). Cette signifiance du Bien est

le sens éthique de l'infini auquel la phénoménologie du visage nous reconduit. L'éthique retrouve, au moins formellement, la position de Platon qui fait du Bien l'origine de toute intelligibilité. Un problème se pose alors : qu'est-ce qui autorise le phénoménologue à nommer « sens » cette responsabilité absolue de l'un-pour-l'autre qui est Désir du Bien ? Levinas répond : le « sens est originellement dans l'humain, dans le fait initial que l'homme est concerné par l'autre homme (...). Je ne peux pas expliquer davantage ce moment où dans le poids de l'être commence la rationalité. Notion première de la signifiante à laquelle remonte la raison et qu'on ne peut pas réduire à autre chose. C'est phénoménologiquement irréductible : le sens signifie » (AT, 174). L'éthique remonterait ainsi, par-delà les phénomènes, à une signifiante qui resterait ineffable : l'un-pour-l'autre qui est le Dire et non un Dit. Mais pourquoi ce Dire excède-t-il le Dit ? Pourquoi le Bien est-il au-delà de l'être ?

b) L'usage de l'idée platonicienne du Bien

La reprise de l'idée platonicienne du Bien précède, chez Levinas, celle de l'idée cartésienne de l'infini. Quelle interprétation Levinas donne-t-il de l'idée du Bien chez Platon ? Quel usage en fait-il pour sa propre philosophie ? C'est en 1947, dans sa préface à *De l'existence à l'existant*, que pour la première fois Levinas reprend à son compte l'idée du Bien dans ses analyses de la relation à autrui et du temps : « la formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être est l'indication la plus générale et la plus vide qui les guide. Elle signifie que le mouvement qui conduit un existant vers le Bien n'est pas une transcendance par laquelle l'existant s'élève à une existence supérieure, mais une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent : une *ex-cendance* » (DEE, 9). L'invocation de l'idée du Bien ne s'appuie pas sur une analyse précise des textes de Platon, mais sur la formule situant le Bien au-delà de l'être. *Générale* et *vide*, cette formule est détachée de son sens platonicien, comme si Levinas n'en retenait que les mots. Elle renvoie à la thèse d'une sortie de l'être dans l'excendance, où l'on peut déjà reconnaître la future transcendance du Désir de l'infini, et s'accomplit dans le temps de la relation à autrui. L'identification entre l'idée de l'infini et l'idée du Bien est donc déjà en germe : comment l'éthique l'accomplit-elle ?

« De la description à l'existence » distingue la phénoménologie de l'idéalisme rassemblé sous les figures de Descartes et Platon : « l'idéalisme est foncièrement platonicien et cartésien » (EDE, 96). Pourtant Levinas se contente de justifier cette proposition en renvoyant à l'idée du parfait, n'évoque que « la magistrature suprême de l'Idée » et ne développe qu'un aspect de la pensée de Platon, à savoir la pensée de la mort du *Phédon* (EDE, 104). En 1957 « La philosophie et l'idée de l'infini » oppose de nouveau Heidegger à Platon et Descartes, mais ces deux philosophes ne font plus front commun : l'idée cartésienne de l'infini est singularisée en raison de sa structure formelle, et non du fait de sa place dans l'idéalisme. Bien que cette idée soit identifiée à la conscience morale et au visage, l'éthique ne convoque pas l'idée platonicienne du Bien et n'évoque Platon qu'à propos du Désir. C'est *Totalité et infini* qui identifie alors l'idée cartésienne de l'infini et l'idée platonicienne du Bien. Le dossier de soutenance de Levinas résume en effet le projet de l'ouvrage en ces termes : « tout mon effort consiste à montrer que l'idée de l'infini est l'idée du Bien » (LAV, 39). Cette identification prend appui sur le Désir platonicien où Levinas reconnaît le mouvement de l'idée de l'infini. Le *Philèbe* fournit la matrice du couple conceptuel que forment chez Levinas le besoin et le Désir. C'est de ce dialogue que Levinas tire l'image du « besoin de se gratter dans la gale » (TI, 120 ; *Philèbe*, 46a), à quoi on peut réduire tout besoin. Et le Désir sans défaut renvoie aux pages (50e-52c) où Socrate mène l'étude des plaisirs purs, c'est-à-dire sans mélange avec la douleur : « plaisirs qu'on ne peut aucunement rapporter à ceux de la démangeaison » (51d), plaisirs d'un genre divin (51e). Levinas reprend cette structure

formelle d'un plaisir sans manque bien qu'il ne suive pas Platon dans son association du plaisir pur à la beauté, l'intellect et la mesure, et même retourne sa position en ne situant pas comme Socrate la démesure du côté des plaisirs excessifs (65d), mais du côté de l'altérité véritable. En outre, Levinas cite plusieurs fois Platon pour dire le mouvement du Désir : l'élévation de l'âme vers l'invisible (TI, 23 ; *République*, 529b), le délire venant de Dieu dans un débordement semblable à celui de l'idée cartésienne de l'infini (TI, 41 ; *Phèdre*, 249a). Surtout, dans une interprétation d'ensemble de Platon, c'est toute la pensée du Bien au-delà de l'être qui atteste le Désir : « c'est Platon qui, à côté des besoins dont la satisfaction revient à combler un vide, entrevoit aussi des aspirations qui ne sont pas précédées de souffrance et de manque et où nous reconnaissons le dessin du Désir (...). La Place du Bien au-dessus de toute essence, est l'enseignement le plus profond – l'enseignement définitif – non pas de la théologie, mais de la philosophie » (TI, 106). De 1947 à 1961, la place du Bien au-delà de l'être est toujours interprétée à partir du mouvement de transcendance du Désir. Pourtant un élément nouveau s'introduit dans l'éthique de 1961 : l'idée du Bien n'est plus une indication générale et vide, mais la bonté de la responsabilité pour le visage. « La bonté consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même » (TI, 277), à être infiniment responsable d'autrui. C'est en ce sens que « la bonté est la transcendance même » (TI, 341). L'idée de l'infini est donc idée du Bien en tant qu'elle est d'abord morale et non théorétique.

On peut ainsi résumer l'usage de l'idée platonicienne du Bien par Levinas en deux traits portant précisément sur la formule du « Bien au-delà de l'être » : d'une part cette formule sert de guide à la philosophie, et d'autre part elle dénomme le sens concret, éthique, de l'idée de l'infini. Sur quelle lecture de Platon cet usage s'appuie-t-il ? L'usage constant et chargé d'enjeux que Levinas fait de l'idée platonicienne du Bien contraste avec la discrétion de son exégèse²⁰⁴. Levinas est plus disert au sujet du besoin et du désir, de la maïeutique ou de l'amour platoniciens. Contrairement à l'idée de l'infini, pour laquelle il donne *et* un usage *et* une exégèse, l'idée du Bien connaît un usage sans exégèse. Nous expliquons ce contraste par le fait que Levinas ne fait qu'emprunter à Platon la *formule* de l'idée du Bien au-delà de l'être, et redéfinit lui-même le sens des termes : au-delà, être, Bien.

Socrate affirme dans la *République* (509b) que « le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Cette formule est énigmatique : faut-il entendre que le Bien n'est pas un être ou qu'il est un être supérieur à tous les autres êtres ; faut-il identifier le Bien à l'Un dont on ne peut même pas dire qu'il *est* selon le *Parménide* ? Levinas tranche sans examen ces questions qui, du point de vue de l'exégèse, exigeraient une patiente étude²⁰⁵ : « l'au-delà de l'être ou *l'autre de l'être* ou *l'autrement qu'être* – ici situé dans la diachronie, ici énoncé comme infini – a été reconnu comme Bien par Platon. Que Platon en ait fait une idée et une source de lumière – qu'importe²⁰⁶ » (AE, 36). Ce geste peut se décrire comme suit : reprenant la formule platonicienne,

²⁰⁴ Platon (comme Descartes dans le titre *De Dieu qui vient à l'idée*) est implicitement présent dans le titre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. L'autrement qu'être se présente alors comme la réappropriation par Levinas du Bien au-delà de l'essence de Platon.

²⁰⁵ Sur l'équivocité de l'idée platonicienne du Bien et la difficulté de son interprétation, voir Yvon Lafrance, « Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon : *République* 502c-509c », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n°2, 2006, pp. 245-266.

²⁰⁶ Ce « qu'importe ! » fait écho à un autre : « qu'importe si dans la phénoménologie husserlienne, prise à la lettre, ces horizons insoupçonnés s'interprètent, à leur tour, comme pensées visant des objets ! » (TI, 14). Pour reprendre l'idée d'un horizon excédant la *Sinnggebung*, Levinas s'autorise de frapper d'inanité ce qui, dans la doctrine de Husserl, contredit son propos. Le geste est typique de l'*usage* levinassien des philosophes : il s'agit de remonter, *au détriment* de la lettre, à l'esprit (éthique) qu'elle traduit et pourtant trahit.

Levinas en évacue le contenu propre, n'en retient que la forme vide, et identifie l'au-delà de l'être à l'autrement qu'être. Tout comme l'interprétation de Descartes prend appui sur celle de Husserl, l'interprétation de Platon prend appui sur celle de Heidegger. C'est en comprenant l'être au sens de l'essence distincte de l'étant, au sens du *conatus essendi*, que Levinas peut déclarer que le Bien est au-delà de l'être ou autrement que l'essence²⁰⁷. Dès lors Levinas peut se contenter de reprendre une lecture néo-platonicienne de Platon sans examiner la question de sa pertinence philologique, en situant le Bien au-dessus de l'être et en l'identifiant à l'Un²⁰⁸. De l'idée platonicienne du Bien, Levinas ne retient que l'expression vide de l'au-delà de l'être.

Pourquoi, alors, convoque-t-il si souvent l'idée platonicienne du Bien s'il la vide de tout contenu ? C'est que la formule de la *République* constitue avant tout un *argument d'autorité* qui légitime le geste *philosophique* propre de Levinas. La situation du Bien au-delà de l'essence autorise Levinas à *philosopher* par-delà l'ontologie : « cette notion de l'être au-dessus de l'être, ne vient pas de la théologie. Si elle n'a pas joué de rôle dans la philosophie occidentale issue d'Aristote, l'idée platonicienne du Bien, lui assure la dignité d'une pensée philosophique qu'il ne faut, par conséquent, pas ramener à une sagesse orientale quelconque » (TI, 241). D'Aristote à Heidegger (Descartes compris), l'histoire de la philosophie est marquée par la prévalence de l'ontologie sur l'éthique. Contester cette prévalence, n'est-ce pas quitter la philosophie pour la théologie ? Levinas s'en défend, invoquant l'autorité de l'ἑπέκεινα τῆς οὐσίας de Platon. L'éthique perce déjà dans l'idée du Bien, et cette percée légitime une nouvelle interprétation de la « philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme ! N'a-t-elle pas été annoncée par le Bien d'au-delà de l'essence et l'au-dessus des Idées du livre VI de *La République* de Platon ? Bien, par rapport auquel apparaît l'être lui-même. Bien, dont l'être tient l'éclairage de sa manifestation et sa force ontologique. Bien, en vue duquel "toute âme fait ce qu'elle fait" (*Rép.* 505 e) » (TI, IV). Platon garantit la légitimité philosophique d'un fondement de toute la philosophie sur l'idée du Bien. Il y a là, de la part de Levinas, un usage essentiellement rhétorique de l'idée platonicienne du Bien : toute pensée qui place le Bien au-delà de l'essence peut-elle se réclamer de Platon ? Peut-elle, sans plus d'examen, se dire philosophique ? Certes non, et Levinas ne le pense pas. Sa propre philosophie est porteuse d'exigences autrement plus rigoureuses qui justifient sa fidélité à Platon : la compréhension du Bien comme source (anarchique) de toute intelligibilité, la justice et la philosophie comme réponses à cette intelligibilité, la politique jugée à partir de cette intelligibilité, etc. On peut alors regretter que Levinas n'ait pas consacré à l'idée platonicienne du Bien une explication aussi attentive que celle qu'il a proposée de l'idée cartésienne de l'infini. Cela aurait peut-être éclairé les problèmes qui ne manquent pas de surgir de l'identification entre ces deux idées. Levinas peut-il encore se réclamer de Platon lorsqu'il déclare que « l'invisible de la Bible est l'idée du Bien au-delà de l'être » (HAH, 86) ? Comment l'éthique, qui démontre que l'infini signifie le Bien, est-elle amenée à faire entrer le mot « Dieu » en philosophie ?

²⁰⁷ Jean-Marc Narbonne a très bien décrit ce geste dans « De l'"au-delà de l'être" à l'"autrement qu'être" : le tournant lévinassien », Cités, 1/2006 (n° 25), pp. 69-75.

²⁰⁸ « On peut contester l'être comme signifiant derrière l'un-pour-l'autre et faire valoir le mot platonicien du Bien au-delà de l'être qui exclut du Bien l'être, car comment comprendre le *conatus de l'être* dans la bonté du Bien ? Car comment chez Plotin, l'Un déborderait-il de plénitude et serait-il source d'émanation, si l'Un persévrait dans l'être, s'il ne signifiait pas d'en deçà ou d'au-delà de l'être, à partir de la proximité, c'est-à-dire à partir du désintéressement, à partir de la signification à partir de l'un-pour-l'autre » (AE, 151-152).

Ch. 6 Le témoignage de l'infini

Comment Dieu passe-t-il dans l'éthique ? La question est double : elle demande *comment* l'infini vient à l'idée, et *pourquoi* l'infini a nom Dieu. Ces deux problèmes sont inséparables. Si tout un lexique théologique (épiphany, prophétisme, prière, Dieu, etc.) s'insère dans l'éthique, ce n'est pas en raison d'une décision originaire et arbitraire de définir Dieu comme la substance infinie permettant de le déduire de l'infinité éthique (cf. AE, 149). L'éthique ne présuppose pas Dieu – elle est antérieure à toute *position* de Dieu (de son essence ou de son existence) –, elle déploie une intrigue qui fait venir le mot « Dieu » aux lèvres du sujet. C'est pourquoi nos deux problèmes n'en font qu'un : le mot « Dieu » n'a sa place en éthique qu'en vertu du fait qu'il vient à l'idée selon une modalité concrète qu'il nous faut désormais étudier. Le commencement est une question d'ordre *phénoménologique* – celle que pose la « phénoménologie de l'idée de l'infini » (DQVI, 11) : selon quelle modalité ou dans quelles circonstances concrètes l'infini passe-t-il dans le psychisme ? Quelle description concrète le phénoménologue peut-il donner de ce passage ? Il importe de remarquer que seule la pensée de la trace peut poser cette question. En se focalisant sur le thème de l'enseignement, *Totalité et infini* décrit la présence absolue du maître : l'infini me vient à l'idée dans une parole magistrale qui m'offre le monde et m'interdit le meurtre. Mais cette présence de l'Autre écrase la temporalité éthique et se livre, pour ainsi dire, tout d'un coup. L'ouvrage de 1961 ne donne aucune description de la *façon* dont le sujet, mis en question par le visage, s'éveille à l'infini. Schématiquement, on peut dire qu'en portant tout son effort descriptif sur la présence du visage (l'éthique du point de vue de l'Autre), il en oublie de décrire l'affection du sujet par l'infini (l'éthique du point de vue du Même). Or c'est seulement en portant l'attention sur la passivité du sujet devant l'infini qui le met en question que le phénoménologue peut décrire la *venue* de l'infini à l'idée. La notion de trace conditionne ainsi la possibilité de cette question : la trace est le dérangement de *ma* présence par l'infini qui y passe. Bien que *Totalité et infini* affiche l'ambition de montrer que l'infini vient à l'idée dans l'éthique, sa conceptualité se révèle insuffisante pour montrer *comment* a lieu cette venue. Cet échec signifie que la phénoménologie de 1961 n'était pas assez phénoménologique : il ne suffit pas de dire que la responsabilité possède la structure formelle de l'idée de l'infini, mais il faut décrire la manière dont l'infini laisse sa trace dans la responsabilité. C'est la tâche que se donne le chapitre V d'*Autrement qu'être*.

I. La venue de l'infini à l'idée

§30. La voix du témoin

a) Le Dire où s'effectue la venue

La signification éthique est l'éveil de la subjectivité pensée comme substitution, sujétion, otage. Le sujet éthique est une passivité absolue qui ne préexiste pas à l'intrigue éthique mais en provient – il est lui-même la réponse à l'appel du visage. Or « dans l'assignation absolue du sujet s'entend énigmatiquement l'Infini : l'en deçà et l'au-delà. Il faudra préciser la portée et l'accent de la voix où l'Infini ainsi s'entend » (AE, 219). C'est la tâche de la partie 2 du chapitre V intitulée « La gloire de l'Infini ». Divisée en cinq paragraphes, cette partie est d'une progression argumentative ardue. Levinas commence par rappeler le sens de la subjectivité éthique (V-2-a), puis il en dégage le mode de

signification : c'est par ma voix de sujet otage d'autrui que s'exprime l'infini qui la commande. Ma subjectivité est un Dire, une sincérité, un témoignage (V-2-b) ; elle témoigne de l'accroissement glorieux de ma responsabilité à mesure que je réponds (V-2-c) – témoignage qui est l'intrigue où l'infini se passe et passe le sujet (V-2-d), et dont Levinas décrit le surgissement dans la présence comme prophétisme (V-2-e). Cette phénoménologie de la venue de l'infini à l'idée recherche donc dans la subjectivité éthique elle-même la signification concrète de l'infini. Toutefois, le plan que nous en avons donné ignore les détours et les répétitions qui scandent cette partie V-2.

Avant même d'entrer dans la phénoménologie de l'idée de l'infini, Levinas prend un premier détour en dissociant l'infini éthique de l'infini négatif. Le paragraphe V-2-b reprend cette distinction que les chapitres I (paragraphe 6, « Essence et signification ») et III (paragraphe 6, e, « Proximité et infini ») avaient déjà effectuée. Ces trois paragraphes montrent que la responsabilité n'est pas infinie en un sens simplement négatif, celui du mauvais infini du *Sollen* (cf. AE, 149n1). Le devoir moral est une fin que le sujet moral se donne pour terme de son action. L'action effectuée, le devoir s'éteint (c'est là la finitude du devoir) ; mais mon existence de sujet moral m'impose d'autres devoirs que je remplis à leur tour, qui s'éteignent puis renaissent, et ce à l'infini. Or cette succession, cette renaissance perpétuelle des devoirs n'est que le mauvais infini du *Sollen*, caractérisé par ce cycle où la fin de mon action disparaît puis renaît à l'infini. Le *Sollen*, c'est l'infinité de l'idéal, celle d'un but inatteignable vers lequel mes actions doivent pourtant toujours tendre pour être morales. Si la responsabilité était infinie en ce sens, elle serait assimilable à un besoin moral que l'accomplissement du devoir apaise. Mais la substitution ne me permet pas d'être quitte envers autrui : comme nous l'avons montré au chapitre précédent, la structure de la responsabilité (*plus je réponds, plus je suis responsable*) doit s'entendre au sens d'un accroissement infini de l'obligation elle-même, et non pas au sens d'une multiplication indéfinie d'obligations finies. L'éthique de la substitution éveille donc un autre sens de l'infini qui ne se conçoit pas par négation du fini, mais dans la structure de la responsabilité. Si l'infini positif a un sens concret, ce ne peut être que dans la passivité absolue.

Pour décrire la venue de l'infini à l'idée, il faut donc partir du soi éthique que le visage appelle à une responsabilité infinie, allant jusqu'à la substitution. En quel sens le sujet éthique est-il plus passif que toute passivité ? Au paragraphe V-2-b, la passivité éthique une fois distinguée du devoir-être est ensuite décrite dans son emphase. Le soi exposé à autrui s'expose dans son exposition même : il ne lui reste aucun quant-à-soi, sa subjectivité est de pure exposition. Sa passivité est donc redoublée, elle est une « passivité de la passivité », un Dire le Dire²⁰⁹ (AE, 223). L'exposition à autrui et l'exposition de cette exposition ne font qu'un. Le redoublement de la passivité indique la manière dont la passivité signifie : non pas en se faisant signe (ou Dit) mais en passant dans la trace du Dire. L'infini vient à l'idée dans un Dire pur, qui n'est pas corrélatif d'un Dit mais signifie dans la passivité du sujet qui répond d'autrui. Ma substitution est mon Dire, ma responsabilité mon exposition : je suis, dans l'accusation éthique où je ne peux ni agir ni prendre conscience, un pur signe fait à autrui. L'infini vient dans ce que Levinas nomme la sincérité du Dire, qui est « signe fait à Autrui et déjà signe de cette donation de signe, signification pure » (AE, 224). Il vient dans mon propre signe, celui-là même que, malgré moi, dans la souffrance d'une responsabilité infinie, j'adresse à autrui. Ma passivité s'expose dans son accroissement : plus je réponds, plus je suis responsable. L'infini de ma responsabilité est donc un « infini vivant », « vie sans mort, vie de l'Infini ou sa gloire » (AE, 223). Il

²⁰⁹ Jacques Rolland parle d'une « *itération du Dire*, qui est itération préreflexive et désigne le Dire comme un Dire le Dire » (*Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 2000, p. 187).

n'est pas la révélation d'un être supérieur qui me laisserait l'entrevoir, mais la modalité ou la vie de l'éthique aggravant sa charge. Le terme de « vie » est un écho de cette vie du visage qui, dans *Totalité et infini*, était l'enseignement du maître. Mais ici elle s'entend dans la pure passivité de l'éthique et prend le nom nouveau de gloire, qui désigne l'incessant accroissement de ma responsabilité pour autrui. Comment et en quel sens ma responsabilité pour le prochain rend-elle gloire à l'infini ?

b) La gloire

L'infini vient à l'idée dans la sincérité d'un Dire absolument responsable. « L'infinité de l'infini vit à rebours. La dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte. Ecart qui mérite peut-être le nom de gloire. La positivité de l'Infini, c'est la conversion en responsabilité, en approche d'autrui, de la réponse à l'Infini non-thématisable, dépassant glorieusement toute capacité, manifestant, comme à contre-sens, sa démesure dans l'approche du prochain, qui obéit à sa mesure » (AE, 27). En tournant son regard vers la substitution, le phénoménologue dégage la structure d'accroissement infini de la responsabilité (plus je réponds, plus je suis responsable) à laquelle il prête le nom de gloire. La gloire désigne cette vie de responsabilité qui, dans son infinité, se trouve toujours plus responsable, et dont la réponse ne fait qu'attiser la responsabilité. L'infini n'apparaît pas en se donnant ; il se glorifie en exacerbant la charge qu'il fait peser sur moi. Mais ce mouvement à rebours s'exprime sous la forme d'un paradoxe : d'un côté, la gloire est la *conversion en responsabilité* de la *réponse* du sujet à autrui ; mais d'un autre côté, pour qu'il y ait réponse du sujet il faut que celui-ci soit déjà responsable. Levinas formule donc un cercle : la gloire de l'infini, c'est la responsabilité suscitant une réponse qui à son tour se convertit en responsabilité, accroissant l'obligation au lieu de l'atténuer. C'est pour nommer cette structure d'accroissement que Levinas reprend le terme d'infinité. A deux reprises, il définit la gloire en empruntant à *Totalité et infini* ce concept. Une première fois, le paragraphe III-6-e évoque un « passif qui s'accroît : l'infini comme infinité de l'infini, comme gloire » (AE, 149), expression qui revient une page plus loin : « l'infinité ou la gloire de l'Infini » (AE, 150). Cette identification est confirmée par une deuxième occurrence, au paragraphe V-2-c (cf. AE, 225-226). Emprunté à *Totalité et infini*, le concept d'infinité subit un déplacement de 1961 à 1974 : autrefois attribué à l'idée de l'infini, il en définit désormais la *gloire*.

Le terme de gloire²¹⁰, emprunté au vocabulaire théologique pour désigner l'infinité de l'infini, désigne, au sens biblique, « l'être même de Dieu en tant qu'il se manifeste et se communique sans cesser d'être transcendant, et de la glorification de Dieu, qui est la confession et la louange, par la créature, de la gloire essentielle de Dieu »²¹¹. La gloire de Dieu dénote en premier lieu une relation

²¹⁰ La publication des *Œuvres complètes*, en particulier celle des conférences « Parole et silence » et « Pouvoirs et origine » au deuxième tome, révèle que Levinas avait d'abord pensé la gloire comme gloire *de l'être*. R. Calin montre dans sa préface (OC2, 29-33) que le concept de gloire de l'être vise à dépasser les limites des pensées de la facticité de Sartre et surtout de Heidegger. Contre la *Geworfenheit*, la gloire de l'être signifie « le surplus que comporte le sujet par rapport aux phénomènes » (OC2, 87), le poids qui est aussi le mystère de l'être – ce qui laisse déjà présager la définition de la gloire de l'infini à partir du surplus de l'infinité. Si Levinas ajoute que « la gloire, c'est l'existence d'Autrui » (OC2, 96), ce n'est donc pas encore pour en faire la gloire de l'au-delà de l'être, de l'autrement qu'être. Or, R. Calin précise que cette pensée de la gloire constitue *déjà* une certaine idée de la majesté de l'infini qui se manifeste par autrui, et fait le rapprochement avec l'idée de l'infini en affirmant qu'« il ne manquera plus à Levinas qu'à voir dans cette gloire de l'être qui se montre en autrui la majesté de l'Infini, de voir en autrui la concrétisation et donc la signification même de la notion cartésienne d'idée de l'infini » (OC2, 32) pour que cette pensée de la gloire de l'être trouve un sol ferme. On peut ainsi voir dans la gloire de l'être une tentative en direction de l'idée de l'infini.

²¹¹ *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1995, art. « Gloire de Dieu ».

avec l'absolu qui ne relativise pas l'absolu, la façon qu'a Dieu de se manifester sans que cette manifestation ne compromette sa transcendance dans l'essence. Plus que suggestive, cette signification a un rapport direct avec l'infini levinassien, dont elle reproduit la structure de sens au niveau théologique. Prise en un sens large, elle indique une égalité conceptuelle entre la gloire biblique de Dieu et l'idée cartésienne de l'infini. Prise en un sens plus technique, elle renvoie à la façon incomparable qu'a la transcendance de se manifester sans intégrer le monde, en le dérangeant : chez Levinas cette façon se fait infinition de la responsabilité pour le visage²¹². Or, si d'un côté la gloire désigne la splendeur de Dieu qui environne sa manifestation – et si, en ce sens, elle peut être considérée comme un attribut de l'infini lui-même en tant qu'il apparaît pour nous –, d'un autre côté la gloire renvoie à l'hommage que l'homme rend à Dieu dans l'action de rendre gloire. Aussi le terme peut-il désigner tant la gloire propre de l'infini (gloire de Dieu) que celle que l'homme rend à l'infini (glorification de Dieu), selon que l'on insiste sur le versant noématique ou noétique de l'expérience. Chez Levinas, l'infinition de la responsabilité peut désigner l'un comme l'autre : soit la vie de l'infinie, responsabilité que ma réponse ne peut atténuer, soit la gloire rendue par ma réponse même à l'ordre éthique auquel elle répond. D'où l'ambiguïté de la notion de gloire qui semble supposer Dieu aussi bien que l'homme : pour que la gloire de Dieu se manifeste, il faut des hommes qui soient touchés par elle et qui en témoignent ; mais il faut aussi, pour que les hommes soient touchés par sa gloire, que Dieu se manifeste infiniment à eux. L'apparition (divine) en gloire et l'acte (humain) de rendre gloire s'appellent l'un l'autre et sont indissociables.

Cette ambiguïté est au cœur de ce que D. Franck appelle « la phénoménologie de la gloire »²¹³. La gloire désignant l'emphase incessante de la responsabilité, est dans *Autrement qu'être* une notion éthique et non théologique. C'est dans la responsabilité que l'éthique aboutit à ce « *surplus* de signifiante qu'on pourrait désigner comme gloire » (DQVI, 264). La gloire se glorifie de l'emphase de la responsabilité. Loin de renvoyer à une théologie qui déduirait de l'exception éthique l'existence de Dieu (déduction hâtive et fautive selon AE, 149) ou qui énumérerait les attributs ontiques de son éminence, Levinas ne parle de gloire que pour dire cette infinition qui s'atteste dans le phénomène (ou plutôt dans l'interruption de la phénoménalité descriptible à partir de la phénoménalité interrompue). La signification concrète de l'infini, l'infinition de sa gloire, n'est accessible qu'à partir de l'éthique. C'est pourquoi le paragraphe V-2 se donne pour tâche, non pas d'édifier une théologie positive à partir de la responsabilité pour autrui, mais de décrire comment, dans mon assignation à la responsabilité, l'infini se manifeste dans sa gloire. La gloire n'est pas un artifice que Levinas plaquerait sur l'intersubjectivité ; elle est redéfinie, avant toute théologie, à partir de l'interruption éthique de la phénoménalité. C'est en vertu de cette interruption que l'emprunt du terme de gloire à la théologie se justifie : la gloire signifie dans l'impossibilité de séparer la transcendance divine de l'acte de lui rendre gloire. De même, l'infini au sens positif ne peut être pensé indépendamment de l'infinition éthique de la responsabilité. Mais l'ambiguïté de la gloire n'est-elle pas une confusion ? Si la gloire de Dieu est dans sa glorification, n'est-ce pas l'homme qui en est l'origine et le créateur ?

²¹² « Si la sainteté définit Dieu en lui-même, la gloire est son rayonnement (Es, 6, 3). Elle est Dieu se communiquant dans ce qu'il est par ce qu'il fait » (*Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, « Quadrige », 2007, art. « Gloire de Dieu », a, p. 596). De même, chez Levinas, l'infini glorifié rayonne à travers le visage d'autrui et son commandement éthique sans que cette manifestation compromette sa transcendance. Le rapprochement avec la gloire biblique peut être prolongé : « la gloire divine déborde son lieu de manifestation. La même gloire qui apparaît sous forme personnelle au prophète (Ez 1, 28 ; 8, 2 . 4) est présente dans le Temple, mais sans s'y limiter (10, 18s) » (*ibid.*). On retrouve, en un sens, ce que Levinas nomme l'infinition de l'infini : Dieu excédant la capacité du lieu (ou de l'idée) qui voudrait le contenir.

²¹³ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 197.

Les catégories de l'appel et de la réponse clarifient cette ambiguïté de la gloire. Autrui m'appelle à la responsabilité, ma subjectivité passive et éthique est la réponse à cet appel. La gloire de l'infini, c'est l'accroissement infini de l'obligation, glorifié de deux façons. Il y a, d'une part, une glorification dans l'appel : celle du commandement me signifiant la hauteur irréductible d'où autrui me parle. Mais d'autre part, il y a aussi une glorification dans la réponse : celle de ma subjectivité qui, répondant à cette responsabilité, ne fait qu'accroître l'obligation. La gloire de l'appel précède nécessairement la gloire de la réponse car je ne puis répondre qu'à ce qui m'a déjà appelé, je ne puis obéir qu'à ce qui m'a commandé. Pourtant, la glorification de l'appel n'est ni visible ni audible comme telle, elle n'apparaît que dans la glorification de la réponse. Pourquoi cela ? Précisément parce que la gloire est le jeu d'alternances de l'appel et de la réponse, ce que J.-L. Chrétien nomme « l'entrelacs de l'appel et de la réponse, selon lequel l'appel répond et la réponse appelle »²¹⁴. La réponse n'est pas glorieuse en elle-même mais seulement en tant qu'elle-même appelle, accroissant ainsi la gloire de l'infini. Les deux manières de glorification que sont la parole du visage et la responsabilité du sujet, s'entendent toutes deux dans la même parole. L'infini est glorieux parce qu'il parle depuis la hauteur du visage, mais ce n'est que dans ma réponse que s'entend cette parole. Dans ma subjectivité, qui est réponse à cette parole, s'entend le rendre gloire, l'hommage à la hauteur de l'infini. Cette ambiguïté explique la contradiction apparente de la phénoménologie de la gloire au paragraphe V-2-c.

L'objet général de ce paragraphe est de montrer que la gloire de l'infini « en appelle à la sincérité comme à un Dire » (AE, 225). La responsabilité éthique m'éveille à la subjectivité qui est sincérité absolue, Dire, réponse adressée à autrui allant jusqu'à la substitution. La gloire qui est l'infiniment de cette responsabilité éveille donc le Dire même par lequel je lui rends gloire. Elle est l'extradition du sujet frappé de traumatisme, sensible à la provocation de l'autre. Accusé d'avoir tardé et assigné à la responsabilité, je ne fais que répondre à l'appel d'autrui, à sa provocation traumatique. Je ne préexiste pas à l'appel comme si j'étais maître de la communication qui s'instaure entre le prochain et moi : *mon identité de sujet est la réponse même à l'appel*. Aussi la gloire est-elle *mon éveil à la subjectivité dans l'appel dont ma subjectivité est la réponse*. Or, une telle condition n'est pensable que si ma subjectivité est passivité absolue. Levinas ajoute alors en une formule énigmatique que « la gloire n'est que l'autre face de la passivité du sujet » (AE, 226). Qu'est-ce à dire ? La substitution m'élevant comme seul et unique responsable de mon prochain ne me laisse pas de place pour me retourner et assumer ma propre subjectivité. Appelée dans une passivité absolue, ma réponse à l'appel est également une passivité absolue. En parlant d'une *autre face* de la passivité, Levinas désigne la dichotomie de l'appel (la première face qu'est le commandement du visage) et de la réponse (l'autre face qu'est ma subjectivité éveillée par autrui). Dès lors, la gloire de l'infini désigne la passivité absolue de ma réponse à l'appel du visage²¹⁵. L'ambiguïté de la gloire constitue ainsi sa vie propre :

²¹⁴ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, op. cit., pp. 15-16. Cette citation ne constitue pas un commentaire de Levinas, mais bien une description générale de l'énigme que doit penser toute pensée de l'appel. En reprenant cette formule, nous retenons avant tout l'idée que, chez Levinas, l'appel et la réponse ne peuvent être compris séparément, car seul leur entrelacement fait la gloire de l'infini. Mais, à proprement parler, il faudrait nuancer l'application à Levinas de l'idée que *la réponse appelle* (puisque le commandement du visage me vient d'une extériorité absolue et non de moi) et que *l'appel répond* (puisque la réponse du visage ne consiste qu'à accroître sa propre énigme et non à la résoudre). Ces deux paradoxes appellent moins une lecture littérale que le respect de l'étrangeté qui veut qu'une même parole appelle et réponde.

²¹⁵ Cette passivité de la gloire est son poids, comme le rappelle M. Faessler : « En hébreu le mot *kâvôd* "gloire", "honneur" vient de la racine *kâvéd* qui signifie "être pesant", "avoir du poids". Levinas joue sur cette étymologie » (M. Faessler, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 99 note 4).

l'infini apparaît comme appel dans la réponse, réponse qui augmente le poids de l'appel, appelant une réponse plus urgente encore, etc. Mais comment un même Dire peut-il à la fois être l'appel et la réponse, et préserver l'extériorité absolue de l'origine de l'appel ? Comment le phénoménologue peut-il distinguer cet appel de l'édification des idoles ? Par une pensée du témoignage.

c) Le témoignage

Levinas choisit en effet le terme de témoignage pour nommer le Dire glorifiant l'infini. Ce choix peut surprendre, comme le montre C. Chalier dans l'article « Témoignage et théologie »²¹⁶ : le témoignage désigne une opinion, un point de vue partiel sur le réel qui ne constitue jamais une preuve, et dont l'effet est avant tout rhétorique. Il n'est que probable et insatisfaisant pour la connaissance. Or ce n'est ni pour sa force de persuasion ni en vue d'édifier la science que Levinas évoque le témoignage. Il se tourne vers le sens biblique du témoignage, celui d'un appel qui précède le témoin et que le témoin cherche à mieux entendre dans sa réponse. C. Chalier en dégage trois traits principaux. D'abord, le nom même de Dieu fait référence à ses témoins, il « lie son nom à des noms humains » : « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob »²¹⁷ est aussi le Dieu de tous ceux qui ont témoigné de sa gloire. Loin de n'être qu'une opinion sur Dieu, le témoignage nomme Dieu. Par conséquent le témoin atteste, par son statut même de témoin, du fait qu'un appel le précède. Témoigner, c'est venir après une première parole qui a appelé le témoin alors que celui-ci ne s'attendait pas à être appelé. Enfin, en raison de cette précédenance de l'appel, le témoignage est la circonstance où Dieu vient à l'esprit, quand aux lèvres du témoin devant la misère d'autrui vient le mot « me voici »²¹⁸. C'est donc indiscutablement au sens biblique que renvoie l'idée levinassienne de témoignage – et plus précisément encore à un verset, deux mots, « me voici » (AE, 225) :

La gloire de l'Infini, c'est l'identité anarchique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui – dont je suis responsable et devant qui je suis responsable – de cette donation même du signe, c'est-à-dire de cette responsabilité : "me voici". Dire d'avant tout dit, qui témoigne de la gloire. Témoignage qui est *vrai*, mais de vérité irréductible à la vérité du dévoilement et qui ne narre rien qui se montre. Dire sans corrélation noématique dans la pure obéissance à la gloire qui ordonne ; sans dialogue, dans la passivité d'emblée subordonnée au "me voici".

L'ambiguïté de la gloire de l'infini, la confusion de la glorification de l'appel et de la glorification de la réponse se retrouve dans ce texte où Levinas identifie tour à tour la gloire à l'obéissance du sujet et au commandement du visage (*la gloire qui ordonne*). Le témoignage réunit ces deux types de glorification puisqu'il se définit comme cette parole où l'appel s'entend dans la réponse. Témoigner, c'est glorifier aussi bien l'ordre que l'obéissance. Mais quelle parole peut signifier de la sorte ? Elle ne passe ni par les mots ni par les gestes, qui se laissent toujours intégrer dans un système où ils font sens. Le Dire par lequel le témoin s'expose à l'appel, c'est *l'identité même du sujet éthique*. Dans la responsabilité subie, mon éveil à la subjectivité par et pour autrui ne laisse plus aucune place à l'intéressement. Toute ma condition de sujet ou d'otage tient à l'allégeance rendue à autrui, obéissance qui est ma subjectivité même. La gloire de l'infini est l'exposition de cette exposition, ma subjectivité comme réponse à l'appel d'autrui qu'elle glorifie. Et notre texte décrit la manière dont la gloire

²¹⁶ Catherine Chalier, « Témoignage et théologie », in *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès 2007/I (N°42), éd. In Press, pp. 24-26.

²¹⁷ Exode 3, 6.

²¹⁸ Ce « me voici », Levinas en admirait déjà la profondeur – et la beauté dans le passage où Samuel entend l'appel de Dieu sans savoir que c'est Dieu qui l'appelle – dans les « Carnets de Captivité » (cf. OC1, 78 et 83).

transparaît dans le témoignage rendu à cette gloire. Rendre gloire et témoigner sont deux modalités d'une même signification : la réponse absolument passive du sujet à l'appel, son « me voici ». L'infini vient à l'idée dans le témoignage rendu par le sujet absolument passif de sa condition d'otage. Toutefois, pour que le témoignage ne trahisse pas la passivité éthique, il faut pouvoir le distinguer de la thématization. Celle-ci se caractérise par le fait qu'elle énonce un Dit ou un signe dans lequel s'épuise l'acte de signification, en tant que tout le sens du Dit lui est donné par le contexte au sein duquel il est placé. Au contraire, le témoignage est un Dire qui déchire tout contexte et signifie par lui-même car sa signification ne se situe pas dans le signe donné mais dans la donation du signe. La signification du témoignage est bien absolument passive, puisqu'elle est le signe que, malgré moi, je donne de ma condition d'otage. Je ne témoigne pas de l'infini en faisant de Dieu l'objet de mon discours. Mon témoignage a lieu en moi malgré moi, alors que je n'ai pas choisi de témoigner : il expose la destitution de mon intentionnalité et mon obéissance à autrui²¹⁹.

Le sujet absolument passif témoigne d'un ordre qui l'excède et qui l'éveille. La gloire de l'infini peut indifféremment désigner l'ordre donné (l'appel) ou ma sujétion à cet ordre (la réponse), puisque c'est un même témoignage qui témoigne de l'appel et de la réponse. En vertu de cette passivité absolue du Dire, le sujet éthique est le porte-voix de l'infini, celui par qui l'infini se glorifie. En pensant une assignation « parlant dans le Dire de l'assigné » (AE, 227), Levinas parvient à faire surgir le sens de l'infini du sujet lui-même, et non d'une transcendance posée comme existante et révélée par miracle. La venue de l'infini à l'idée est une « exposition sans retenue à l'endroit même où se produit le traumatisme, joue tendue au coup qui frappe déjà, sincérité comme dire, témoignant de la gloire de l'Infini » (*ibid.*). La notion de témoignage que le phénomène emploie pour décrire la venue de l'infini dans l'éthique ne s'applique qu'à une passivité absolue. Aussi Levinas peut-il affirmer (AE, 229) :

Il n'y a de témoignage – structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation – que de l'Infini. L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie.

Les concepts de gloire et de témoignage s'entremêlent de telle sorte que l'un ne signifie que par l'autre. D'abord, il n'y a de gloire que de l'infini, puisque seul l'infini irréductible à l'être éveille en moi un sens dont je ne suis pas l'auteur ; ensuite, il n'y a de témoignage que de l'infini puisque seul l'infini m'investit d'une passivité absolue et me met à la bouche un Dire sincère. La notion de témoignage pourrait, si elle nous appelait à croire en la vérité objective du dérangement, être soupçonnée d'élever des idoles au mépris des phénomènes. C'est pourquoi, en dehors de la passivité absolue de l'éthique, elle perd toute validité. Les concepts de représentation ou d'apparition, employés pour définir objectivement le témoignage, manquent la spécificité du témoignage et de la gloire que l'on pourrait décrire comme la « façon pour le commandement de retentir dans la bouche de celui-là même qui obéit, de se "révéler" avant tout apparaître, avant toute "présentation devant le sujet" » (AE, 230). L'appel s'entend dans la réponse elle-même – et c'est pourquoi de l'infini il peut y avoir gloire aussi bien que témoignage²²⁰.

²¹⁹ Ou, dans les termes de Paul Ricœur : « le témoignage n'appartient pas au témoin. Il procède d'une initiative absolue, quant à son origine et quant à son contenu » (Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 117).

²²⁰ Mais ces descriptions du témoignage s'en tiennent au seul côté de celui *qui* témoigne, et ne semblent pas s'interroger sur celui *à qui* le témoignage s'adresse. La sincérité de mon Dire s'offrant sans détour à autrui, n'est-ce pas autrui qui l'entend ? « Un témoignage ne s'adresse-t-il pas à autrui ? » demande C. Chalier (*Pour*

§31. L'énigme de la voix

a) L'idée cartésienne de l'infini

Le paragraphe V-2-d montre, en définissant le témoignage de la sorte, que le concept d'infini n'a rien d'une construction théologique artificielle trahissant la neutralité de la phénoménologie à l'égard de toute positivité. En décelant le sens concret de l'infini dans la voix même du sujet éthique, Levinas a montré la possibilité d'une description phénoménologique de la venue de l'infini à l'idée à partir du concept de témoignage. Aucune position de la transcendance n'est requise, la signifiante éthique – l'autrement qu'être – suffit pour entendre cette voix. Or, approché comme « la modalité sous laquelle l'Infini an-archique passe son commencement » (AE, 230), le témoignage est entendu à partir de la signifiante de la trace. Entre les trois concepts de gloire, de témoignage et de trace, il y a d'abord un net rapport d'identité, en tant que tous trois disent la façon qu'a l'infini de venir en moi. La distinction ne vient que dans la description, pour nommer les différentes manières qu'a l'infini de signifier. La gloire de l'infini désigne son infinité dans la responsabilité, le témoignage sa venue dans la voix même de celui qui s'expose à la responsabilité, et la trace sa manière de passer en dérangeant la présence. Faire la phénoménologie du témoignage, c'est donc le décrire comme trace, c'est-à-dire comme « la façon même dont l'Infini, dans sa gloire, passe le fini ou la façon dont il se passe, n'entrant pas par la signification de l'un-pour-l'autre, dans l'être du thème ; mais signifiant et, ainsi, s'excluant du néant » (*ibid.*). Cette proposition illustre bien la manière dont le témoignage, la gloire et la trace s'entre-définissent et se confondent en un même avènement du sens. L'infini n'enseigne pas une idée que je pourrais ensuite faire résonner en écho avec le système de mon savoir. Le témoin qui répond à l'appel de l'infini est en retard sur cet appel qui pourtant résonne dans sa réponse : l'infini a déjà passé dans la voix même qui l'atteste. C'est là le sens de cette « intrigue qui rattache à ce qui absolument se détache, à l'Absolu », « intrigue religieuse, qui ne se dit pas en termes de certitude ou d'incertitude et ne repose sur aucune théologie positive » (*ibid.*). La religion est conçue, comme dans *Totalité et infini*, comme le lien entre le Même et l'Autre qui n'abolit pas la séparation (*cf.* TI, 30) ; Dieu est l'Absolu, l'infini témoigné qui ne se fait jamais présent.

Le refus de penser le face-à-face d'après les concepts de l'expérience objective a donc abouti avec cette intrigue éthique à une description concrète proposant une conceptualité qui dépasse la logique de la totalité. Celle-ci manquait la transcendance en recherchant « je ne sais quelle expérience de l'Infini ou de sa gloire, comme s'il pouvait y avoir de l'Infini expérience et autre chose que glorification, c'est-à-dire responsabilité pour le prochain » (AE, 231). Or, cette critique qui vaut pour l'ontologie, vaut pour *Totalité et infini*. Dans cet ouvrage, l'idée de l'infini était aussi bien conçue comme l'expérience par excellence que comme la structure ultime de l'être. L'infini rompant avec l'être et

une morale au-delà du savoir, op. cit., pp. 189-190). *A qui s'adresse le témoignage, et qui l'entend ?* Deux réponses nous semblent possibles. 1/ Dire, c'est s'exposer à autrui. « Autrui entendra donc – peut-être –, lui aussi, la "gloire" de Dieu dans la réponse du sujet moral à son égard » (*ibid.*). Cependant cette possibilité est un retournement de l'éthique : elle consiste, en se plaçant au point de vue d'autrui, à entendre dans la *responsabilité de son autre (le moi)*, un Dire témoignant de l'infini. Une telle perspective, si elle peut être adoptée, doit alors appartenir à la justice. 2/ Dire, c'est s'exposer, s'accuser, se Dire. En un sens, c'est aussi se témoigner à soi-même la gloire de l'infini : tout homme, pris dans l'intrigue éthique, serait pour lui-même le témoin de l'infini. Seulement prendre *conscience* de cette passivité – ou mauvaise conscience – qui m'accable, n'est de nouveau possible que dans la justice. Aussi le témoignage, adressé à moi ou à autrui, n'est-il *audible* que dans la justice où son Dire est déjà trahi dans le Dit.

avec l'expérience, ne peut plus se dire en 1974 dans le langage encore ontologique de l'œuvre de 1961. En effet, la batterie des termes qui décrivent l'infini dans *Autrement qu'être* était absente de *Totalité et infini* : la trace, la gloire, le témoignage sont des concepts majeurs et nouveaux introduits pour décrire une intrigue qui, en 1961, était assimilée à l'enseignement. La substitution des concepts de gloire et de témoignage à celui d'enseignement n'implique-t-elle pas aussi l'abandon de l'idée de l'infini ? Quelle place reste-t-il pour l'idée cartésienne de l'infini dans une pensée du témoignage ? Levinas la mentionne une fois dans ce chapitre V d'*Autrement qu'être* (AE, 229-230) :

L'idée de l'Infini qui chez Descartes se loge dans une pensée qui ne peut la contenir exprime la disproportion de la gloire et du présent, laquelle est l'inspiration elle-même. Sous le poids dépassant ma capacité, une passivité plus passive que toute passivité corrélatrice d'actes, *ma* passivité éclate en Dire. L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque façon, intériorité dans la sincérité du témoignage. La gloire qui ne vient pas m'affecter comme représentation ni comme interlocuteur devant quoi ou devant qui je me place, se glorifie dans mon dire, me commandant par ma bouche.

Il n'est pas fortuit que l'idée de l'infini apparaisse pour la première fois si tard dans *Autrement qu'être*, au paragraphe V-2-d, après la description de la gloire et du témoignage. Elle ne désigne plus en effet, comme dans la préface de *Totalité et infini*, l'infiniment de l'infini (cf. TI, 12) que Levinas nomme « gloire » désormais. Ces lignes décrivent autrement l'idée cartésienne de l'infini, comme *inspiration ou disproportion de la gloire et du présent*. Quelle différence y a-t-il entre la gloire et sa disproportion d'avec le présent ? Une ambiguïté. 1/ En un premier sens la gloire est elle-même en excès sur le présent, de sorte que l'expression paraît tautologique. La gloire désigne une structure d'accroissement qui correspond, dans la concrétude éthique de la responsabilité, à la structure formelle de l'idée de l'infini. Elle exprime la démesure d'un commandement que le présent ne saurait mesurer. 2/ Si l'idée de l'infini désigne à son tour tout cela, elle qualifie aussi la *présence* de l'infini en nous et la *pensée* que nous avons de lui : pensée pensant plus qu'elle ne pense, elle est le renversement de l'actualité du *cogito* en responsabilité, de la présence en gloire. Si je possède en moi une idée dont je ne puis être l'origine, c'est que celle-ci m'est venue de l'extérieur sans même que je l'aie choisie. Dès lors, cette présence en moi de l'idée de l'infini *éclate en Dire* : formulation significative qui associe l'éclatement de la visée intentionnelle dans la pensée de Dieu à la sincérité du témoignage. L'innéité de l'idée de l'infini est son témoignage : la métaphysique cartésienne rejoint l'éthique levinassienne. La gloire désigne la « majesté » de l'idée mise en nous (cf. TI, 233), et le témoignage la modalité de sa découverte – non pas au moyen d'une preuve, mais dans mon Dire de sujet éthique responsable, où le commandement s'entend dans ma propre voix.

Cette manière de décrire l'idée de l'infini de Descartes diffère sur plusieurs points de celle que *Totalité et infini* avait adoptée. D'un point de vue lexical, on note la création d'une conceptualité nouvelle (gloire, témoignage, trace) qui vient remplacer ou préciser le sens de ce que Levinas nommait idée de l'infini en 1961. La référence à Descartes laisse place à ces notions proprement éthiques : pourquoi cette substitution ? Dans la perspective de 1974, on pourrait d'abord reprocher à *Totalité et infini* d'avoir réduit à un seul concept, celui d'*idée de l'infini*, l'intrigue complexe de l'infini que seule une conceptualité multiple peut décrire. La thèse d'un enseignement de l'idée de l'infini masquait l'intrigue où le sujet éthique, dans sa passivité absolue, rend gloire et témoignage à l'infini. La trace, quant à elle, donne le moyen de dépasser les apories de la présence de l'infini en décrivant la manière qu'a l'infini de se manifester et de passer le présent. Cet appareil de notions éthiques remplace les notions d'idée, de présence et d'enseignement, dont l'origine ontologique fait obstacle à la description de la *venue* de l'infini à l'idée. La démarche d'*Autrement qu'être* inverse donc celle de *Totalité et*

infini. Alors qu'en 1961, la référence à l'idée cartésienne de l'infini servait à décrire le face-à-face éthique avec le visage, la relation explicative s'inverse en 1974, de sorte que ce sont les concepts éthiques qui donnent sens à cette idée. Ces lignes, de manière frappante, n'accordent plus de vertu explicative à l'idée de l'infini. Une idée ambiguë ne peut plus expliquer : elle est elle-même le problème qu'il s'agit de résoudre. Alors que l'idée de l'infini se contente d'énoncer le paradoxe d'un infini mis en moi sans que j'en sois l'origine, le concept de témoignage permet de décrire *comment* s'opère cette venue dans la passivité absolue du sujet responsable. Or, cette remontée en deçà de l'idée de l'infini jusqu'au témoignage qui s'entend dans la sincérité de mon Dire constitue une rupture avec *Totalité et infini*. Levinas précise en effet dans ce texte que la transcendance ne m'affecte ni comme représentation *ni comme interlocuteur*. La parole du visage n'est pas niée pour autant, mais elle est abstraite des conditions empiriques du dialogue – abstraite du monde. Le visage n'est plus ce maître qui, dans le Dit qu'il me communique, dépose en moi l'idée de l'infini. Sa parole ne peut résonner que dans ma propre réponse, elle n'est plus magistrale mais énigmatique. En quoi consiste cette ambiguïté de l'idée cartésienne de l'infini à laquelle la phénoménologie de la gloire et du témoignage aboutit ? Levinas la décrit dans la suite du texte (AE, 230) :

L'intériorité n'est pas un lieu secret quelque part en moi ; elle est ce retournement où l'éminemment extérieur – précisément en vertu de cette extériorité éminente, de cette impossibilité d'être "contenu" et par conséquent d'entrer dans un thème – fait, infini, exception à l'essence, me concerne et me cerne et m'ordonne par ma voix même. Commandement s'énonçant dans la bouche de celui qu'il commande. L'infiniment extérieur se fait voix "intérieure", mais voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui – signe de cette donation même du signe.

Descartes énonce le paradoxe suivant : l'absolument extérieur (l'Autre) est présent dans l'absolument intérieur (le Même). Mais Levinas décrit de deux manières différentes ce même paradoxe. La première manière est cartésienne : la pensée contient plus qu'elle ne peut contenir, pense plus qu'elle ne pense. Dans son éthique, Levinas interprète cette démesure par la passivité de la responsabilité : je pourrais me donner tout objet à la mesure de ma pensée, mais je ne saurais produire l'idée de l'infini qui ne peut venir que d'une extériorité absolue ; je peux assumer tous les devoirs, sauf la responsabilité infinie pour autrui. Or, pour décrire la manière dont l'infini vient à l'idée, Levinas a recours à une seconde manière qui n'est pas cartésienne mais passe par le témoignage. C'est la passivité absolue de ma responsabilité qui donne voix à l'infini. Alors que Levinas reprend le thème cartésien de l'Autre présent dans le Même, d'une pensée contenant plus qu'elle ne peut contenir, il introduit un thème absent des *Méditations* : celui de la voix du témoin. La référence à Descartes semble ainsi confondre volontairement deux registres pourtant distincts : celui de la pensée et celui de la parole. En comptant le texte que nous venons de citer, *Autrement qu'être* ne fait que deux fois référence à la troisième *Méditation* de Descartes. Or la seconde occurrence confirme l'entrelacement des registres : à propos de l'illégitimité, Levinas évoque « la trace qu'elle laisse dans les mots ou la "réalité objective" dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième *Méditation* de Descartes » (AE, 196). La trace de l'infini signifie aussi bien dans les mots que dans les pensées, dans la voix que dans les idées. Le paradoxe d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense se double de celui d'une *voix disant plus qu'elle ne dit*²²¹. Si nous avons pu étudier le premier paradoxe de manière strictement formelle au chapitre 2, le second est le fruit de la phénoménologie du visage, prenant la forme d'une pensée de l'enseignement (1961) ou du témoignage (1974). Le témoignage est une voix disant plus qu'elle ne dit, un Dit portant un Dire qui excède son sens. Il peut se comprendre lui-même à partir de

²²¹ Levinas parle aussi de « la venue même de Dieu à l'idée et son insertion au vocabulaire » (EN, 180).

la structure cartésienne de l'idée de l'infini, mais excède la simple problématique de l'intellection de l'infini, la compliquant de celle de la venue du mot « Dieu » à la bouche. Or, qu'est-ce qu'une voix disant plus qu'elle ne dit ? C'est la voix du prophète. Le prophétisme que Levinas thématise à partir du témoignage au paragraphe V-2-e est la solution non-cartésienne que Levinas apporte au paradoxe cartésien de l'infini mis dans le fini.

b) La voix prophétique

C'est à la parole et non à la vision que le concept levinassien de prophétisme fait référence. Le prophète est celui qui parle (le témoin) avant d'être celui qui voit (le voyant) ou qui prédit (l'oracle). S'il peut donner sens à l'avenir, ce n'est pas en vertu d'une connaissance d'un ordre supérieur que Dieu lui aurait communiquée – la parole n'est pas le simple vecteur de transmission d'un oracle. Levinas procède donc à une hiérarchisation de ces deux figures : la vue, associée à la connaissance et à la divination, perd sa primauté au profit de l'ouïe, associée à la parole et au témoignage. La notion de prophétisme s'ancre directement dans la phénoménologie du témoignage. Dès lors, en un premier sens, le prophète est un témoin. « C'est le sens du verset d'Amos : "Dieu a parlé, qui ne prophétisera pas" (*Amos*, III, 8) – comme si la prophétie était seulement le fait d'avoir une oreille » (DMT, 165). Définir ainsi le prophète par son écoute, c'est le caractériser par l'appel qu'il reçoit plus encore que par les paroles qu'il prononce : ces paroles sont la réponse à l'appel de Dieu. Commentant ce même verset d'Amos dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Levinas ajoute : « prophétisme comme témoignage pur ; pur, car antérieur à tout dévoilement : un assujettissement à l'ordre, antérieur à l'entente de l'ordre » (DQVI, 124). Obéir avant d'avoir entendu l'ordre, car l'ordre ne s'entend que dans l'obéissance même : voilà le sens du prophétisme levinassien. Par conséquent le recours au terme biblique de « prophète » renvoie davantage à l'interprétation du verset « me voici » qu'à une définition générale voyant dans le prophétisme le fait de « communiquer la parole d'une autre personne et surtout d'un Dieu »²²². Le prophète n'est pas seulement messenger ou medium d'une communication, sa fonction n'est pas de communiquer les décrets de l'au-delà. Le message qu'il transmet naît de et par sa propre parole qui lui commande de parler. Il est le témoin par excellence.

Nous avons montré que le prophète était un témoin : il faut également montrer que tout témoin est un prophète. Déjà, au cœur de la phénoménologie de la gloire et du témoignage décrivant la sincérité du Dire du sujet responsable, ce Dire s'exprimait par référence à la réponse prophétique : « me voici », que Levinas reprend au livre d'*Isaïe* 6, 8. Le verset complet dit : « Me voici, envoie-moi ! », ce que Levinas interprète ainsi : « "Me voici" signifie "envoie-moi" » (AE, 228n1). Levinas l'extrait de la vocation du prophète Isaïe pour dire le caractère exceptionnel de la réponse éthique à autrui, où l'appel s'entend et s'accroît. Le « me voici » désigne la condition éthique du sujet témoignant de l'infini. De la même manière, la phénoménologie du visage avait emprunté au Décalogue l'interdit du meurtre, « Tu ne tueras point », et en avait fait le sens de la parole d'autrui. Ici, Levinas exprime la réponse à cet appel à la responsabilité par une autre référence biblique, prophétique. Autrui parle l'interdit du meurtre ; moi, le sujet, je parle le langage de la vocation prophétique. Dans les deux cas, c'est certes un verset biblique qui dicte le sens que le phénoménologue cherche à décrire, mais à leur tour, les versets sont rendus intelligibles par la phénoménologie qui en a restitué l'intrigue éthique. L'exégèse biblique est sans doute précieuse pour comprendre la façon dont procède Levinas, mais la description du sens éthique s'en passe. La citation du verset biblique n'interrompt pas le discours philosophique :

²²² *Dictionnaire critique de théologie, op. cit.*, art. « Prophète, prophétie », 1, a, p. 1135.

elle en catalyse le sens en une formule dont Levinas fait un concept. Il est cependant significatif que Levinas ait choisi deux versets bibliques pour dire le sens de l'appel et de la réponse éthiques – peut-être parce que, pour satisfaire à l'exigence de dédire le Dit, de ne pas figer le Dire en un Dit, il fallait recourir à un Dit dont l'interprétation était proprement infinie, en tant qu'elle requiert toute la Bible et tout l'humain. La sincérité du Dire signifie « me voici », témoignage rendu par le sujet éthique de l'infini, tout comme le commandement du visage signifie « Tu ne tueras point », responsabilité infinie pour autrui. Le « me voici » est la réponse prophétique à l'appel de l'interdit du meurtre, mais aussi, paradoxalement, la parole même où s'entend cet interdit. C'est dans ma parole exposée, s'accusant elle-même dans l'exposition, que retentit l'interdit. En ce sens, les deux versets renvoient l'un à l'autre comme à une même signifiance, au même entrelacs de la réponse et de l'appel.

Mais alors, quelle différence entre la prophétie et le témoignage ? Qu'apporte la référence religieuse au prophète que ne disait déjà le témoignage ? « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'*ordre* coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit. Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme – prophétique » (AE, 233). Formellement, le prophétisme ne se distingue pas du témoignage, puisqu'il consiste dans le fait de percevoir l'appel dans ma réponse qui le signifie. Les deux notions sont synonymes, leur sens commun étant énoncé dans l'exclamation : « me voici ! ». Il serait vain de vouloir les distinguer en disant que le prophète est celui qui prononce le mot « Dieu » car ce n'est pas dans ce mot, dans ce Dit que la signifiance se loge. Le prophète dit « "Me voici" tout court ! De la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent » (*ibid.*). De même que le passage de la responsabilité au témoignage reste dans l'éthique, le passage du témoignage au prophétisme ne nous fait pas quitter l'éthique pour la théologie. C'est ma responsabilité, mon Dire de sujet éthique qui est prophétique. En un mot, prophétiser c'est témoigner. Mais il faut souligner que le prophétisme introduit dans le témoignage la même nuance, la même ambiguïté que celle que l'idée de l'infini insérait dans la gloire. Si le témoignage désigne, dans le sens restreint que nous lui avons donné jusqu'ici, le Dire signifiant au-delà du Dit, le prophétisme décrit plus largement *toute la spiritualité de l'âme*, comme voix disant plus qu'elle ne dit. Il énonce dans l'ordre du langage ce que l'idée cartésienne de l'infini énonce dans l'ordre de l'intellection. Cela signifie que nous retrouvons dans le prophétisme cette même ambiguïté qui caractérise l'idée de l'infini, rendant plus énigmatique la phénoménologie de la gloire et du témoignage. Nos descriptions s'en étaient tenues à une dimension purement éthique, au Dire pur, à un pur mouvement d'exception de l'essence. Au contraire, l'idée de l'infini et le prophétisme qualifient davantage *la relation de l'au-delà de l'être à l'être*, que cet au-delà seul. L'idée de l'infini, c'est la gloire se faisant présence ou pensée présente ; le prophétisme, le Dire se faisant Dit, le témoignage se faisant thème. Cette ambiguïté de l'éthique et de l'ontologie que Levinas a séparées dans tout l'ouvrage compromet-elle l'anarchie du Dire dans la présence ?

c) L'énigme de l'infini

« L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport. L'éthique c'est l'éclatement de l'unité originnaire de l'aperception transcendante – c'est-à-dire l'au-delà de l'expérience » (AE, 232). Il y a un paradoxe en effet dans l'idée que la gloire puisse se faire présence et le témoignage s'enfermer dans un thème. Un bref survol du chemin parcouru jusqu'ici nous le montre. Partis à la recherche de l'intrigue où l'infini vient à l'idée, nous avons entendu dans la responsabilité pour autrui – dans l'exposition du sujet pliant sous le

poids de cette responsabilité –, l'expression d'une passivité glorifiant l'infini en un témoignage. Or cette phénoménologie de la signifiante passive de l'infini s'est révélée inadéquate, à chaque moment de son déploiement, avec l'intentionnalité, la présence et l'essence qui abolissent la distinction entre l'infini et le fini. Toutes les audaces spéculatives d'*Autrement qu'être*, et singulièrement celles de sa partie V-2, reposent sur cette rupture de la gloire avec la présence, du témoignage avec le thème et du Dire avec le Dit. Et voici que, comme pour rassembler ce qu'il avait mis tant de soin à séparer, Levinas s'emploie à faire de l'idée cartésienne de l'infini la démesure de la gloire à même la présence, et du prophétisme l'excession du sens à même la perception de l'ordre ! Ces concepts ambigus réunissent les contraires, brouillent les frontières pourtant tracées avec tant d'insistance entre l'ontologie et l'éthique. La phénoménologie de la gloire et du témoignage s'infléchit : de la rupture méthodique entre le Dire et le Dit, on passe à leur confusion énigmatique. Insistons cependant sur le fait que ce passage n'est pas un accident par lequel l'infini se destituerait ou une chute de la transcendance dans l'immanence. L'infini n'est pas d'abord glorieux pour ensuite se faire présent : cette division en deux temps, l'un de pure transcendance et l'autre de compromission de la transcendance dans la présence n'existe pas dans l'intrigue éthique – elle est seulement une commodité descriptive. L'ambiguïté est la *façon* de l'infini lui-même : le Dire signifie *dans* et *malgré* le Dit. L'idée cartésienne de l'infini et le prophétisme sont les concepts clefs de ce second temps de la description, grâce auxquels Levinas décrit l'intrigue éthique dans toute sa complexité, en soulevant un problème que la description de la gloire et du témoignage avait passé sous silence. En effet, rendre gloire, témoigner, c'est prononcer des paroles, accomplir des gestes visibles et livrés à l'interprétation. La pure sincérité du Dire doit s'appuyer sur ce Dit et le dépasser.

Deux exigences contraires semblent désormais mener la description : d'une part, il faut montrer que le sens de l'infini signifié par le témoignage est absolument irréductible au thème (Dire pur) ; d'autre part, il faut décrire la manière propre qu'a ce témoignage de signifier *dans* le thème qu'il excède (Dire dans le Dit). Qu'est-ce que Dire ? Dire, c'est s'exposer et exposer l'exposition même dans la passivité d'une responsabilité absolue ; le Dire est réponse à l'appel où s'expose l'appel. Comment le Dire s'expose-t-il ? Il s'expose en laissant sa trace dans la présence, en s'effaçant derrière le Dit qu'il avance, dans ce Dit même. Le Dire pur et sincère qui témoigne de l'infini passe *dans* et *par* le Dit, la présence qu'il dérange. Aussi y a-t-il *deux énigmes du Dire*, l'une ayant trait au témoignage et l'autre à la présence. 1/ La première énigme du Dire est énigme de l'appel et de la réponse : elle est l'ambiguïté du Dire en tant que réponse témoignant de l'appel. 2/ La seconde énigme du Dire est énigme du Dire qui passe dans le Dit : l'ambiguïté du Dire qui signifie *dans* le Dit qui l'efface, qui est l'équivocité d'une traduction/trahison du Dire dans le Dit. On peut alors approcher l'énigme soit du point de vue de l'entrelacs de la réponse et de l'appel (comme nous le faisons ici), soit du point de vue de l'inspiration de la présence (*cf.* §49). Toute la difficulté de la pensée de l'énigme (dans les parties V-2 et V-3 d'*Autrement qu'être*) tient au fait que cette énigme qualifie ces *deux* relations. Or l'énigme ne vient pas se surajouter à la pensée de l'infini : elle en est le cœur. La gloire et le témoignage sont en eux-mêmes énigmatiques car ils expriment le passage de la responsabilité éthique à la liberté du sujet souverain (AE, 232) :

Possibilité de trouver anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même – ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'infini se passe – et que la métaphore de l'inscription de la loi dans la conscience exprime d'une manière remarquable, conciliant (en une ambivalence, dont la diachronie est la signification même et qui, dans le présent, est ambiguïté) l'autonomie et l'hétéronomie.

Le paradoxe de l'idée cartésienne de l'infini, celui d'une extériorité absolue se faisant intériorité absolue, se traduit ici sous la forme du passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Nous avons vu en effet que l'idée de l'infini était interprétée dans *Autrement qu'être* comme inspiration : or le chapitre précédent a montré que l'inspiration était le lieu d'un retournement où le sujet absolument passif se posait lui-même comme l'origine de l'ordre qu'il a reçu, si bien que la séparation est rendue possible par l'inspiration. Levinas est donc parfaitement cohérent lorsqu'il décrit à son tour l'inspiration ou l'idée de l'infini comme passage de l'hétéronomie (une loi dont je ne suis pas l'origine et qui s'impose à moi de l'extérieur) à l'autonomie (une loi que j'ai librement choisie pour régler mon agir). Toutefois, après avoir dissocié l'éthique et l'ontologie, Levinas ne risque-t-il pas de les rassembler et de les confondre en pensant l'inspiration prophétique comme *passage* de l'un à l'autre ? L'appel s'adresse à moi pour que je réponde, et répondre c'est *être* pour l'appel. L'appel m'appelle à être, alors même qu'il m'ordonne otage d'autrui, qu'il m'oblige à l'autrement qu'être : n'est-ce pas contradictoire ? Le lecteur s'attend, dans la suite des descriptions de la gloire et du témoignage, à ce que l'infinition de l'infini soit absolument séparée de l'être ; pourtant, Levinas fait du passage de la responsabilité à la liberté *la façon même dont l'infini se passe* – son énigme. La tension est d'autant plus grande que nous pensions avoir démontré le contraire : la gloire de l'infini, c'est l'aggravation de ma responsabilité à mesure que je réponds, d'un poids que je subis absolument et qui précède ma propre liberté. Dès lors, comment le passage de l'infini peut-il désigner le moment inverse, celui où cette responsabilité devient liberté ?

Il faut reformuler le problème à partir des catégories de l'appel et de la réponse. La structure témoignant de la transcendance est la suivante : dans ma réponse à l'appel s'entend cet appel même. Grâce à cette structure, Levinas a décrit la façon dont l'infini appelait. Mais il lui reste à s'interroger sur ce que signifie répondre. L'inspiration, dans l'ambiguïté de l'appel et de la réponse, exprime la façon dont la réponse va de la passivité à l'activité. Il y a en effet une ambivalence de la réponse telle que Levinas l'entend : en tant que l'appel s'entend à travers elle, elle est absolument passive ; mais en tant qu'elle prend sur elle d'obéir effectivement, elle se fait activité, action, initiative, autonomie, liberté – au service du visage. La responsabilité éveille une nouvelle manière d'être en répondant à l'appel d'autrui qui, elle aussi, témoigne du passage de l'infini. La dialectique de l'appel et de la réponse joue par conséquent dans deux directions : dans ma passivité absolue, elle fait entendre l'appel ; dans mon action juste, elle montre l'origine hétéronome de ma liberté. La métaphore de *l'inscription de la loi dans la conscience* l'indique : bien que je puisse librement me poser comme l'auteur de la loi à laquelle je conforme toutes mes actions, la présence de cette loi en moi témoigne d'un ordre qui me transcende et dont la transcendance s'aggrave à mesure que j'y réponds. Plus j'obéis à la loi, plus cette loi m'oblige : c'est là la gloire de l'infini. Ici, le sens éthique et juridique de la loi rejoint le sens religieux. Cette loi en moi dont je ne suis pas l'auteur, est trace en moi de Dieu²²³.

Levinas nomme *inspiration* cette confusion de l'autonomie et de l'hétéronomie : « c'est moi qui dis seulement – et après coup – cette inouïe obligation. Ambivalence qui est l'exception et la subjectivité du sujet, son psychisme même, possibilité de l'inspiration : être auteur de ce qui m'avait été à *mon insu* insufflé – avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur. Dans la responsabilité pour l'autre, nous voici au cœur de cette ambiguïté de l'inspiration » (AE, 232). Dans ces lignes, Levinas justifie le fait qu'il ait défini l'idée cartésienne de l'infini à partir de l'inspiration puisque

²²³ Est-ce à dire que l'illégité passerait dans la justice et non pas seulement dans l'éthique ? Que dans la justice signifierait une « grâce de Dieu » inscrite dans l'énigme de l'infini ? Nous tâcherons d'expliquer au chapitre 9 en quoi la justice, qui relève de l'ontologie, peut encore signifier l'illégité.

celle-ci en reprend la structure. L'inspiration est l'ambivalence de mon rapport à la loi, qui me vient du commandement du visage et que j'assume comme mienne. *Ma* responsabilité d'otage prenant sur moi la responsabilité même d'autrui, est aussi la possibilité que je me pose comme l'auteur de cette obligation. Dans cette mienneté de la responsabilité se lisent aussi bien l'autonomie d'un sujet qui suit la loi qu'il s'est donné que l'hétéronomie de celui qui a été assigné à la subjectivité par autrui. Le prophétisme ne dit pas autre chose, il signifie de la même façon que l'idée cartésienne de l'infini : « Il s'agit là d'une singulière "mise en nous" : la "mise" du démesuré dans le mesuré et le fini, par laquelle le Même subit sans jamais pouvoir investir l'Autre. Il y a là comme une hétéronomie, que l'on peut appeler *inspiration* – et l'on ira même jusqu'à parler de *prophétie*, laquelle n'est pas une quelconque génialité, mais la spiritualité même de l'esprit » (DMT, 164-165). Idée de l'infini, inspiration, prophétie sont trois manières de nommer l'ambiguïté de l'infini en rapport avec le fini. La diversité des noms que Levinas donne à cette *spiritualité de l'âme* renvoie à la multiplicité des problèmes qu'engendre ce rapport. L'inspiration désigne celui de la venue de l'infini à l'esprit, que Levinas a décrit dans la partie V-2. L'idée de l'infini énonce la question d'une pensée contenant plus qu'elle ne pense. Quant au prophétisme, il signifie le paradoxe d'une voix qui dit plus qu'elle ne dit. Le paragraphe V-2-e noue ces trois problèmes, décrivant celui de la venue à partir du témoignage, celui de l'intellection en parlant d'une « arrière-pensée » de l'infini (AE, 233), et celui du « sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mots » (AE, 236). Mais comment l'ambiguïté strictement prophétique signifie-t-elle ? Mon Dire signifie « sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste » (AE, 233). Il est la spiritualité même de l'âme, en lieu et place de l'intentionnalité husserlienne. La subjectivité du sujet ne revient plus à s'identifier dans la conscience de soi, mais à être exposé, malgré soi, au commandement qui appelle ; exposition qui n'est pas perçue dans une quelconque conscience car elle n'est pas contenue dans les mots que je prononce. L'exposition, c'est le *son de ma voix* et non les mots que porte cette voix – son qui est plus signifiant que les mots que la voix articule. Aussi la spiritualité de l'âme est-elle le prophétisme entendu au sens de cette signifiance ambiguë, ambiguë en tant qu'elle ne se dit qu'à travers des sons et des gestes qui masquent et soutiennent à la fois l'excession du sens sur le signe. La signification de l'infini « ne s'est laissée trahir dans le logos que pour se traduire devant nous » (AE, 237). L'ambiguïté du Dire prophétique est bien dans le rapport entre le Dire et le Dit : cette parole qui parle par des mots (un Dit) signifie un sens qui excède ces mots (le Dire) et que ces mots dissimulent autant qu'ils le portent.

II. La théo-logie de l'idée de l'infini

§32. Les noms de l'infini (III) : Dieu

a) Le mot « Dieu »

L'infini, l'illéité, le Bien sont des mots qui viennent à la plume du phénoménologue pour décrire l'intrigue éthique. La passivité plus passive que toute passivité du sujet éthique est le Dire sincère de l'exposition où s'épanche un sens excédant le Dit. Levinas phénoménologue décrit ce Dire comme un témoignage de l'infini, où l'infini vient à l'idée – la gloire entrant de façon disproportionnée dans la présence – du sujet éthique, qui témoigne du passage de l'illéité dans sa trace – ou du Bien dans son anarchie. L'accroissement incessant de la responsabilité, la démesure de la substitution témoigne de ce « Il » qui, dans le visage du prochain, me signifie un sens plus vieux que mon être. La description de l'intrigue éthique n'est-elle pas complète ? Mais ce « Il » dont la trace anarchique est la signifiance du

sens, l'éthique le nomme « Dieu ». Qu'est-ce qui justifie *éthiquement* que l'infini ait nom Dieu ? Si la philosophie, et non la théologie, prononce le mot « Dieu », c'est qu'elle retrouve par ses seuls moyens l'intrigue où ce mot vient à la bouche, intrigue qui est le témoignage où « la voix de Dieu est voix humaine, inspiration et prophétie dans le parler des hommes » (NLT, 38). Or l'anarchie immémoriale signifant dans la voix du témoin avait déjà reçu les noms d'infini, d'illéité ou de Bien – noms dont la présence au sein d'un discours phénoménologique se justifie par la description de la substitution. Mais l'introduction du mot « Dieu » en éthique n'excède-t-elle pas la description pour virer en théologie ? Levinas s'en défend : « je prononce le mot Dieu sans supprimer les intermédiaires qui m'amènent à ce mot et, si je peux dire, l'anarchie de son entrée dans le discours – tout comme la phénoménologie énonce des concepts sans jamais détruire les échafaudages qui permirent de monter jusqu'à eux » (AE, 204). Qui dit « je » ici ? Est-ce encore le Levinas phénoménologue, ou est-ce un Levinas qui, contre toute bonne phénoménologie, aurait glissé vers la théologie ? Le mot « Dieu » peut-il venir à la description sans révélation ? Pour le savoir, deux voies sont possibles : (1) on peut partir du mot « Dieu » et, dans sa sémantique, retrouver l'intrigue de l'infini ; (2) ou bien l'on peut reprendre la phénoménologie du témoignage et tâcher de voir en quoi celle-ci contient les intermédiaires qui amènent le mot « Dieu » dans le discours : du mot à l'intrigue (1), ou de l'intrigue au mot (2).

(1) Partons donc du mot lui-même et de son poids dans le langage²²⁴ (AE, 236-237) :

Je peux certes énoncer le *sens témoigné* comme Dit. Mais mot extra-ordinaire, le seul qui n'éteigne ni n'absorbe son Dire, mais qui ne peut rester simple mot. Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité ; la gloire de l'Infini s'enfermant dans un mot s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant, investissant l'être dans la copule même par laquelle il recevait (et reçoit en ce moment même où cette aventure sémantique est thématifiée ici) des attributs. (...) Les limites du présent où s'est trahi l'infini – démesuré pour l'envergure de l'unité de l'aperception transcendante et non assemblable en *présent* et qui se refuse au recueillement – ces limites éclatent.

La signifiance de l'infini est un Dire par-delà le Dit, un « Dire qui ne dit mot » (AE, 236) et dont l'exception consiste précisément dans son incommensurabilité avec le Dit. Or ce texte fait du mot « Dieu » *un Dit qui n'éteint ni n'absorbe son Dire*. Voici donc le plus paradoxal des mots, qui accomplit ce qu'aucun mot ne peut réaliser, à savoir énoncer le Dire. Prise à la lettre, cette thèse est insoutenable car elle revient à affirmer que le seul fait de prononcer le mot « Dieu » libère Dieu de l'essence et délivre la signifiance absolue de la passivité éthique. Or Levinas veut dire autre chose : la suite de ce texte ne fait pas du mot « Dieu » un Dire pur imposant absolument sa signifiance, mais un Dit irréductible à sa seule condition de Dit, insignifiant sans le Dire qui le porte. A la rigueur, tout autre mot que « Dieu » pourrait signifier comme un pur Dit dans l'oubli du Dire – tout autre mot pourrait n'avoir de sens que rapporté à la totalité de l'être (même le mot d'infini auquel l'ontologie sait donner une signification purement négative). Mais le mot « Dieu » résiste à sa fixation en éon. *De manière paradigmatique, il concentre toutes les ambiguïtés de la venue de l'infini à l'idée, il est le mot qui n'a aucun sens hors de cette venue à l'idée*. Il n'est donc pas la réunion des propriétés contradictoires du Dire et du Dit, mais plutôt un Dit tel qu'il ne se suffit pas en tant que Dit, un Dit qui

²²⁴ Et dans tout langage. Levinas écrit en français, mais le mot « Dieu » écrit dans toutes les langues européennes (*Deus, Theos, Dio, God, Gott, Bog...*) mais aussi en hébreu (*El, Elohim, Yahvé, le Saint béni-soit-Il* : cf. ADV, 147) représente pour toutes ces langues le même hapax que nous décrivons ici pour le français. Mais cette exceptionnalité du mot « Dieu » est-elle universelle ? Est-elle une propriété de toute langue en tant que langue, ou est-elle le fruit d'une culture donnée, l'enseignement d'Israël, et qui n'appartient qu'aux langues qui se sont formées sous l'influence de la Bible ? A notre connaissance, Levinas ne pose pas la question.

fait signe vers le Dire comme l'origine irréductible de son sens. Bref, le mot « Dieu » est tel qu'il renvoie nécessairement à l'au-delà de l'essence. Il est un Dit qui se nie lui-même comme Dit (comme essence) pour renvoyer, dans cette négation même, à l'au-delà de l'être (l'éthique) d'où lui vient son sens. Notre texte définit ainsi le mot « Dieu » à partir de la structure formelle de l'idée cartésienne de l'infini : il est un Dit disant plus qu'il ne Dit, éclatant en Dire. Ou, pour reprendre la belle formule de D. Franck, « Dieu » est « le mot pour le dire »²²⁵ : car non seulement le mot « Dieu » est le Dit qui a la tâche de dire Dieu dans toute son exceptionnalité, mais il est également le Dit le plus proche du Dire, le mot pour le Dire, le mot pour dire le Dire²²⁶. Le mot « Dieu » rassemble, par excellence, toutes les ambiguïtés de l'infini. Notre texte le montre d'abord en une concession, Levinas soulignant que son propre discours philosophique constitue à son tour une prédication sur Dieu. Il y a une contradiction apparente à vouloir délivrer Dieu des attributs de l'être tout en persistant à parler de Dieu : le silence de la théologie négative n'est-il pas le seul remède pour que le mot « Dieu » soit laissé à son pur bouleversement sémantique ? Mais le texte de Levinas épouse cet événement, et tente d'aller dans le même sens en dédisant son propre Dit. Le mot « Dieu » est le premier mot de la philosophie, car il est *le premier Dit se réduisant au Dire, le premier (et le seul) Dit se dédisant lui-même*.

L'événement bouleversant que constitue la venue de Dieu à la voix humaine et la capacité exceptionnelle qu'a ce mot de se dédire en signifiant vers le Dire, attestent la possibilité et la nécessité de parler de Dieu. Mais comment parler de Dieu si aucun attribut ne lui convient ? Le mot « Dieu » est en effet un « Dit unique en son genre, n'épousant pas étroitement les catégories grammaticales comme mot (ni nom propre, ni nom commun), ne se pliant pas avec exactitude aux règles logiques comme sens (tiers exclu de l'être et du néant) » (AE, 236). Le nom commun ne lui convient pas puisque Dieu n'est pas l'individu d'un genre, la divinité²²⁷. Son unicité absolue interdit que son Nom soit commun. Mais le refus de faire du mot « Dieu » un nom propre est plus étonnant : la propriété du nom, n'est-ce pas l'attestation de l'impossibilité de définir l'être que ce nom qualifie ? Toutefois, la critique de Levinas porte ici sur le nom propre en tant que catégorie grammaticale. Et en effet, ceux qui font du mot « Dieu » le nom de Dieu accompagnent cette nomination d'une représentation ontologique de Dieu, faisant de lui un étant individuel, une existence supérieure qui partage avec toutes les autres créatures bénéficiant d'un nom propre la propriété d'*être* nommé. Le refus du nom propre renvoie donc à une extrême attention du langage qui cherche à ne pas faire chuter Dieu dans l'être. C'est pourquoi Dieu ne saurait être décrit en fonction des notions d'être et de néant : il est au-delà de ces déterminations. Cependant, malgré la critique qui en est faite ici, le nom propre peut avoir un autre destin que celui de catégorie ontologique. En un sens nouveau en effet, Dieu est un « nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale » (AE, 252). Mais comment un nom propre peut-il être si extraordinaire, qu'il n'entre plus dans la catégorie grammaticale des noms propres ?

La réponse tient encore à la distinction entre le Dire et le Dit, que les noms propres indiquent à notre attention précisément parce qu'ils sont propres : « les noms de personnes dont le *dire* signifie un visage – les noms propres au milieu de tous ces noms et lieux communs – ne résistent-ils pas à la

²²⁵ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 208.

²²⁶ L'histoire de la métaphysique comme onto-théo-logie, comme réduction de Dieu à l'étant suprême, ne contredit-elle pas de manière flagrante cette capacité du mot « Dieu » à défaire son inscription dans l'essence ? Au contraire, elle la confirme par son échec même : l'histoire des preuves de l'existence de Dieu est celle de leur réfutation. L'onto-théo-logie est marquée par le retour incessant du scepticisme.

²²⁷ « Il précède toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent comme les individus s'abritant dans leur concept – les faux dieux » (AE, 89n1).

dissolution du sens et ne nous aident-ils pas à parler ? » (NP, 11). Noms propres et communs, en tant que catégories grammaticales, servent à nommer des êtres et fonctionnent comme des Dits. Mais si l'on fait jouer la différence entre ces deux sortes de noms, on remarque que les noms communs suivent la logique de la totalité puisqu'ils rapportent un individu à un tout dont il fait partie ; alors que les noms propres consistent précisément à renoncer à ce langage apophantique pour signifier des *visages* – pour Dire. Le nom propre, en tant que nom propre et non plus en tant que catégorie grammaticale (en tant que rupture de la grammaire ontologique par la grammaire éthique), consacre le privilège du Dire sur le Dit. Nommer une personne de son nom, c'est dire « me voici » ou « après vous ». Mais les noms de personnes, qui visent des visages²²⁸, inscrivent le visage dans l'être. Ils ne peuvent, comme le mot « Dieu », dédire leur propre Dit. C'est ce qui fait leur capacité à signifier dans le monde : ils marquent un visage d'un signe, attestent la présence d'une personne dans le monde et ainsi le perdent comme visage alors même qu'ils tentent d'exprimer sa singularité. Or, si le mot « Dieu » se dédit lui-même, s'il ne désigne pas un être mais l'au-delà de l'être, ne renonce-t-il pas à nommer, c'est-à-dire à désigner un visage comme personne, à identifier le non-identifiable ? Il faudrait plutôt dire que le mot « Dieu », en se faisant nom, accomplit le sens de la nomination, car le statut exceptionnel du nom propre se double d'une autre exception dans le cas de Dieu. Il ne s'agit plus avec lui simplement d'identifier le non-identifiable, mais de désagréger le procès même de l'identification. Le nom, c'est la mise hors jeu du principe d'identité. « Le Nom hors l'essence ou au-delà de l'essence, l'individu antérieur à l'Individualité se nomme Dieu » (AE, 89n1). Il s'agit de délivrer l'identité de l'être et du privilège de la totalité. Dieu est l'Un au-delà de l'être : Levinas retrouve, dans sa conception du nom, la distinction néoplatonicienne entre l'Un et l'Etre, et l'impossibilité de parler de l'Un à partir des catégories ou des genres de l'Etre (cf. ADV, 155). De même que le mot « Dieu » a un statut unique parmi les mots, il a, en tant que Nom, un statut unique parmi les noms propres.

b) Dieu et l'infini

(2) Cependant Levinas suit aussi une deuxième voie, partant de l'intrigue éthique où le sujet, dans sa passivité, témoigne de la gloire de l'infini. Or le témoignage ne prononce pas le mot « Dieu ». « Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être. Signe donné à l'autre de cette signification même, le "me voici" me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même » (AE, 233). Ces lignes semblent contredire la première démarche : le mot « Dieu », aussi extraordinaire soit-il, n'est pas prononcé dans la première parole qui témoigne de Dieu car aucun Dit n'est à la mesure du Dire. Comment le témoignage est-il alors amené au mot « Dieu » ? La responsabilité m'oblige dans l'anarchie du Bien : Dieu est donc retrouvé dans le témoignage comme synonyme du Bien. Mais la conclusion à laquelle cette seconde démarche aboutit diffère de la première. On ne retrouve plus dans la phénoménologie du témoignage de critère distinguant Dieu du Bien, de l'infini ou de l'illéité. Ces termes sont synonymes et interchangeables dans l'éthique, ils se dédisent l'un l'autre pour éviter la fixation de l'éthique en essence, alors que l'étude du mot « Dieu » révèle au contraire son statut extraordinaire, la puissance unique qui est la sienne de dédire son propre Dit. A quoi est due cette différence ? Peut-être au fait que les deux démarches ne sont pas de même nature. La seconde, phénoménologique, s'interdit le recours à la révélation biblique, tandis que la première, herméneutique, fait jouer à plein régime le sens d'un mot directement influencé par la Bible.

²²⁸ *Totalité et infini* montre que « la question *qui ?* vise un visage » (cf. TI, 193).

La question devient alors : phénoménologie et herméneutique parlent-elles de Dieu au même sens ? Le phénoménologue peut décrire le Dire témoignant de l'infini : mais pour lui Dieu est aussi l'illéité ou le Bien, et ne se distingue pas de ces deux autres noms éthiques de l'infini. Si Dieu est, de l'aveu même de Levinas, un mot plus extraordinaire encore que celui de Bien ou d'illéité, n'est-ce pas en raison d'un sens extra-phénoménologique, *culturel*, que seule l'exégèse biblique peut retrouver ? Certes, il faut voir « dans la parole adressée à l'autre homme, dans l'éthique de l'accueil, le premier service religieux, la première oraison, la première liturgie, religion à partir de laquelle Dieu pourrait être venu à l'esprit et le mot Dieu avoir fait son entrée dans le langage et dans la bonne philosophie » (DQVI, 230). Mais la signifiante de ce mot se réduit-elle à son *entrée* dans le langage ? Ne charrie-t-elle pas toute une révélation religieuse, biblique, que la phénoménologie ne saurait reconstituer ?

Depuis *Totalité et infini*, Levinas insiste pourtant sur le caractère primordial de l'athéisme. Celui-ci constitue d'abord un point de départ pour la phénoménologie. Synonyme de séparation, il permet de distinguer entre deux sens du religieux : le numineux, où l'homme entretient avec la divinité (les dieux sans visage de l'élémental) une relation de participation ; et la religion comme relation du Même à l'Autre qui n'abolit pas la séparation. Le sujet, tel qu'il est décrit dans l'œuvre de 1961, est athée en tant que séparé, en tant qu'il mène l'existence concrète d'un être qui vit des nourritures. Son athéisme pourrait sembler, à un lecteur inattentif, limité à la section II : mais il n'en est rien puisque la rencontre, décrite dans la section III, avec le visage, est précisément définie par le *maintien* de la séparation. Le face-à-face ne se caractérise pas du tout par la croyance en l'existence d'une extériorité, mais par la parole et la responsabilité. Loin de dépasser l'athéisme, la rencontre du visage l'accomplit et en montre le caractère indépassable, étant donné que seul un être athée, séparé, peut rencontrer un visage. L'athéisme est donc bien plus qu'une étape de la description : il est un principe de méthode – et c'est en ce sens que D. Arbib parle d'un « athéisme phénoménologique »²²⁹. Il est la position ontologique d'un être séparé de Dieu : non pas seulement un moment déterminé de sa spiritualité, mais la positivité même de son existence. Le sujet levinassien est et demeure athée, même dans la relation éthique. La croyance n'a pas sa place dans l'éthique : c'est dans la justice, avec la relation au tiers, qu'émerge la possibilité de croyances, d'institutions et de communautés religieuses. C'est pourquoi la venue de l'infini à l'idée est étrangère à la foi : « de la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent. Elle ne s'énonce en aucune façon : "je crois en Dieu" » (AE, 233). Le mot « Dieu », c'est l'homme qui a rencontré le tiers qui le prononcera. La profession de sa foi répond à la question de l'existence de Dieu, étrangère à l'éthique. Le mot « Dieu » peut-il donc entrer en éthique sans contredire cet athéisme de méthode ? Dans une de ses lectures talmudiques, Levinas décrit la méthode qui lui permet de parler de Dieu (QLT, 33-34) :

Estimant que le nom même de Dieu – le plus familier aux hommes – reste aussi le plus obscur, exposé à tous les abus, j'essaie de projeter sur lui une lumière qui vient de la place même qu'il occupe dans les textes, de son contexte qui nous est compréhensible dans la mesure où il parle de l'expérience morale des hommes. Dieu – quelle qu'en soit la signification ultime et en quelque sorte nue – apparaît à la conscience humaine (et dans l'expérience juive surtout) « habillé » de valeurs ; et cet habillement n'est pas étranger à sa nature ou à sa sur-nature. L'idéal, le raisonnable, l'universel, l'éternel, le très-haut, le trans-subjectif, etc. – notions perméables à l'intelligence – sont ses vêtements moraux. Je pense donc que, quelles que soient l'ultime expérience du Divin et son ultime signification religieuse ou philosophique, elles ne peuvent se séparer de ces expériences et significations pénultièmes ; elles ne peuvent ne pas englober les valeurs dans lesquelles respandit le Divin. L'expérience religieuse ne peut pas – du moins pour le Talmud – ne pas être au préalable une expérience morale.

²²⁹ D. Arbib, *La lucidité de l'éthique*, op. cit., p. 113.

Ces lignes, d'abord écrites pour justifier la méthode exégétique que Levinas suit dans ses lectures talmudiques, se prononcent aussi sur l'expérience de Dieu. Phénoménologie et lecture talmudique se rencontrent donc dans leur méthode : de même que la phénoménologie est un retour à la mise en scène éthique où l'infini vient à l'idée (*cf.* DQVI, 11), l'exégèse doit recourir, pour retrouver le sens du mot « Dieu », aux circonstances morales de l'agir humain que le texte religieux ne sépare jamais du nom de Dieu. Or, par-delà l'analogie de méthode, ce texte insiste sur l'interdépendance des deux démarches à travers la métaphore de la nudité et de l'habillement. L'idée de Dieu a peut-être une *signification ultime et nue* – celle-là même que Levinas veut retrouver dans sa phénoménologie du témoignage –, mais jamais Dieu n'*apparaît à la conscience humaine* (juive, car il y a la Bible, mais bien humaine car l'éthique est le sens de l'humain) dans cette nudité : il lui apparaît toujours *habillé de valeurs*. Qu'est-ce à dire ? L'idée de Dieu ne se livre jamais seulement dans la nudité ou la pure mise en scène de sa signification éthique, mais toujours vêtue de valeurs. Par là, il faut certes comprendre que nul discours sur Dieu faisant l'économie de l'humain n'est possible ; mais il faut surtout reconnaître que l'expérience humaine où Dieu tombe sous le sens est celle de la *morale* et des *valeurs* – et qu'elle a ainsi partie liée à l'ontologie. En plus de l'anarchie du Bien, Dieu suppose l'ordre des valeurs. Contrairement à l'illégitimité et au Bien, qui signifient l'infini dans la seule intrigue éthique, Dieu nomme l'infini dans l'énigme entretenant éthique *et* ontologie. L'obscurité philosophique du nom de Dieu est due à l'ambiguïté ineffaçable du nom de Dieu : entre le Dit et le Dire, l'être et l'infini.

Il faut en conclure que Levinas ne pense pas Dieu sans l'être : Dieu au-delà de l'être sans doute, mais Dieu énigmatiquement inséparable des valeurs dont l'être l'habille, Dieu dont l'éthique n'épuise pas le sens et qui laissera aussi sa trace dans la justice. Le statut extraordinaire que Levinas accorde au mot « Dieu » atteste à la fois l'origine éthique de sa signification et son débordement dans l'ontologie. Or, s'il n'est pas possible de parler de Dieu indépendamment des valeurs qui l'habillent, n'est-ce pas que la philosophie doit emprunter à la révélation (qui est révélation de Dieu dans ces valeurs) le nom de Dieu ? Bien que l'éthique puisse tirer de son intrigue toute la signification du Bien ou de l'illégitimité, et ainsi ne pas excéder les limites de la phénoménologie, elle ne peut sans aide de la théologie produire l'idée de Dieu. Si « de la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent » (AE, 233), alors Levinas fait une distinction entre la signification de Dieu et la présence effective du mot « Dieu » dans le discours. Ne reproduit-il pas ainsi, malgré lui, la distinction entre le Dieu des philosophes et le Dieu biblique ? La phénoménologie du témoignage, incapable de prononcer le mot « Dieu » du fait des valeurs ontologiques qui n'ont pas leur place dans l'éthique, ne parle-t-elle pas d'un Dieu qu'on ne saurait distinguer du Bien, de l'illégitimité, de l'infini²³⁰ ?

²³⁰ La lecture talmudique « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques » (1969) analyse le traitement des noms de Dieu dans le Talmud (paragraphe 1 à 4). Elle s'achève, au paragraphe 5 intitulé « La philosophie », en montrant « que la possibilité d'une transcendance demeurant absolue malgré la relation où elle entre par la révélation – possibilité qui nous est suggérée par les textes relatifs au Nom de Dieu que nous venons d'analyser – peut être pensée philosophiquement, c'est-à-dire indépendamment de l'autorité de l'Écriture et de son exégèse » (ADV, 155). Or, cette démonstration – la preuve que la philosophie peut revenir à la responsabilité éthique par ses propres moyens – aboutit à la trace de l'illégitimité passant dans la responsabilité, et hésite à prononcer le mot « Dieu ». Elle évoque cette « troisième personne que nous avons appelé "illégitimité" et que dit peut-être aussi le mot Dieu » (ADV, 157). L'hésitation est significative : tout se passe comme si la philosophie, capable de dire la trace de l'illégitimité, ne pouvait sans la révélation religieuse lui donner le nom de Dieu.

§33. Le sens de la phénoménologie

L'introduction du mot « Dieu » dans la description du témoignage de l'infini pose le problème du statut *phénoménologique* de l'infini levinassien. En quel sens ces descriptions peuvent-elles encore se réclamer de la phénoménologie, alors qu'elles y réintroduisent l'idée cartésienne de l'infini qui, même si elle cesse d'être l'idée d'une substance infinie, demeure idée de Dieu ?

a) L'aplomb de l'Autre

Nous rejoignons la question que pose Dominique Janicaud dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*²³¹. Cet ouvrage de 1990 fait de *Totalité et infini* le tournant où s'inaugure une forme nouvelle de phénoménologie en France, explicitement théologique. Il fait de Levinas le premier philosophe français à avoir élargi la phénoménologie à l'idée de Dieu et à l'au-delà de la manifestation, initiant toute une tradition française (J.-L. Marion, M. Henry ou J.-L. Chrétien) qui aurait repris ce mouvement de franchissement des limites de la phénoménologie vers ce qui appartient au domaine de la théologie. *Totalité et infini* est un tournant dans l'histoire de la phénoménologie car il opère le passage d'une phénoménologie clairement démarquée de toute théologie (Husserl et le premier Heidegger) à une phénoménologie théologique. Levinas se trouve pris entre deux perspectives historiques : l'histoire de la phénoménologie allemande dont il se réclame, et le développement théologique de la philosophie française dont il est la cause. Janicaud joue donc sur quatre plans : sur fond d'une interprétation du sens de la phénoménologie et de la métaphysique, il pratique une lecture interne de Levinas dirigée par une double téléologie, à savoir la reprise de la phénoménologie allemande et l'inauguration de la phénoménologie théologique française. Or cette téléologie écrase la philosophie de Levinas sous un montage historique dont Janicaud ne parvient pas à démontrer toute la légitimité. Reprenons sa démarche avant d'en tracer les limites.

Son point de départ est grammatical : l'introduction par Levinas d'un vocabulaire emprunté à la théologie et à la métaphysique en phénoménologie éveille un soupçon légitime, celui de la rupture de la neutralité du phénoménologue vis-à-vis de la position de toute transcendance. Selon Janicaud ce soupçon se confirme à la lecture de *Totalité et infini*, de sorte que l'on peut dire que les descriptions soi-disant phénoménologiques de ce livre ne le sont pas : elles supposent « un montage métaphysico-théologique préalable à l'écriture philosophique », au point que « les dés sont pipés, les choix sont faits, la foi se dresse majestueuse à l'arrière-plan »²³². Il reste à le démontrer. Ce montage, Janicaud l'appelle « l'aplomb de l'Autre »²³³ : contre l'horizon husserlien ou l'entrelacs merleau-pontien qui s'en tiennent au plan d'immanence de la phénoménologie, cet aplomb désigne la verticalité du principe métaphysique qui rompt l'horizontalité descriptive. Or « l'aplomb, au sens philosophique, c'est, de la part de Lévinas, l'affirmation catégorique du primat de l'idée d'infini, dépossédant d'emblée la *mêmeté* du moi ou de l'être »²³⁴. Si Levinas s'autorise à poser ce primat, c'est qu'il réduit l'intentionnalité husserlienne à la représentation. Cette « intentionnalité de parade » n'explique plus la richesse de la vie du sujet, l'inadéquation du sujet à lui-même : elle s'exclut du « Jeu entre le fini et

²³¹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, Combas, 1991 (repris in D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2009, édition citée).

²³² D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 54.

²³³ *Ibid.*, p. 52.

²³⁴ *Ibid.*

l'infini »²³⁵. Sur fond d'une mésinterprétation de Husserl, Levinas réintroduit donc l'idée d'infini qui précède toute expérience possible de la conscience. Sa lecture erronée de la phénoménologie justifie son postulat métaphysique : une fois assimilée à un jeu de lumières, la phénoménologie peut être dépassée par une théologie dont l'œuvre de Levinas décrit l'irréductibilité à l'apparaître. Pourtant Levinas ne congédie pas totalement la phénoménologie puisqu'il y a recours. Et « comme il ne fait pas lui-même la théorie de ce double jeu, mais préfère la remplacer par une sorte de constant *fait accompli* par lequel l'antériorité absolue de l'Autre est affirmée hautement, il ne reste plus au lecteur perplexe, s'il ne veut ni se soumettre ni se démettre, qu'à faire le compte des passages à la limite – ou des contradictions – que ce discours se permet »²³⁶. *Totalité et infini* joue un double jeu puisque, tout en délaissant la rigueur phénoménologique et en plaçant la description sous la chape de plomb de la foi, il se dit phénoménologique et justifie son propos en décrivant le Désir de l'Autre que la foi révèle. Ce double jeu s'identifie ultimement à une *captatio benevolentiae* qui est la « prise en otage » de la phénoménologie « par une théologie qui ne veut pas dire son nom »²³⁷. Pour démontrer la véracité de son interprétation, Janicaud doit ainsi montrer en quoi ces descriptions contredisent la méthode phénoménologique et supposent l'aplomb de l'Autre, un principe vertical auquel elles obéissent, le primat de l'idée d'infini.

Y a-t-il, à l'arrière-plan de la phénoménologie levinassienne, la *position* du Désir de l'Autre, le primat inconditionné de l'idée de l'infini ? Peut-être. Mais l'argumentation de Janicaud ne suffit pas à le démontrer. D'abord, il est faux de dire que Levinas ne fait nulle part la théorie de sa méthode et qu'il récuse la méthode phénoménologique : il la réforme et en fait une investigation tournée vers des événements nocturnes (cf. §35). Janicaud, à son tour, assimile la posture que Levinas adopte à l'égard de la phénoménologie à une critique de la lumière, s'interdisant de voir en quoi les méthodes de Husserl et Heidegger restent nécessaires à la description du Désir. Il ne suffit pas de dire que Levinas a privé l'intentionnalité de sa transcendance pour la donner à l'idée d'infini, et il faut au moins éprouver la prétention de Levinas à lire cette transcendance *dans* la rupture de l'intentionnalité. En un mot, seule l'étude précise des descriptions éthiques permettra de trancher. Or Janicaud oublie les trois-quarts de l'ouvrage de 1961 dans sa recension, estimant que Levinas a « récusé la méthode phénoménologique » jusqu'à la section IV qui consacre son « retour »²³⁸. Le fait que Levinas ne parle ni de « phénoménologie de la jouissance » ni de « phénoménologie du visage » dispenserait-il le critique d'examiner les sections II et III ? Cet oubli est d'autant plus problématique que le tournant théologique et métaphysique aurait davantage son lieu dans la section III sur le visage que dans la section IV sur l'*éros*. De deux choses l'une : soit Levinas a abandonné la phénoménologie dans ses descriptions du visage, auquel cas il n'a pas fait faire un tournant à la phénoménologie mais l'a bel et bien quittée ; soit il a décrit le visage dans une phénoménologie, ce qui implique que l'on prenne au sérieux sa démarche en évaluant sa pertinence méthodologique. En passant sous silence les sections II et III, et en ne prenant pas au sérieux la section IV, D. Janicaud ne saurait convaincre. Ses remarques sur l'*éros* négligent le fait que c'est la caresse et la volupté, attestées phénoménologiquement, qui

²³⁵ *Ibid.*, p. 70.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 74. D. Banon commente : « Signalons qu'en rhétorique *captatio benevolentiae* signifie un discours par lequel on cherche à se concilier la bienveillance des juges, des auditeurs et/ou des lecteurs. Levinas serait donc un théologien doublé d'un rhétoricien et, qui plus est, avancerait à visage masqué » (D. Banon, « La tentation de la théologie ? », in *Emmanuel Levinas et les théologies*, op. cit., p. 32).

²³⁸ *Ibid.*, p. 70.

fondent les descriptions – sans un examen de cette inscription dans le phénomène, peut-on légitimement reconduire ce propos à une « évanescence généralisée »²³⁹ ?

Ce ne sont pas les thèses défendues par Janicaud qui posent problème, mais leur démonstration. Il aurait fallu étudier soigneusement la méthode de Levinas, sa mise en œuvre dès la section I et surtout dans l'éthique. Janicaud formule une critique rigoureuse qu'il admet sans rigueur. Tout se passe comme si le seul usage d'un lexique métaphysique et théologique avait légitimé la disqualification du projet levinassien à ses yeux. Il nous semble au contraire que seule une lecture prenant au sérieux ce projet, sa nature phénoménologique, sa méthode et son effectuation peut prétendre justifier la thèse d'un tournant théologique à l'œuvre chez Levinas. Reprenons donc cette thèse en tâchant de lui donner un fondement plus solide. La question est de savoir si les descriptions de Levinas respectent bien la neutralité du regard exigible de tout travail phénoménologique ou si elles posent *a priori* le primat métaphysique de l'idée de l'infini. Actons l'omniprésence d'un vocabulaire hérité de la métaphysique et de la théologie dans l'œuvre de Levinas ; actons la justification que Levinas donne de cet emprunt, à savoir le retour à un sens éthique, antérieur à toute théologie ou métaphysique positive. La signifiante éthique est-elle bien *antérieure* à toute posture métaphysique ? L'infini vient-il à l'idée – non pas du soi éthique, mais du phénoménologue le décrivant – sans l'aplomb de l'Autre ? Le mot « Dieu » vient à la bouche du sujet, dit le phénoménologue, en témoignage de la gloire de l'infini. L'infini se glorifie dans ma passivité absolue, plus passive que toute passivité, où ma responsabilité s'étend à mesure que j'y réponds, signifiant par là l'extériorité de son commandement. Ma subjectivité est la réponse où s'entend l'appel qui, dans la voix du prochain, me voue au Bien : voilà l'intrigue éthique qui donne son sens au vocabulaire métaphysique et théologique que la phénoménologie de Levinas emploie²⁴⁰. C'est bien sur elle que doivent porter les critiques. Tout d'abord, fallait-il emprunter à la théologie son vocabulaire pour la dire ? Il le fallait, car la phénoménologie s'en tient à l'apparoir du phénomène et à la vie présente de la conscience, alors que l'éthique est la signifiante de la parole qui déchire les phénomènes et met la conscience en question. Le visage, « la défection même de la phénoménalité » (AE, 141), ne peut être décrit dans le lexique de l'apparaître. Peut-être y aurait-il ici un « montage métaphysique » si Levinas faisait de l'intrigue une preuve de Dieu, mais l'infini signifie énigmatiquement dans la confusion possible du Dit et du Dire, de l'autonomie et de l'hétéronomie : la distinction du Dire et du Dit s'annulerait si elle était la position d'un montage, quel qu'il fût. Donc, la phénoménologie de l'idée de l'infini n'aboutit à aucun montage et aucune position. Or la question n'est pas de savoir si elle aboutit à un montage théologique, mais si elle en dérive. N'est-elle pas *tributaire* d'un présupposé métaphysique et théologique ? Y a-t-il un aplomb de l'Autre ?

²³⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁰ *Totalité et infini* reprend pour son compte l'idée de métaphysique, mais pas au sens où Janicaud l'entend. Dans cet ouvrage, la métaphysique n'est pas l'onto-théo-logie mais la rupture de l'ontologie telle qu'elle se produit dans la mise en question de la liberté par le visage d'autrui. Les théologies positives sont rejetées au même motif, mais sans trouver de sens proprement éthique : « La théologie traite imprudemment en termes d'ontologie l'idée du rapport entre Dieu et la créature. Elle suppose le privilège logique de la totalité, adéquate à l'être. Aussi se heurte-t-elle à la difficulté de comprendre qu'un être infini côtoie ou tolère quelque chose en dehors de lui ou qu'un être libre plonge ses racines dans l'infini d'un Dieu » (TI, 325-326). C'est l'œuvre ultérieure qui parlera de théologie en un sens nouveau, celui d'une « théo-logie de l'idée de l'Infini » (TrIn, 62). La *théo-logie* est un *logos* sur Dieu : l'exception de l'idée de l'infini en nous – « exception indiquant la pensée humaine pensant précisément comme théologie ! » (TrIn, 25) – fait de l'homme un théologien, un être à qui le mot Dieu vient à la bouche et qui s'inquiète du sens de ce mot.

b) Le cercle levinassien

L'éthique repose-t-elle sur un geste préalable à la description ? La signifiante éthique est absolue responsabilité de l'un-pour-l'autre, signifiée comme on signifie un ordre, par le prochain rencontré face-à-face, dont la parole me ramène à l'alternative originare parole-meurtre. Ainsi, l'éthique surgit dans le face-à-face, qui est un seul-à-seul avec autrui, excluant le tiers, où autrui est l'absolument autre. La description phénoménologique de l'intrigue éthique ne *présuppose-t-elle* pas la position du face-à-face, et donc du Désir de l'Autre qui le parcourt, comme relation véritable à autrui en tant qu'autrui ? Ne faut-il pas que le phénoménologue ait *préalablement admis* qu'autrui était l'absolument autre du face-à-face *avant* qu'il puisse faire la phénoménologie du visage ?

Ainsi, le face-à-face n'est-il pas un cadre *formel* admis avant toute description concrète ? Nous rencontrons une difficulté immédiate due à l'historicité propre de la notion de face-à-face. 1/ Levinas prétend partir de *la* situation concrète où autrui se montre absolument autre et non d'une préconception de cet absolu : la responsabilité éthique pour le visage. Pourtant, historiquement, Levinas avait d'abord vu l'absoluité d'autrui dans la volupté érotique pour le féminin. Deux concrétudes se font concurrence pour justifier le même énoncé : que l'énoncé formel (autrui est l'absolument autre approché face-à-face) ne varie pas, et que seuls varient ses appuis concrets (autrui est féminin approché dans l'*éros*, autrui est visage approché dans la responsabilité), n'est-ce pas le signe que l'altérité absolue d'autrui est un programme auquel Levinas soumet sa phénoménologie ? 2/ La seconde historicité, ontologique, du face-à-face éveille le même soupçon. Avant *Autrement qu'être*, le face-à-face est une structure ontologique introduisant la pluralité dans l'être ; en 1974, il relève d'une anarchie antérieure à l'être. Contrairement à *Totalité et infini*, qui pouvait tenir ensemble deux face-à-face au sein d'une même ontologie plurielle, *Autrement qu'être* est contraint de n'admettre comme face-à-face que l'éthique au-delà de l'être, et de faire du besoin érotique une déchéance dans l'essence. L'élection de l'éthique comme seul accomplissement du face-à-face obéit à un motif anti-ontologique absent de la version érotique et de la première version éthique du face-à-face. – Nous trouvons ainsi deux raisons de mettre en doute l'idée que l'altérité absolue d'autrui soit une vérité concrète et non théorique : le transfert de cette concrétude de l'*éros* à l'éthique, et de l'ontologie à l'autrement qu'être. Mais on pourrait encore objecter à la difficulté que nous soulevons de négliger la cohérence de l'historicité de la pensée de Levinas. En tirant argument des hésitations qui lui sont propres, nous oublions que l'éthique de l'autrement qu'être n'annule pas tant les descriptions passées du face-à-face qu'elle en restitue la véritable justification. Au fond de l'altérité absolue du féminin ou de la présence du maître, il y a déjà l'anarchie du Bien. Aussi l'histoire interne de la pensée de Levinas joue-t-elle en faveur de sa cohérence : le double passage de l'*éros* à l'éthique et de l'ontologie à l'autrement qu'être permettant enfin de reconnaître en l'anarchie du Bien la justification de l'altérité absolue d'autrui.

Du reste, l'argument de fait importe peu : ce qui importe est la façon dont, de droit, la démarche de l'éthique levinassienne se justifie. Synthétisons cette démarche depuis son commencement. Levinas est phénoménologue car sa question directrice est celle que met en lumière la phénoménologie : quelle est l'origine du sens, quelles sont les circonstances où le sens vient à signifier ? La signifiante du sens, d'après sa phénoménologie de l'idée de l'infini, est le sens éthique de l'un-pour-l'autre. Il n'y a pas de *sens* en dehors de l'éthique, et l'on peut rejeter l'objection de Janicaud en disant : le Désir de l'infini s'impose à la phénoménologie comme l'origine du sensé dont toute autre signification est dérivée. Il n'y a pas d'aplomb de l'Autre, mais une descente depuis l'apparaître vers sa défection, l'idée de l'infini comme source de tout sens. Or, est-ce sans aucun présupposé que l'un-pour-l'autre se montre

comme la signifiante du sens ? Pour que l'un-pour-l'autre me soit signifié, il faut que je sois face-à-face avec le prochain. Et le face-à-face possède une structure contraignante : c'est une relation immédiate, duelle (excluant le tiers) et asymétrique (sans réciprocité). Ainsi, *pour que* le face-à-face éthique apparaisse, aux yeux de Levinas phénoménologue, comme l'origine de tout sens, ne faut-il pas avoir déjà admis que le duo précédait le trio, que l'éthique précédait la justice ? En effet, c'est bien en reconnaissant dans le face-à-face la relation à autrui en tant qu'autrui que Levinas se tourne vers lui pour le décrire. Une autre démarche conduirait à une autre figure d'autrui : chez Sartre, « le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui »²⁴¹ et non le face-à-face. Voir en autrui l'absolument autre suppose une opération contraignante de réduction de toute intersubjectivité au face-à-face : où autrui n'est pas mon égal, où autrui est seul et exclut le tiers. La description d'autrui repose, chez Levinas, sur l'opération originelle élisant le face-à-face comme structure ultime de tout rapport à autrui. Ainsi, le geste de réduction de l'intersubjectivité au face-à-face *précède* la description phénoménologique.

C'est pourquoi nous formulons l'objection d'un *cercle levinassien*. Le face-à-face doit se justifier par une phénoménologie, mais celle-ci n'est elle-même possible que dans la présupposition de la primauté du face-à-face. Il y a pétition de principe, puisque la phénoménologie levinassienne doit aboutir à la vérité d'une structure qu'elle présuppose. Comment échapper à l'objection d'arbitraire ? On ne peut en effet pas dire que Levinas démontre par des arguments logiques que le face-à-face est la seule situation concrète où autrui apparaît en tant qu'autrui : pourquoi la logique exclurait-elle le tiers ? Levinas, au contraire, soutient que la logique efface l'inégalité entre moi et autrui. On ne peut pas non plus dire que Levinas admet comme principe qu'autrui soit l'absolument autre : ce serait contredire la priorité qu'il donne au concret sur la théorie, et tout le caractère phénoménologique de sa démarche. C'est la description phénoménologique qui doit montrer que le face-à-face est le véritable rapport à autrui. Il y a donc cercle ou pétition de principe : la phénoménologie qui doit justifier le face-à-face *repose* circulairement sur ce face-à-face qu'elle doit justifier. L'altérité absolue d'autrui, la substitution de l'autre à autrui voulant qu'autrui soit le phénomène par excellence de l'altérité, repose ultimement sur un geste élisant le face-à-face comme seule relation à autrui en tant qu'autrui. En 1974, cette décision finira par signifier que seule l'éthique de l'autrement qu'être donne sens à l'altérité d'autrui. Et le tiers : n'est-il pas, lui que le face-à-face exclut, autant autrui que le visage ? Et le féminin : le besoin qu'il introduit dans l'amour réduit-il vraiment l'altérité du visage ?

La décision séminale de retrouver le sens de *toute* intersubjectivité dans le *seul* face-à-face éthique ne saurait se justifier par la description phénoménologique. A suivre jusqu'au bout la logique de la critique de Janicaud, nous retrouvons une décision antérieure à la description phénoménologique elle-même. Peut-on néanmoins qualifier de « montage » l'antériorité du face-à-face ? En nous en tenant simplement au niveau des descriptions, n'avons-nous pas oublié d'examiner le « montage » que toute phénoménologie, quelle qu'elle soit, suppose : son projet, son sens, sa méthode ? L'objection du cercle levinassien est incomplète. Elle a le mérite de s'enquérir de la justification de la phénoménologie de Levinas (aussi bien du contenu de ses descriptions que de leur nature phénoménologique), mais elle soumet en même temps cette phénoménologie à un modèle hypothético-déductif inadéquat. Le face-à-face avec autrui n'est pas une *thèse* posée dogmatiquement ; la position du face-à-face est une œuvre de *réduction*. Tout l'enjeu du rapport entre phénoménologie et métaphysique (ou théologie) chez Levinas porte sur la question du *sens de la phénoménologie*. La phénoménologie peut-elle avoir un sens en dehors du projet husserlien de science absolue ou du projet heideggerien d'élucidation du sens

²⁴¹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 404.

de l'être ? Le sens originel de la phénoménologie est-il vraiment trahi lorsque celle-ci se fait, non pas métaphysique ou théologie, mais *éthique* ?

c) Le tournant éthique de la phénoménologie

Levinas réforme la phénoménologie pour en faire une éthique. Il y a un *tournant éthique de la phénoménologie* à partir de *Totalité et infini*²⁴². La phénoménologie se voit investie d'un sens nouveau sur trois plans : (1) sa question, (2) sa forme, (3) sa méthode (ou réduction).

(1) De quelle question le *logos* de la phénoménologie est-il la réponse ? Pour Husserl, il s'agit de la question de la science²⁴³. L'idéal de la science absolument justifiée est le guide de la phénoménologie : « laissons-nous guider dans nos méditations par l'idée d'une science authentique, possédant des fondements absolument certains, par l'idée de la science universelle »²⁴⁴. Or le choix libre de ce guide répond à un appel qui l'a précédé. « Nous ne *pouvons* pas abandonner la foi en la possibilité de la philosophie comme tâche, donc en la possibilité d'une connaissance universelle. C'est à cette tâche que nous *savons* que nous sommes *appelés*, en tant que philosophes sérieux »²⁴⁵. Les « *Fonctionnaires de l'Humanité* » que sont les philosophes sérieux sont donc animés par une croyance, préalable à la philosophie, en l'universalité de la science que la phénoménologie veut réaliser. La science est ainsi la question de la phénoménologie, non seulement en tant qu'elle est son projet explicite, mais en tant qu'elle reçoit ce projet comme sa vocation première. Heidegger substitue à la question de la science la question de l'être. *Etre et temps* s'ouvre en affirmant qu'« il s'impose de poser à neuf *la question du sens de l'être* »²⁴⁶, que les quatre premiers paragraphes de l'ouvrage exposent. L'étude formelle de la question la divise en trois éléments : le questionné, l'interrogé et le demandé²⁴⁷. Heidegger questionne l'être en interrogeant l'étant et en demandant quel est le sens de l'être. De même que chez Husserl l'idéal de science universelle appelle la pensée, chez Heidegger l'être préalable à toute réflexion oriente la philosophie en éveillant la question de son sens. Chez Levinas, quelle est la question qui appelle et oriente la phénoménologie ? Au chapitre 8, nous la nommerons « question de l'infini » : elle est la mise en question de mon être par l'infini. Pour l'heure, nous pouvons seulement dire que ni la question de la science ni celle de l'être ne motivent l'éthique, que la question de l'éthique concerne la responsabilité infinie pour autrui et qu'elle donne à la philosophie une forme nouvelle.

²⁴² La thèse d'un tournant éthique a une portée historique bien plus restreinte que celle d'un tournant théologique. Elle affaiblit considérablement la lecture historique de Janicaud faisant de Levinas l'initiateur d'une tradition française où la phénoménologie se ferait théologie. Historiquement, elle implique : 1/ que l'ambition de Levinas était de faire une phénoménologie éthique, et que ce projet n'a pas été repris par la tradition française ; 2/ qu'en même temps l'introduction par Levinas du mot « Dieu » en phénoménologie ne l'exonère pas de la critique de Janicaud, si la phénoménologie ne suffit pas à produire le sens de ce mot ; 3/ et qu'un discours phénoménologique invoquant Dieu sans l'éthique ne peut être dit levinassien.

²⁴³ Ou, comme l'écrit E. Housset, de « la question du monde » (*Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 16) à laquelle ouvre la réduction phénoménologique, consistant à « comprendre le monde lui-même comme une question » (p. 23). C'est pour poser cette question du monde que la philosophie doit se faire science absolue (cf. pp. 27 et 31).

²⁴⁴ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., §3, p. 6.

²⁴⁵ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., §7, p. 23.

²⁴⁶ M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 1 : il s'agit de l'exergue de l'ouvrage.

²⁴⁷ *Ibid.*, §2, pp. 5-9.

(2) Quelle forme la phénoménologie prend-elle dans la substitution de sa question originelle ? Le problème se posait déjà dans *Etre et temps*, puisque l'ouvrage se réclamait de la phénoménologie sans en reprendre la question directrice. Que reste-t-il de phénoménologique dans une philosophie qui ne prétend plus fonder la science absolue ? Chez Levinas, la phénoménologie est requise pour décrire la défection de la phénoménalité dans la parole du visage. La description d'une défection de la phénoménalité est encore phénoménologique si cette défection est lisible dans la trace qu'elle laisse en dérangeant les phénomènes. « La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en éthique dans la description du visage. Le langage éthique seul arrive à égaler le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie : partant du prochain, elle le lit au sein d'une Absence qui l'ordonne visage, mais d'une façon que l'on aurait tort de confondre avec une indication ou une monstration du signifié dans le signifiant, selon l'itinéraire facile par lequel la pensée pieuse déduit trop rapidement les réalités théologiques » (EDE, 234). La phénoménologie doit virer en éthique pour dire la façon dont la trace dérange le phénomène : aussi Levinas ne conçoit-il plus la phénoménologie comme science (Husserl) ou ontologie (Heidegger), mais comme éthique. La phénoménologie, sous cette forme éthique, doit décrire les circonstances concrètes où, dans la rencontre du prochain, m'est signifié un sens ordonnant le prochain comme prochain, une responsabilité infinie.

(3) Comment faut-il procéder pour réaliser la phénoménologie ainsi conçue ? Ou bien : comment la phénoménologie se trouve-t-elle *brusquement jetée* dans le paradoxe éthique du visage ? Elle est tributaire d'une *réduction* opérée depuis la question de l'infini. Chez Husserl, la réduction phénoménologique écarte tout présupposé *sauf* « l'idéal de vérité rationnel et scientifique » qui est son seul « préjugé téléologique »²⁴⁸. Or, contrairement à ce que Janicaud suppose, Levinas ne rompt pas avec la neutralité de cette réduction mais il met en cause la légitimité de sa présupposition. Il retourne la réduction husserlienne sur elle-même et montre que son usage pour la fondation de la science est voué à effacer l'intrigue éthique antérieure à l'objectivation. La phénoménologie, si elle veut revenir aux origines du sensé et de son apparaître, doit opérer *une autre réduction*, éthique et non théorique ou ontologique (*Autrement qu'être* la nomme réduction du Dit au Dire). En un mot, la phénoménologie levinassienne repose bien sur une opération de réduction, qui diffère des réductions husserlienne ou heideggérienne en tant qu'elle répond à une autre question et met en œuvre un autre programme.

Ce bref aperçu de la phénoménologie levinassienne n'a rien démontré. Il a simplement dessiné le contour d'une solution permettant de sortir de la critique élaborée par Janicaud dont la seule issue est l'abandon de la phénoménologie levinassienne. Cette solution consiste à prendre au sérieux le fait que Levinas ait voulu faire une éthique et que cette éthique se réclame encore de la phénoménologie. Il y a bien un tournant de la phénoménologie à partir de Levinas, mais ce tournant est éthique et non pas théologique. Il reconnaît la question de l'infini comme question première de toute philosophie et opère une réduction originale qui ouvre l'intrigue éthique à la description. Contre la thèse de l'aplomb de l'Autre, contre l'idée d'un cercle levinassien, on peut envisager la thèse d'une réduction éthique de la phénoménologie de Levinas : réduction à l'alternative parole-meurtre dans le face-à-face avec autrui.

De fait, peut-on rejeter une phénoménologie sans prendre au sérieux la « réduction » que celle-ci opère, et qui seule rend ses descriptions possibles ? Chez Levinas, cette réduction s'effectue, contre l'idéal husserlien de science et contre la recherche heideggérienne du sens de l'être, donc dans une polémique ouverte et violente vis-à-vis de l'ontologie, comme la signification de la primauté du sens

²⁴⁸ D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, op. cit., p. 81.

de l'humain. « C'est là, en somme, le véritable problème de la destinée de l'homme qui se moque de toute science et même de toute eschatologie ou théodicée. Il ne consiste pas à demander quelles sont les "histoires" qui peuvent arriver à l'homme, ni quels sont les actes conformes à sa nature, ni même quelle est sa place dans le réel. Toutes ces questions se posent déjà dans le cosmos donné du rationalisme grec, dans le théâtre du monde, où des places sont toutes prêtes pour accueillir les existants. L'événement que nous cherchions est antérieur à ce placement. Il concerne la signification du fait même que dans l'être il y a des étants » (DEE, 173-174). Cet événement, n'est-ce pas la venue de l'infini à l'idée ? Ne faut-il pas le décrire comme excession de l'infini sur l'être ? Aussi l'élucidation du sens de la question de l'infini et de la réduction éthique est-elle solidaire de celle de l'étrange énoncé selon lequel « l'infini est au-delà de l'être ».

Ch. 7 Idée de l'infini et philosophie première

En quel sens faut-il comprendre que « l'infini est au-delà de l'être » ? Cet énoncé est ambivalent. La formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être a beau être présente dans *De l'existence à l'existant*, et reprise dans tous les ouvrages ultérieurs, elle reste générale et vide et a connu plusieurs concrétisations : en 1947, l'éros et la filialité qui accomplissaient l'être pluriel ; solution reprise en 1961 (section IV de *Totalité et infini*) mais compliquée d'une éthique ; puis abandonnée en 1974 où seule subsiste l'éthique, qui ne mène plus comme en 1961 à un « être infini » mais à « l'autrement qu'être ». Avant même de pouvoir dégager le sens de l'excession de l'infini sur l'être, nous devons donc rendre compte de cette équivocité de l'au-delà de l'être. Pourquoi Levinas dit-il de l'idée cartésienne de l'infini qu'elle est au-delà de l'être ? En quel sens entend-il cet au-delà ? Notre point de départ doit être *Totalité et infini*, puisque c'est dans cet ouvrage que ces thèses sont prêtées pour la première fois (au moins dans une argumentation complète) à l'idée de l'infini. La phénoménologie de l'idée de l'infini qui s'y déploie met en œuvre une certaine *méthode* en vue de la réalisation d'un certain *projet* philosophique. Si l'infini peut être dit au-delà de l'être, c'est parce que la méthode mise en œuvre par Levinas permet d'accomplir un projet de dépassement de l'ontologie. En quel sens *Totalité et infini* veut-il dépasser l'ontologie ? Où mène ce dépassement ? Quel rôle l'idée de l'infini joue-t-elle dans l'effectuation de ce projet, et suivant quelle méthode ?

I. Décrire et fonder

§34. L'idée de l'infini comme fondement

a) L'élargissement de l'ontologie

En 1935, *De l'évasion* formulait le projet encore indéterminé de s'évader de l'ontologie. Que veut dire *sortir* de l'ontologie ? Ne faut-il pas d'abord se tenir dans l'ontologie pour avoir à en sortir ? Où cette sortie peut-elle prétendre mener ? En 1947, il ne s'agira pas de rompre avec toute ontologie, mais de faire jouer une ontologie de l'être pluriel contre l'ontologie parménidienne qui a cours jusqu'à Heidegger. La phénoménologie de l'éros et de la paternité appartient donc à un projet *ontologique*. Or ce premier projet philosophique est déterminant puisque *Totalité et infini* le reprendra (certes sous une forme qui permettra de l'accorder avec l'éthique nouvelle).

Le projet philosophique dont *Totalité et infini* est la réalisation se dessine dans les conférences au Collège philosophique. Ces textes traduisent la même volonté de construire une ontologie. En 1948, « Parole et silence » déclare ainsi : « une ontologie qui désigne au pouvoir lui-même une place dans l'économie générale de l'être – tel est le but que nous nous proposons » (OC2, 78). Cette expression d'*économie générale de l'être* revient souvent dans ces conférences, qui prétendent rester au sein de cette économie tout en bouleversant son assimilation au pouvoir. Le concept de gloire de l'être répond à ce programme en inscrivant dans cette ontologie la relation avec autrui qui rompt le pouvoir du *Dasein*. Cette gloire, opposée à la *Geworfenheit* heideggérienne, est bien celle de l'être comme pluralité. En outre, Levinas rattache explicitement ce projet à l'évasion puisqu'il montre que l'éros déjoue les « pouvoirs qui ne peuvent pas répondre à la nostalgie de l'évasion de soi qui est le malheur

de l'hypostase » (OC2, 98). Cette conférence reprend le projet ontologique de l'évasion qu'elle interprète à partir de la notion de pouvoir, distinguant l'être comme pouvoir et l'être comme destitution du pouvoir ou évasion. Un an plus tard, « Pouvoirs et origine » confirmera ce programme, démontrant que Levinas croit avoir atteint, avec la fécondité, une réponse à *De l'évasion* : « le fait que le terme commun à l'un et à l'autre – le fils – surgit postérieurement aux termes en relation est la seule possibilité ontologique de l'évasion de soi » (OC2, 139). L'éthique hérite alors pleinement de cette opposition entre deux conceptions de l'ontologie. En 1959, dans « Au-delà du possible », l'évasion de la fécondité s'exprime par l'inscription dans l'être de l'infini. Levinas parle ainsi de « l'infinition de l'être » (OC2, 297), de « l'infinitude de l'être » (OC2, 300) et de « l'infiniment-être », qui « infiniment recommence, c'est-à-dire infiniment est » (OC2, 303). A la veille de *Totalité et infini*, Levinas adopte donc un projet *ontologique* dont le but se révèle progressivement être *l'avènement d'un nouveau sens de l'être comme infini*. Nous pouvons alors valider la seconde partie de cette affirmation de R. Calin : « *Totalité et infini* était moins une critique qu'un *élargissement* de l'ontologie – élargissement qui s'était en réalité opéré bien plus tôt, avec *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, et sur lequel les inédits des années 1950 insistent fréquemment »²⁴⁹. Il nous reste à valider la première.

La distinction entre la totalité et l'infini vient s'insérer dans ce projet. Il faut sortir de l'être comme totalité et penser l'être comme infini. Dans les conférences de 1948 et 1949, la critique se tourne en effet vers la notion de pouvoir qui permet de décrire l'existence concrète dans son identité à soi. Mais c'est surtout l'émergence du couple conceptuel totalité/infini qui donne à l'analyse son socle définitif. En dénonçant la conception éléatique de l'être comme identité et retour à soi menant à *l'il y a*, Levinas a en vue la totalisation de l'être. La conférence « Parole et silence » juge en effet que l'ontologie heideggérienne obéit à la même logique de totalisation que le système de Hegel : « la phosphorescence de l'être n'est rien d'autre que la totalisation de la totalité par laquelle la totalité devient totalité, c'est-à-dire cesse d'être étrangère à elle-même, et comme dit Hegel, pour soi » (OC2, 77). La conférence « Le vouloir » de 1955 surenchérit : « en prenant sur plusieurs points comme le contrepied des thèses heideggériennes, nous voulons nous opposer à une philosophie de la totalité » (OC2, 251). La formulation du projet de Levinas jusqu'en 1961 trouve son aboutissement dans l'opposition entre l'idée de totalité et l'idée d'infini. Il s'agit de critiquer l'être en tant que totalité pour penser l'être en tant qu'infini. Il s'agit donc d'écrire *Totalité et infini* en y reprenant le projet d'évasion sous une forme nouvelle : fonder la philosophie non plus sur l'idée de totalité mais sur l'idée d'infini. Les écrits préparatifs à l'œuvre de 1961 le montrent bien. C. Chalier et R. Calin citent en note de la conférence « La séparation » un dactylogramme qui constitue très probablement « la page de titre d'une ancienne version de *Totalité et infini* » : « LE TOUT OU L'INFINI Essai sur l'extériorité de l'Être métaphysique » (OC2, 266). La rature est ce que ce titre a de plus significatif : *dans l'être*, Levinas distingue ici le tout et l'infini et entend promouvoir le second contre le premier. Même si le sous-titre définitif de *Totalité et infini* (Essai sur l'extériorité) abandonnera la référence à l'être, la distinction conceptuelle majeure est acquise, divisant l'être entre la totalité et l'infini. Ainsi, quelle forme prend le projet ontologique de Levinas, qui n'est plus dans *Totalité et infini* sortie de *tout* être mais sortie de la totalité vers l'être infini ? La préface de l'ouvrage le précise.

²⁴⁹ R. Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », in LAV, 127.

b) Philosophie et eschatologie

La préface de *Totalité et infini* fait partie des textes les plus envoûtants et commentés de l'œuvre de Levinas. Cela tient d'une part à l'éloquente synthèse du livre qu'elle effectue à partir de l'opposition entre guerre et eschatologie, et d'autre part au retour critique sur le livre auquel elle introduit. Au sein de cette double démarche, l'idée de l'infini apparaît comme la solution au problème engendré par l'idée de la totalité, et comme le point de départ et le point d'aboutissement de tout le livre à venir. Cette préface se veut un discours extérieur à l'économie du livre qu'elle annonce, en tant qu'il s'agit avec elle de « dire sans détour, le sens du travail entrepris » (alinéa 24). S'interrogeant sur la possibilité pour un auteur d'adopter un tel point de vue de surplomb sur son livre, Levinas met en doute sa capacité d'établir avec son lecteur un dialogue direct et franc. Le but de toute préface étant de rompre avec l'écrit professoral et dogmatique du livre, n'est-il pas trahi par la préface même dont le contenu se mue en une autre leçon ? Préfacer son propre livre, ce serait l'alourdir du dédoublement du même maître, et non pas quitter l'habit du maître pour celui du confident. L'attrait de cette préface est sans doute dans cet entrelacement de l'auteur déployant magistralement les lignes de force de sa philosophie, et du confident livrant le secret de fabrication de l'œuvre et rompant le formalisme. D'autant qu'au cœur de l'entrelacement de ces deux figures, de cette ambiguïté où le Dire de la préface défaisant le Dit du livre, devient à son tour un Dit qui voile l'expression vivante, l'idée de l'infini apparaît à la fois comme ce qu'il faut impérativement « redire sans cérémonies » (al. 25) et ce qui est brillamment thématiquement dans le cours d'une leçon sur le sens de l'eschatologie. L'idée de l'infini est le secret du confident et la leçon du docte. Pourquoi rassemble-t-elle tout le projet de l'ouvrage ? En quoi consiste ce projet ? On peut distinguer six parties dans cette préface à *Totalité et infini*, dont les quatre premières progressent en un mouvement ascendant jusqu'au concept d'idée de l'infini.

Levinas commence (al. 1-4) par défendre une thèse philosophique banale : l'identité de l'être et de la guerre, le règne de la politique sur l'être pensé comme totalité. A la question ouvrant la préface « de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale » (al. 1), l'ontologie où règne la totalité répond par la primauté de la politique : l'être est un jeu de force, une guerre de tous contre tous, et il faut contre la morale jouer pour tenter de gagner la guerre. La morale n'est pas assez forte pour interrompre la logique guerrière qui domine l'être – ou qui est, pour l'ontologie, l'être lui-même. La politique gagne par tous les moyens (al. 2) : elle est donc plus forte que la morale qui est contrainte par l'interdit du meurtre et qui, dans sa faiblesse, trompe les hommes car elle pose en universel des lois que la guerre annule et ridiculise. L'ontologie peut alors assimiler l'être à la totalité, aboutissant à l'Etat moderne, totalité où l'individu s'efface car elle seule est le sens de l'être (al. 4), ou à l'histoire qui attribue aux hommes leur rôle dans le drame de l'être. La morale de l'individu révolté face à la totalité ne peut qu'échouer. Aux yeux de celui pour qui la guerre est une évidence, la morale est nulle et dangereuse.

C'est pourquoi Levinas affirme la nécessité pour sortir de la logique guerrière de la totalité, d'une paix plus certaine que la guerre (al. 5-9). Après la thèse énonçant la supériorité de la politique sur la morale dans la certitude de la guerre, vient l'antithèse où resurgit la possibilité d'une morale quand naît l'espoir de la paix (al. 5). Or la morale étant impuissante, seule l'eschatologie – qui place le salut de l'homme dans la paix messianique – peut dépasser la logique guerrière et sauver la morale en affirmant la possibilité d'une paix qui ne soit pas la simple négation de la guerre. Les philosophes s'en méfient car l'expérience de l'être est la domination de la guerre (al. 6). Or l'eschatologie ne se plie pas à la totalité : elle la rompt, elle la transcende. C'est alors qu'apparaît pour la première fois le terme « infini » : « elle [l'eschatologie] est relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité*, comme si

la totalité objective ne remplissait pas la vraie mesure de l'être, comme si un autre concept – le concept de *l'infini* – devait exprimer cette transcendance par rapport à la totalité, non-englobable dans une totalité et aussi originelle que la totalité » (al. 7). L'infini permet de penser *philosophiquement* la paix que l'eschatologie entrevoit car il « se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire, à l'intérieur de l'expérience » (al. 8). Cette expérience de l'infini accessible au regard philosophique, c'est, contre le jugement de l'histoire qui n'arrive qu'à la fin, « le jugement de tous les instants » où chaque étant est porteur de son propre sens, a une identité qui ne vient pas de la totalisation, et parle à son propre procès. Ainsi par-delà la totalité une autre relation avec l'être est possible, l'eschatologie qui rompt avec la logique guerrière de l'être (al. 9).

Cependant, il en faut davantage pour convaincre les philosophes, pour qui la totalité est l'ultime mot sur l'être. Levinas examine donc en une troisième partie (al. 10-13) la possibilité d'une *philosophie* de l'infini. La guerre n'est-elle pas une force supérieure à l'eschatologie (al. 10) ? Mais on ne peut sans hypocrisie affirmer la toute-puissance de la guerre – démontrée par les philosophes – et désirer le Bien – enseigné par les prophètes (al. 11). Pour dépasser cette hypocrisie, il faut concilier prophètes et philosophes : c'est le rôle de l'idée de l'infini (al. 12). Les philosophes peuvent penser la paix eschatologique *dans l'être* puisque celle-ci se présente dans une expérience qui excède la totalité et qui en est la condition de possibilité : la rencontre du visage d'autrui. Dans la suite de cet alinéa 12, apparaît nettement le caractère réflexif de cette préface sur le livre auquel elle ouvre. La notion de visage n'est pas définie ; le lien qui l'unit à l'idée de l'infini n'est pas explicité ; le transcendentalisme de l'idée de l'infini est évoqué sans justification, sans évocation de la parole et de l'enseignement. Bref, ces lignes ne sont pas intelligibles sans la connaissance de tout l'ouvrage. Par conséquent, la première occurrence du concept d'idée de l'infini dans *Totalité et infini* est allusive, anticipe sur les développements futurs. La raison de cette obscurité est simple : l'objet de cet alinéa est le rapport entre philosophie et eschatologie, qui doit être élucidé avant que l'idée de l'infini ne soit décrite – ce qui sera fait dans la suite de la préface. Ici, le rejet de « la vérité transcendantale de l'idée de l'infini » porte non pas sur cette idée même, mais sur son emploi par la philosophie systématique qui prétend la récupérer en une totalité. D'où la première considération de méthode de la préface : la conciliation entre philosophie et eschatologie ne s'accomplit pas dans un système, mais elle repose sur une méthode phénoménologique qui remonte en-deçà de la totalité. Il ne reste qu'à vaincre une dernière objection, celle qui consiste à refuser la transcendance au nom de l'autonomie de la philosophie, difficilement acquise par le rejet de l'opinion (al. 13). L'excès de l'infini sur la totalité n'est pas celui de l'opinion sur la pensée, car l'opinion se soumet à la pensée : « Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi condition de toute vérité objective. L'idée de l'infini, c'est l'esprit avant qu'il s'offre à la distinction de ce qu'il découvre par lui-même et de ce qu'il reçoit de l'opinion. » Loin d'être, comme l'opinion, une destruction de l'autonomie du philosophe qui conquiert l'unité en s'opposant au multiple indéterminé, l'idée de l'infini apparaît comme le fondement même de la philosophie, fondement méconnu tant que la morale est rendue dérisoire par la logique guerrière de l'être.

L'argumentation de la préface peut sembler paradoxale. Partant de la guerre qui domine l'être et la philosophie, Levinas lui oppose ensuite la paix de l'eschatologie. La troisième partie de la préface est cependant revenue sur la radicalité de ce conflit entre philosophie et eschatologie, pour montrer en quoi toute philosophie n'est pas assujettie à la face guerrière de l'être, et en quoi toute eschatologie n'est pas une naïveté ignorant la dure réalité de la guerre. A ce point, Levinas a posé qu'il y a bien une autre voie philosophique, inspirée par l'eschatologie, différant de la totalité et menant à la paix. Par

conséquent, si la troisième partie revient sur l'acquis des deux premières en présentant une sortie hors de l'opposition stérile entre philosophie et eschatologie, ce n'est pas par contradiction mais bien dans le but d'ouvrir la possibilité d'une *nouvelle philosophie*, fondée celle-ci non pas sur la totalité mais sur l'*infini*. L'objet de la quatrième partie de la préface (al. 14-20) est d'introduire à cette philosophie, dont *Totalité et infini* est le déploiement. Cette philosophie nouvelle se démarque d'abord de la philosophie traditionnelle en ce que son objet n'est pas objet, et qu'on ne peut en faire l'expérience au sens où il serait à la mesure de la pensée (al. 14). Or si l'on peut encore parler de philosophie à son sujet, c'est qu'elle repose sur une expérience : le sens véritable de l'expérience est la relation à l'absolument autre, que précisément la relation à l'infini accomplit. Sortir de la totalité, cela doit donc passer par « une subjectivité issue de la vision eschatologique », un sujet possédant l'idée de l'infini (al. 15). Il y a donc deux faces de l'être : la première est la guerre ou la totalité, la seconde l'infini qui est le sens ultime de l'être (al. 16). Toute l'entreprise de *Totalité et infini* est alors présentée comme une défense de la subjectivité « fondée dans l'idée de l'infini » (al. 17), idée que les alinéas suivants s'emploient à décrire comme production de l'infini ou infinité (al. 18-20).

Dans une cinquième partie (al. 21-23), la préface aborde les questions de méthode sur lesquelles nous reviendrons plus loin. La phénoménologie est essentiellement définie comme une méthode consistant à dévoiler et à mettre en lumière le vécu (al. 21). Or, l'idée de l'infini étant antérieure à toute théorie et toute pratique, elle précède la lumière. La méthode qui sera mise en place dans *Totalité et infini* a beau se réclamer de la phénoménologie, elle porte paradoxalement sur des événements qui ne se dévoilent pas dans la lumière. Ce n'est pas ce jeu de lumière que le livre va reprendre mais la recherche du concret, l'inscription de la pensée dans les horizons implicites qui la sous-tendent (al. 22). L'idée de l'infini constitue un tel horizon que la pensée objectivante, celle de la logique de la totalité, ignore. *Totalité et infini* procédera alors au passage de la pensée objectivante à ces événements concrets qui la supportent. Dans cette recherche de la transcendance, c'est l'éthique qui constituera la « voie royale » (al. 23). La dernière partie (al. 24-25) est un retour sur la préface et le statut de son discours, par lequel nous avons commencé notre analyse de la préface.

Celle-ci, dans son mouvement général, dit l'unité de l'œuvre qu'elle présente – la subjectivité issue de l'idée de l'infini – sur fond d'une opposition hyperbolique entre idée de la totalité et idée de l'infini. Celle-ci reçoit alors un baptême conceptuel qui dépasse largement le cadre d'une première définition : elle apparaît comme le concept central de *Totalité et infini* ; elle est le fondement d'une philosophie nouvelle rompant avec la logique de la totalité ; elle est la réconciliation rationnelle de la philosophie et de l'eschatologie messianique. Au sein de ce contexte, la description de l'idée de l'infini n'intervient pas pour elle-même, mais comme moyen que le préfacier emploie pour parler sans détours au lecteur. L'objet de *Totalité et infini* est de décrire la subjectivité issue de l'idée de l'infini, et la méthode mise en œuvre dans ce livre vise à dépasser l'objectivation aveugle à l'accueil du visage par lequel, concrètement, l'infini vient à l'idée. Il est donc clair que *Totalité et infini* ne prétend pas rompre avec l'être (dans une pensée de l'autrement qu'être), mais fonder une ontologie nouvelle sur l'idée d'infini et non sur celle de totalité. Quelle forme prend alors cette philosophie de l'infini ?

c) La philosophie première

Totalité et infini « procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée d'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini » (TI, 11) qui n'est autre que le « primat de l'éthique » (TI, 77). L'ouvrage se donne ainsi pour but de penser *l'éthique comme philosophie première*. « La

morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première » (TI, 340) : la philosophie de l'infini (l'éthique) prend la place de l'ontologie fondamentale. Mais par là ne change-t-elle pas le sens et le statut de cette place ? En quel sens l'éthique est-elle philosophie première ? Dans *Totalité et infini*, le projet de philosophie première est triple. L'éthique est philosophie première car : (1) elle répond à la question première de toute philosophie (la question de l'infini) ; (2) elle remonte à la signification de tout sens ; (3) elle fonde une ontologie de l'être pluriel sur l'idée de l'infini. (1) La philosophie première obéit à une *exigence critique*²⁵⁰ qui se veut l'écho de l'appel du visage : une exigence de penser l'altérité de l'Autre sans la réduire au Même. Levinas cherche une philosophie répondant à cet appel, et non pas une théorie insérant le visage dans la totalité. Négativement, le projet critique consiste à rompre la totalité, à élaborer un genre nouveau de philosophie qui déploie la signification de l'idée de l'infini tout en s'affranchissant de la logique de la totalité. Levinas décrit ce projet d'une « éthique qui accomplit l'essence critique du savoir », d'une *mise en question du Même par l'Autre* (TI, 33), au paragraphe I-A-4. Or, la difficulté est de savoir quelle forme positive permet de répondre à cette exigence critique. (2) D'abord, le sens dégagé par la philosophie de l'idée de l'infini doit être premier. Le visage éthique doit être *l'origine du sens* : non seulement la source de son propre sens (signification), mais également le sens source dont tous les phénomènes tirent leur signification. Phénoménologiquement, il faudra pouvoir dériver toute signification de son origine éthique. (3) Ensuite, la philosophie première prétend en 1961 *fonder l'être sur l'idée de l'infini*. En effet, *Totalité et infini* ne cherche pas à sortir de l'être, mais à sortir de la totalité. L'ouvrage a pour ambition de trouver un autre fondement à l'être en montrant que la vie du sujet (sa séparation, sa socialité, sa fécondité) sourd de l'idée de l'infini.

Ces trois projets de philosophie première peuvent-ils se réunir de manière cohérente ? Si fonder, c'est ramener tout phénomène à son origine en tant que cette origine contient elle-même *a priori* l'entière détermination du phénomène, alors fonder c'est totaliser l'étant. Le projet d'une philosophie première ne vient-il pas alors contredire l'exigence critique d'une rupture de la totalité ? Le fondement n'œuvre-t-il pas nécessairement dans le sens de la totalisation ? Pour éviter cette contradiction, le concept de fondement que *Totalité et infini* élabore doit lui-même s'affranchir de la logique de la totalité. a/ Le fondement est l'idée de l'infini que Levinas a posée « comme la structure ultime de l'être, comme la *production* de son infinitude même » (TI, 104). Comme le dit la préface, l'idée de l'infini ou infinité de l'infini produit l'être infini : elle l'effectue et le met en lumière. Il existe un sens de l'être qui ne s'effectue pas à partir de la totalité mais à partir de l'idée de l'infini, et qui ne revient pas à la totalité. Mais quel est l'*être* qu'il s'agit ici de fonder ? b/ La subjectivité, que l'ouvrage défend en tant qu'elle est « fondée dans l'idée de l'infini » (TI, 11) constitue une première réponse. Il s'agit de montrer que le sujet peut être sans réduire l'Autre au Même dans la socialité. Être à l'infini, c'est être autrement. Le *Dasein*, qui est en vue de cet être même, n'est pas l'ultime figure de la

²⁵⁰ L'éthique, chez Levinas, peut s'entendre de deux façons : substantif féminin, « la » éthique dénote l'intrigue du face-à-face avec le visage ; substantif masculin ou neutre, « le » éthique (*das Ethische*) désigne la modalité d'un discours mettant en question le *conatus* (il est alors synonyme de « l'humain ») : cf. J. Rolland, *Parcours de l'autrement*, op. cit., p. 22). Le premier usage nomme un événement concret, le second un mode du philosopher. Nous réserverons le terme « éthique » pour parler de l'intrigue du prochain, et nous appellerons « critique » la modalité selon laquelle le discours philosophique met l'ontologie en question. La distinction est d'importance : dans *De l'évasion, Le temps et l'autre* ou *De l'existence à l'existant* par exemple, une exigence critique pouvait déjà animer le discours de Levinas et le conduire à des descriptions qui n'étaient pas encore éthiques au sens strict : besoin d'évasion, *il y a*, relation à l'autre, *éros*, paternité, etc. Nous distinguons ainsi l'exigence critique animant la pensée de Levinas (la question de l'infini) et l'éthique où cette exigence trouve la circonstance concrète de sa propre naissance. De même, *Totalité et infini* est partout attentif à l'exigence critique de rompre la totalité – mais l'éthique n'est pas le seul événement qui accomplisse cette rupture.

subjectivité : plus fondamental est le sujet issu de l'idée de l'infini, qui est pour autrui avant d'être pour soi. c/ Mais Levinas vise encore un autre sens de l'être : son déploiement qui, sans se faire objectif, excède la subjectivité. Il s'oppose à « l'exister panoramique de l'être » (TI, 325) qui totalise le multiple, efface la différence des étants au profit de l'être impersonnel et total. Au contraire, l'être infini est pluriel : c'est la multiplicité des étants qui entretiennent des rapports que la totalité ne peut englober. L'idée de l'infini n'est pas simplement un événement subjectif qui n'aurait aucune réalité hors de la vie du sujet : elle inscrit dans l'être la rupture avec la totalité. Bref, il s'agit de fonder sur elle la thèse que « l'être est extériorité » (TI, 322).

La philosophie première dans sa recherche du fondement adopte donc le projet ontologique de penser l'être autrement (que comme totalité), et ce projet prend deux formes essentielles : fonder la subjectivité dans l'être-pour-autrui et inscrire l'extériorité dans l'être. Ce projet ontologique de fondement (3) est-il véritablement compatible avec le projet critique (1) et avec la reconduction de tout sens à la parole du visage (2) ? Seule l'étude de son effectuation peut le dire. Or c'est l'éthique qui doit assurer le fondement en raison de son primat. *Totalité et infini* avance que toute signification a pour origine l'idée éthique de l'infini. Dès lors, il faut que la description du visage qui m'enseigne l'idée de l'infini (section III) soit le fondement sur lequel reposent la vie de jouissance pourtant abstraite de l'éthique (section II) et l'*éros* et la fécondité qui appartiennent pourtant à une catégorie au-delà du visage (section IV). Si l'on suit cette grille de lecture, alors l'éthique doit être l'origine du sens (2) de la séparation et de l'au-delà du visage, ainsi que l'éveil de la subjectivité et l'inscription de la pluralité dans l'être (3). Si le visage est ce que supposent tant la séparation à travers la demeure et l'amour qui le dévie dans la nuit érotique, et si son enseignement est l'origine de tout savoir, alors sa parole est l'origine de tout sens. De même, le sujet n'accède à son être que dans la socialité où il répond à l'appel du visage – le moi de la séparation supposant le sujet éthique tout autant que le sujet fécond. Cependant, une difficulté surgit avec l'ultime aspect du fondement : ce n'est pas l'éthique qui inscrit la pluralité dans l'être, mais la fécondité. Le rôle que l'au-delà du visage joue dans *Totalité et infini* complexifie le problème du fondement. L'éthique se veut structure ultime de l'être sans pouvoir, seule, inscrire dans l'être cette structure : c'est bien le temps du fils et des générations qui rend l'être proprement infini. En surcroît à son projet d'éthique comme philosophie première, *Totalité et infini* reprend aux textes de 1947 le projet de penser un être pluriel, une pluralité que l'*éros* et la fécondité introduisent dans l'être. La philosophie première ne parvient à s'accomplir que par une reconduction du projet de 1947 qui ne va pas sans modification, puisque le Désir érotique se sait désormais compromis avec le besoin. Mais l'œuvre de 1961 devait expliciter le lien entre l'éthique et l'*éros* : ce à quoi répond la notion d'un « au-delà du visage ». La question de la réussite de l'entreprise fondatrice de *Totalité et infini* repose donc sur la distinction entre visage et au-delà du visage : l'inscription de la pluralité dans l'être qui repose sur la fécondité est-elle encore l'œuvre de l'éthique, ou un au-delà de l'éthique qui en excède la portée ? Est-ce l'éthique qui, dans l'œuvre de 1961, assume le projet ontologique de fondement, ou est-ce l'au-delà du visage ? Pour le savoir, il faut définir la méthode de Levinas et sa mise en œuvre dans *Totalité et infini*.

§35. Méthode et structure de *Totalité et infini*

a) *Du diurne au nocturne*

Il convient tout d'abord de présenter la méthode en la resituant par rapport à la phénoménologie. La préface de *Totalité et infini* n'évoque la méthode qu'après une critique de la phénoménologie

comme jeu de lumière. R. Moati montre ainsi que la méthode repose sur le couple conceptuel diurne/nocturne : « le déploiement complet de l'être exige de sortir du registre encore *diurne* de la compréhension pour suivre une dramatique *nocturne* qui échappe aux pouvoirs transcendants de la constitution, tout autant qu'à la sphère d'ipséité du *Dasein* »²⁵¹. On appelle donc nocturne tout événement produisant un sens irréductible à sa constitution par la conscience, et diurne l'événement dont le sens est l'œuvre d'une telle constitution. Levinas distingue de fait la *production* (effectuation et mise en lumière de l'être) et la *constitution* (dont le jeu de lumière épuise toute altérité par une réduction de l'objet au sens objectal) : « en-deçà de toute réduction transcendantale, la conscience accomplit un mouvement originaire qui ne consiste pas *d'abord* dans l'adéquation de l'être à la représentation, mais à *accueillir* la *démessure* de l'être sur les pouvoirs humains, c'est-à-dire à produire – et non à constituer – des *événements nocturnes* »²⁵². Avec la constitution, la phénoménologie n'a affaire qu'à des objets réductibles à une *Sinngebung*. Or la production de l'être ne consiste pas à donner son sens à l'être mais à laisser, dans l'expérience concrète, surgir le sens véritable de l'être : elle limite le jeu de lumière de la conscience en laissant surgir une signification échappant à ses pouvoirs. En dépit de cette critique, la phénoménologie fournit une méthode que Levinas reprend, l'analyse intentionnelle qui est une « recherche du concret » (TI, 14) :

La notion, prise sous le regard indirect de la pensée qui la définit, se révèle cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent sens – voilà l'enseignement essentiel de Husserl (...). Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit. L'éclatement de la structure formelle de la pensée – noème d'un[e] noèse – en événements que cette structure dissimule, mais qui la portent et qui la restituent à sa signification concrète, constitue une *déduction* – nécessaire et cependant non analytique – qui, dans notre exposé, est marquée par des termes comme « c'est-à-dire » ou « précisément », ou « ceci accomplit cela » ou « ceci se produit comme cela ».

Ces lignes célèbres ne présentent pas la méthode sous la forme de règles abstraites et réflexives, prescrivant *a priori* une conduite à l'esprit qui commence à penser. Elles sont d'emblée concrètes, et mêlent aux considérations techniques de méthode une interprétation de la phénoménologie et de sa théorie de l'intentionnalité. Levinas en retient un mouvement dont la structure formelle est celle de l'idée de l'infini. La pensée naïve ou objectivante découpe dans le tissu des phénomènes des objets qu'elle abstrait de la trame où elle les a pris. Ainsi séparé de l'horizon implicite qui lui donne sens, l'objet est réduit à l'idée adéquate qu'en a la conscience. Levinas retient de la phénoménologie ce type d'analyse qui consiste à reconduire la pensée à ces horizons implicites que l'objectivation occulte : il conserve le mouvement de débordement qui rompt l'adéquation de l'idée et de l'objet, à laquelle la pensée naïve s'arrête. L'être débordé l'idée qui cherche à le contenir : voici le mouvement de la pensée, et le véritable phénomène de la signification. Afin de sortir de la logique de la totalité, la méthode consistera à décrire ce débordement du concept diurne (constitué, adéquat) à l'horizon (événement) nocturne dont ce concept tire son sens. Il s'agira de décrire comment l'intentionnalité ou la structure noético-noématique est débordée par des événements qui la supportent. Ce sont les événements obscurs qui produisent le sens, et la méthode consiste à revenir à eux en faisant éclater l'adéquation noème-noèse, dans une opération que Levinas nomme une *déduction*²⁵³.

²⁵¹ R. Moati, *Événements nocturnes*, op. cit., p. 44.

²⁵² *Ibid.*, p. 48.

²⁵³ Faut-il lire « réduction » et non « déduction » ? Jacques Taminiaux le soutient, évoquant une erreur du dactylogramme parmi de « nombreuses coquilles » : « d'où la substitution malheureuse du mot *déduction* au mot *réduction* dans la page que je viens de citer. Il faut lire *réduction* phénoménologique et non pas *déduction* phénoménologique. A aucun moment la phénoménologie dont se réclamait Levinas n'est une affaire de

Qu'est-ce que cette déduction, et à quelles règles obéit-elle ? Levinas précise que la déduction est *nécessaire et non analytique* : elle ne revient pas à déduire d'une notion formelle les événements concrets qui l'accomplissent. Selon R. Calin, « "déduire" doit peut-être moins s'entendre ici au sens d'"inférer", de "tirer une conséquence", qu'au sens d'"énumérer", d'"exposer en détail", dans la mesure où la déduction fait éclater une structure formelle en événements discrets »²⁵⁴. La déduction levinassienne est un retour des notions formelles à leurs horizons de sens nécessaires. Ainsi comprise, elle se veut fidèle à la conception que Levinas se fait de la réduction chez Husserl, qu'il définit en 1987 comme une « opération laissant apparaître dans le phénomène toutes les dimensions de sens – tous les horizons qui échappent à la naïveté d'une pensée qui néglige de réfléchir sur son propre déroulement » (HS, 210). Pourquoi *Totalité et infini* ne dit donc pas opérer une réduction ? C'est que, dans ses écrits sur la phénoménologie, Levinas nommait « déduction » la méthode suivie dans *Etre et temps* : « la déduction philosophique (...) ressemble plutôt à un événement historique qui n'abolit aucune de ses attaches avec les événements sur lesquels il tranche » (EDE, 94-95). La démarche heideggérienne prend le nom de déduction par opposition à Husserl, Heidegger ayant « employé un jour le terme hardi de "construction phénoménologique" – semblant en cela « aller au-delà de la simple description » (EDE, 94). Il en va de même dans *Totalité et infini*, où déduction signifie à la fois réduction et construction phénoménologique. La méthode de Levinas peut ainsi se définir comme un passage du régime diurne au régime nocturne opéré au moyen d'une déduction, celle-ci désignant aussi bien une réduction aux événements nocturnes qu'une construction de notions formelles.

Voilà qui montre que le couple diurne/nocturne ne suffit pas à définir la méthode. La déduction – ou déformalisation ou concrétisation – opérée dans *Totalité et infini* n'est pas toujours une déduction partant d'une notion phénoménologique diurne et la faisant éclater en la ramenant à ses événements nocturnes. Certes, Levinas suit une telle opération lorsqu'il déformalise les notions de sujet, de temps, de phénomène, etc. Pourtant toutes les notions *dé*-formalisées dans les sections II à IV de *Totalité et infini* ont d'abord été *formalisées* dans la section I ! Celle-ci définit formellement le Désir, l'idée de l'infini, la religion, la séparation, etc. ; mieux, elle est pleinement un discours formel structuré autour des notions du Même et de l'Autre, de la totalité et de l'infini, et préalable à la phénoménologie. Par

déduction » (« La genèse de la publication de *Totalité et infini* », in LAV, 81). Quel poids donner à ce témoignage de celui qui fut le relecteur du texte sur lequel se fondent les publications de *Totalité et infini* ? La méthode est dénommée à trois autres reprises dans *Totalité et infini* par le lexique de la déduction : Levinas indique à propos du corps : « il faut déduire et décrire de plus près cette situation » (TI, 176) ; ailleurs, il écrit que « la séparation comme rupture de la participation fut déduite de l'Idée de l'Infini » (TI, 197) ; enfin, il établit que « l'unité de l'espèce se déduit du désir du moi ne renonçant pas à l'événement d'origine où s'évertue son être » (TI, 306). Ces occurrences nous interdisent de donner raison à Taminiaux. Néanmoins la page qu'il cite contient deux fois le mot *déduction*. L'autre occurrence mentionne ainsi « la signification à laquelle, dans le présent ouvrage, la [d/r ?]éduction phénoménologique ramène la pensée théorique sur l'être et l'exposition panoramique de l'être lui-même » (TI, 14). C'est peut-être cette citation que Taminiaux a en vue – lui qui ne fait pas mention de deux coquilles mais d'une seule – lorsqu'il rejette l'idée d'une déduction phénoménologique. N'est-ce pas ici qu'il faut corriger *déduction* par *réduction* ? Une telle correction permettrait de rendre justice à ce que la *déduction* levinassienne doit à la *réduction* phénoménologique. Seul l'examen des manuscrits de l'ouvrage permettra de trancher.

²⁵⁴ R. Calin, « La déduction de l'être », *Les Etudes philosophiques* 2/2009 (n°89), p. 293. Mais l'énumération et l'exposition suggèrent une règle préalable dont on donnerait les exemples par la suite, pour illustration. Il nous semble plus juste d'expliquer le recours de Levinas au terme de déduction par son étymologie, le latin *deductio* désignant l'« action d'emmener ». Il s'agit d'emmener une notion du discours formel au discours concret, de la faire passer d'un discours formel général et vide à l'exposition détaillée de ses circonstances concrètes.

conséquent, *avant* de faire de la phénoménologie, l'ouvrage *construit* des notions formelles que la phénoménologie déformalisera. Pourquoi cette construction est-elle nécessaire ?

b) Du formel au concret

De la pensée objectivante qu'il faut déborder à son débordement par l'événement nocturne, le passage n'est pas direct. S'il l'était, il suffirait que Levinas parte de notions constituées par Husserl ou Heidegger (sujet, temps, être-à, etc.) et les restitue à leur horizon concret véritable. Pourtant il ne procède pas de la sorte, *Totalité et infini* s'ouvrant sur une section qui crée des notions formelles. Par exemple, Levinas pratique « la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini » par la relation à autrui (TI, 42). La démarche ne consiste pas à déborder une notion constituée diurne (l'intersubjectivité) en produisant son horizon nocturne (la parole du visage), mais à élaborer une nouvelle notion formelle (l'idée de l'infini) qui sera elle-même déformalisée par la suite dans l'éthique. Dès lors la distinction formel/concret ne recouvre pas la distinction diurne/nocturne : pour décrire les événements nocturnes eux-mêmes, Levinas va du formel au concret. La description concrète des événements nocturnes sera une *déformalisation* de notions préalablement *formalisées* dans la section I. Pourquoi est-il nécessaire de suivre cette méthode en deux temps : formalisation puis déformalisation ? Levinas s'en explique dans une remarque, cette fois dirigée contre Heidegger (TI, 188-189) :

Tous les développements de cet ouvrage essaient de se libérer d'une conception qui cherche à réunir les événements de l'existence affectés de signes opposés dans une condition ambivalente, laquelle aurait seule une dignité ontologique, alors que les événements eux-mêmes qui s'engagent dans un sens ou dans un autre, resteraient empiriques, sans articuler ontologiquement rien de nouveau. La méthode pratiquée ici consiste bien à chercher la condition des situations empiriques, mais elle laisse aux développements dits empiriques où la possibilité conditionnante s'accomplit – elle laisse à la *concrétisation* – un rôle ontologique qui précise le sens de la possibilité fondamentale, sens invisible dans cette condition.

Dans *Etre et temps*, l'existential est une condition ambivalente de l'existence qui peut s'accomplir en des événements de signes opposés (l'existential, authentique ou inauthentique). Tout le problème ontologique se joue dans l'existential, alors que l'existential n'est qu'une détermination ontique, celle de l'étant qui choisit de se déterminer dans ses possibilités d'être. Aussi le concret (existential) est-il second par rapport au formel (existential) et ne le détermine-t-il pas en retour²⁵⁵. Cette hiérarchie diurne soumet le concret au formel. Au contraire, la méthode de *Totalité et infini* est un refus d'insérer les événements dans une structure formelle préétablie. Les structures levinassiennes (l'idée de l'infini ou le Désir, la séparation, la religion, le Même et l'Autre, etc.) sont des cadres qui laissent à l'événement concret sa signification propre. Leur conceptualisation ne se fait pas au détriment de l'altérité de l'événement, mais bien dans le but de laisser être cette altérité. Elles doivent être comprises au sens de *possibilités conditionnantes*, c'est-à-dire qu'elles soumettent l'événement à un certain nombre de conditions ou de contraintes (par exemple : la relation à l'infini ne doit pas le

²⁵⁵ Levinas récuse ainsi la distinction majeure d'*Etre et temps* entre existential et existentiel. L'existential n'ajoute rien de nouveau à l'existential, l'ontique est soumis à l'ontologique : la seule question est de savoir si le *Dasein* répond de manière authentique à l'appel de l'être ou s'il se détourne de lui. D. Franck a donc raison de remarquer que l'analytique existentielle « signifie un défaut de phénoménologie que Levinas s'est méthodiquement efforcé de pallier » (D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 155). En effet, « au plan de l'ontologie préexiste le plan éthique. Et pour utiliser la terminologie de Heidegger, l'analyse existentielle n'a pas de priorité sur les relations existentielles » (OC2, 377).

réduire au fini, ou le Moi doit être absolument séparé) auxquelles celui-ci doit se soumettre. Or, cette soumission n'est pas restrictive car elle ne fait que dessiner une forme au sens encore indéterminé, que seul l'événement concret accomplira – dans un accomplissement qui dépasse sa possibilité formelle en lui donnant un sens nouveau. Ce dessin constitue leur seule légitimité : le formel ne contient pas en puissance toute l'actualité du concret, celui-ci épaissit le concept en lui apportant ce qui excède sa propre possibilité. La possibilité formelle laisse surgir la situation concrète qui a caractère d'événement. Le mot événement prend ici son sens plein, signifiant d'une part le caractère exceptionnel de la situation concrète qui apporte à la possibilité un sens qu'elle ne contenait pas, et justifiant d'autre part l'opposition de la préface entre constitution et production. Un événement *se produit* en deux sens : il effectue son être et il se met en lumière. Il appartient donc à l'événement concret d'effectuer son être sans que cette effectuation ait pu être posée par la possibilité formelle ; de plus, cette effectuation est sa révélation à la pensée, dont la naïveté lui cachait l'origine concrète de ses notions. Aussi la situation de la section I de *Totalité et infini*²⁵⁶ se justifie-t-elle par un double rapport du formel au concret. Il faut des notions formelles pour porter des situations concrètes à l'intelligibilité philosophique ; mais seule leur déformalisation permet de restituer ces notions à leur signification.

On peut distinguer trois grands moments de la méthode de déformalisation. 1/ D'abord, Levinas démontre la naïveté de la pensée objectivante qui ignore la signification concrète qui la sous-tend. Il s'agit d'un moment formel négatif dont l'enjeu consiste à révéler l'abstraction de la constitution de l'objet par le sens objectal, la réduction de l'être à sa compréhension. Ce premier procédé est par excellence celui de la préface, mais il est employé tout au long de l'ouvrage dès qu'il s'agit de réfuter la pensée de la totalité. 2/ Levinas élabore ensuite une conceptualité nouvelle, énoncée dans un discours formel, répondant à l'exigence d'une relation avec l'absolu qui ne rend pas relatif l'absolu (dans la section I). C'est le moment formel positif, où des structures inédites sont mises en place, formant ces possibilités conditionnantes qui n'épuisent pas l'être car elles le laissent se produire. 3/ Vient enfin le moment de concrétisation ou déformalisation proprement dit, la déduction des événements concrets (dans les sections II à IV). Ceux-ci sont produits en réponse à la possibilité formelle que la section I a dessinée, selon la modalité que nous avons décrite. Les structures formelles de la section I représentent donc une étape intermédiaire nécessaire au débordement de la pensée objectivante. *Avant* de déborder le registre diurne, c'est-à-dire *avant* de descendre aux événements nocturnes, Levinas procède à une réélaboration formelle corrigeant le défaut de la constitution : sa réduction de l'Autre au Même. La section I apporte aux descriptions concrètes de l'ouvrage une armature formelle d'un genre nouveau, puisqu'au lieu de réduire l'être à sa compréhension, cette armature ne clôt pas la dynamique de la signification. Elle se contente d'enclencher cette dynamique, d'ouvrir la recherche du sens, et laisse aux événements concrets le soin de déployer le sens.

Il nous reste néanmoins à comprendre pourquoi *Totalité et infini* ne produit pas seulement une, mais bien trois concrétisations correspondant aux sections II (intérieurité), III (visage) et IV (au-delà du visage). Celles-ci sont-elles *également* concrètes, ou obéissent-elles à une hiérarchie propre ? Si l'idée de concrétude renvoie aux circonstances où les notions prennent sens, une telle égalité est impossible. Nous l'avons déjà implicitement démontré à propos de la séparation (*cf.* §9) : la séparation, définie formellement dans la section I, peut se concrétiser une première fois dans la jouissance (section II,

²⁵⁶ Insistons sur le fait que la section I, discours formel définissant les notions avant leur description phénoménologique, est unique dans l'œuvre de Levinas. On n'en trouve aucun équivalent dans *Autrement qu'être* qui procède directement par réduction du Dit au Dire, donc du diurne au nocturne sans la médiation de la formalisation (*cf.* §41).

séparation sans la relation) et une seconde dans le discours (section III, séparation par la relation). Définir la séparation comme absence de participation entre le Même et l'Autre, c'est la décrire formellement ; montrer son accomplissement dans la jouissance, c'est en montrer la concrétude, notamment par opposition au sujet idéaliste de la philosophie classique pensé hors de son existence concrète ; mais cette concrétude est moindre que la séparation produite dans le discours, car cette relation maintient et creuse la séparation. Ces trois moments dans l'analyse de la séparation montrent l'imbrication et la relativité du formel et du concret. Ces remarques indiquent un dédoublement de la méthode dans son accès aux événements nocturnes, en une analyse formelle et une analyse concrète. La dichotomie diurne/nocturne est féconde lorsqu'il s'agit de distinguer la démarche de *Totalité et infini* de celle de Husserl ou de Heidegger, fonctionnant en registre diurne. Toutefois, elle ne suffit pas pour rendre compte de la logique interne de l'ouvrage de 1961, qui se traduit par une division en quatre sections. La distinction diurne/nocturne est fixe et sans nuances : elle qualifie des concepts, en tant qu'ils sont constitués ou produits. En revanche, la distinction formel/concret introduit des *degrés* dans la concrétisation. Un discours est formel en tant qu'il traite de structures sans expliciter le lien qu'entretiennent ces structures avec leur signification concrète. Au contraire, un discours est concret lorsque ce lien est clairement établi. On peut alors faire intervenir une hiérarchie au sein des discours concrets en distinguant ceux qui ne livrent qu'une partie de la signification qui concrétise les structures formelles (discours relativement concrets) et ceux qui livrent toute cette signification (discours absolument concrets) : aussi la jouissance n'est-elle que relativement concrète (puisque le vivre de... ignore la socialité qui lui est antérieure), tandis que la relation au visage est absolument concrète (puisque le visage est la première signification). L'opposition binaire entre constitution diurne et production nocturne ne suffit pas à rendre compte de la diversité des discours, formels et concrets, de *Totalité et infini*. Elle ignore la question de savoir pourquoi, dans la section I, Levinas se livre à un exposé formel de structures encore séparées de la description des événements concrets qui produisent leur signification. *Totalité et infini* va partir de ces notions formelles pour n'en restituer le sens concret que dans un *deuxième temps*, éclatant ces notions et accédant ainsi aux événements qui les sous-tendent.

c) *Du sens à l'être*

Quelle est la logique qui gouverne cette hiérarchisation des descriptions ? Pour le comprendre, il faut revenir au projet de philosophie première adopté dans *Totalité et infini* et voir la façon dont la méthode le met en œuvre. En 1961, l'éthique est philosophie première en tant qu'elle est l'origine du sensé (2) et que l'idée de l'infini est la structure ultime de l'être (3). L'éthique étant la signifiante du sens (2), on doit pouvoir montrer qu'elle est la source de toutes les significations rencontrées dans les descriptions des événements nocturnes. Le sens éthique de l'idée de l'infini – la parole du visage décrite dans la section III – est ainsi à l'œuvre, au moins implicitement, dans la jouissance et l'au-delà du visage. De fait, la section II montre que l'accueil de la demeure tire son sens de la relation au visage, et la section IV fait de même pour l'amour érotique puis la fécondité. Il y a bien une hiérarchie de sens entre ces trois types d'événements nocturnes : l'éthique est le sens premier.

Cette mise en ordre des descriptions de *Totalité et infini* selon le sens suffit-elle ? Permet-elle de rendre compte de la structure quadripartite de l'ouvrage ? D'après cette hiérarchie du sens, les quatre sections s'ordonnent selon la logique suivante : la section I, formelle, définit les notions que les autres sections déformaliseront ; la section III est le cœur de l'ouvrage car c'est elle qui décrit l'origine du sensé dans la parole du visage ; il reste alors à expliciter le rapport des sections II et IV aux sections I

et III. a/ La section II est la déformalisation de la séparation du Même thématisée dans la section I. Elle montre en quoi le moi mène une existence séparée qui n'est pas déterminée par l'infini, car elle est indépendante et se pose elle-même, comme le *cogito* cartésien, en principe de sa propre existence. Toutefois cette indépendance de la jouissance n'abolit pas la hiérarchie du sens puisque la séparation consiste en la position illusoire de l'Effet avant la Cause : l'être séparé qui se réfugie dans la demeure ignore que c'est autrui qui rend possible ce refuge. La séparation de la section II, bien que située *avant* l'éthique, en suppose le sens. b/ La section IV décrit l'amour érotique et la fécondité, qui reposent sur l'altérité d'autrui et en dévient le sens. Elle se situe naturellement *après* l'éthique qui la rend possible, et montre comment le sens éthique du visage se déploie, par l'entremise de la fécondité, dans la société multiple de l'être fécond. Cette présentation raisonnée du plan de *Totalité et infini* est juste sous l'aspect du sens, mais sa raison ne suffit pas à mettre en série l'ensemble des problématiques de l'ouvrage. Deux difficultés le démontrent.

1/ D'abord, pour assurer l'indépendance de la séparation, Levinas explique dans la section II que la vie de jouissance est porteuse d'un sens qui ne dérive pas de l'éthique. D'ailleurs, ce n'est pas directement le visage mais la présence muette du féminin qui accueille dans la demeure. Le visage est-il l'origine de *tout* sens s'il doit taire sa parole pour accueillir dans la demeure l'être séparé, et si la vie de jouissance est porteuse d'un sens indépendant, non-déterminé par autrui ? Un problème similaire surgit dans l'au-delà du visage de la section IV : le féminin est ambigu, il moque la responsabilité et détourne le Désir dans le besoin. Tout le sens de l'amour érotique dérive-t-il du seul visage qui n'est que droiture et clarté ? Les deux événements nocturnes dont l'éthique doit fonder le sens semblent donc en partie échapper à leur dérivation, et mettre à mal le projet de philosophie première.

2/ A la rigueur, on pourrait cependant considérer que cette première difficulté ne met pas en cause l'idée que *Totalité et infini* soit structuré selon l'ordre du sens, mais simplement la pertinence du projet de philosophie première dont cette structuration est le résultat. Or la philosophie première de 1961 est aussi un projet de fonder une ontologie de l'être infini (3), et notre explication de la structuration de l'ouvrage a jusqu'à présent négligé cet aspect. Il ne suffit pas que l'éthique soit l'origine du sensé pour fonder une ontologie de l'être pluriel : il faut encore montrer que le sens de l'éthique n'est pas une vaine utopie, qu'il s'inscrit *dans* l'être en dépassant l'ontologie moniste de la totalité.

Si l'explication de la structure quadripartite de *Totalité et infini* par la hiérarchie du sens parvient à situer les sections II et IV dans leur dérivation de la section III, elle échoue en revanche à expliquer en quoi la section IV se situe *au-delà* du visage, et non pas seulement après lui. L'amour érotique et la paternité sont dans une situation paradoxale vis-à-vis de l'éthique : *après* elle dans la hiérarchie du sens, *au-delà* dans la hiérarchie de l'être. C'est en effet l'« au-delà du visage » qui accomplit le projet de fondation de l'ontologie plurielle et inscrit dans l'être la pluralité – nous le montrerons plus bas. Aussi devons-nous introduire un dernier couple de concepts, le couple sens/être, qui est le seul à même d'expliquer le rôle majeur que la section IV joue pour tout l'ouvrage. Nous passons bien de la question de la description à celle de la fondation, de la phénoménologie à l'ontologie. Comment se met en œuvre le projet ontologique de philosophie première dans *Totalité et infini* ? L'idée de l'infini a-t-elle une fonction proprement ontologique dans l'ouvrage et, si c'est le cas, quelle est-elle ? Repartons de l'exigence critique de l'ouvrage (1) : décrire la relation entre le Même et l'Autre, en tant que cette relation brise la totalité au lieu de se plier à elle. La section I expose les règles formelles d'une telle situation où la totalité se brise : elle est face-à-face entre moi et autrui, relation entre deux êtres séparés qui n'abolit pas, mais creuse, la séparation. Cette exigence critique s'accomplit dans une philosophie première qui prend deux formes : une conception du sens irréductible à la logique de la totalité, qui se fonde dans le sujet éthique de la section III (2) ; et une fondation de l'ontologie de l'être infini (3).

Cette fondation est nécessaire car, même si la signifiante de l'idée de l'infini excède la totalité, elle n'a pas encore été fondée *dans* l'être et s'expose, de ce fait, à une récupération par la totalité. Cette nécessité répond à l'argument suivant : *pour résister à la totalité, il faut que l'infini s'inscrive dans l'être*. C'était en effet tout l'objet de l'opposition entre philosophes et prophètes dans la préface : le sens du Bien ou de la paix eschatologique enseigné par les prophètes est méprisé par les philosophes pour qui seul l'être est vrai. Concilier philosophie et eschatologie, c'est montrer que l'être se réalise *comme* infini (et non comme totalité) ; et pour cela, il faut fonder une ontologie sur l'idée de l'infini.

La structure quadripartite de *Totalité et infini* ne s'explique que comme réponse à ce projet. Ce chapitre a pour but de le montrer – mais pour plus de clarté, indiquons dès maintenant ses résultats. Une fois posées, dans la section I, les exigences formelles auxquelles l'idée de l'infini doit obéir pour se faire structure ultime de l'être, le reste de l'ouvrage concrétise ces exigences. La section II montre que la séparation se produit dans l'être, comme psychisme jouissant des nourritures. Or cette existence est illusoire non seulement du point de vue du sens en tant qu'elle repose sur l'accueil du visage, mais aussi du point de vue de l'être puisque l'existence égoïste, l'individualité solitaire se laisse englober dans la totalité : « ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre » (TI, 30). Il est donc nécessaire de se tourner vers l'éthique qui, de ce point de vue ontologique, est bien irréductible à la totalité parce qu'elle convoque le sujet à la responsabilité et, en le désignant comme l'élu, seul responsable d'autrui, le pose comme absolu. Le sens de mon existence ne peut se déduire de la totalité si je suis seul à pouvoir répondre de ma responsabilité. Bien que cette solution introduise une brisure dans la totalité, elle ne suffit pourtant pas à fonder l'ontologie recherchée. Le paragraphe III-C-5 montre que le sens de la subjectivité s'éteint avec elle, que l'éthique ne suffit pas à résister au sens totalisant de l'histoire. Et c'est précisément la fécondité, décrite dans la section IV, située au-delà du visage, qui fonde l'être infini des générations par-delà l'histoire. C'est la section IV, et non la section III – l'au-delà du visage et non le visage – qui accomplit le projet de fonder l'être infini, et donc la philosophie de l'infini comme ontologie !

La suite de ce chapitre se donne deux buts essentiels : le premier est de démontrer cette lecture de *Totalité et infini* et cette justification de sa quadripartition ; le second est d'éprouver la cohérence du double projet de philosophie première. Nous interrogerons donc la philosophie première de 1961 dans la double perspective du sens (cohérence de l'idée que le sens éthique soit la signifiante de toute signification) et de l'être (cohérence de la fondation de l'être sur l'idée de l'infini).

II. Les contradictions de la philosophie première

§36. Les paradoxes de la dérivation

Commençons par situer la section II, qui a pour but la déformalisation de la séparation, dans le triple projet de *Totalité et infini*. (1) L'exigence critique de rompre la totalisation s'y exprime de deux façons : l'individu séparé acquiert une indépendance aussi bien vis-à-vis de la totalité que de l'infini. Une vie séparée ne peut signifier qu'une vie qui tire son propre sens d'elle-même et non d'une totalité (histoire, Etat) qui l'englobe ou d'un Autre auquel elle participe. Cette exigence formelle de séparation gouverne toute la section II : c'est elle qui se trouve concrétisée (ou déduite) *comme* jouissance. Elle se traduit donc concrètement par le fait que la séparation ait un sens qui ne procède pas de l'extérieur. (2) Or le projet de faire de l'éthique l'origine de tout sens contredit cette autonomie de la séparation. Il

implique en effet que la vie concrète du moi ne soit pas indépendante, qu'elle procède ultimement de la relation à autrui : il faut que la vie de jouissance suppose l'idée de l'infini (dans la demeure). (3) De même l'indépendance ontologique de la séparation est contredite pas la fondation de l'être sur l'idée de l'infini : celle-ci exige que l'être séparé ne puisse, par la seule vertu de sa vie de jouissance, rompre la totalité, et qu'elle nécessite pour cela la société avec autrui introduisant dans l'être le temps infini des générations. – Aussi, avant même d'entrer dans l'effectuation du triple programme de l'ouvrage, nous constatons son caractère contradictoire pour la section II. Par deux fois, l'exigence critique pose une *thèse* à laquelle les projets de fondation (du sens et de l'être) opposent une *antithèse*. La *thèse* : la séparation est un événement concret et indépendant. L'*antithèse* : la séparation tient son sens et son fondement ontologique de la relation à autrui. Tâchons de résoudre l'aporie.

a) La présence oubliée de l'idée de l'infini

Pour cela, il faut d'abord suivre la façon dont Levinas déduit la *thèse*, c'est-à-dire déduit le sens concret de la séparation. Celle-ci s'accomplit concrètement dans la jouissance : « la jouissance sépare en engageant dans les contenus dont elle vit » (TI, 156). La section II décrit ainsi l'intériorité du psychisme acquise par la vertu séparatrice de la jouissance²⁵⁷. Comment la jouissance satisfait-elle l'exigence de séparation ? La jouissance s'évertue selon l'intentionnalité non-théorique du « vivre de... » (cf. §. II-A-2). Elle se tient en-deçà de la distinction théorie/pratique car ce dont elle vit n'est pas objet, mais nourriture, terme qui désigne l'autre en tant que je l'intègre à moi, que je l'incorpore et l'assimile. De ce fait, l'intentionnalité de la vie est double : je vis aussi bien de la nourriture dont je jouis que de cette jouissance même. « On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies. Cette façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance » (TI, 114). L'affect éprouvé au contact d'une chose peut être réduit à une intentionnalité, c'est-à-dire à l'acte d'un sujet se rapportant à un objet ; mais on ne peut pas décrire la jouissance comme un retournement réflexif de l'intention sur elle-même, car un tel renversement maintient la distance sujet-objet qu'il parcourt à l'envers, alors que dans la jouissance le sujet et l'objet se fondent dans l'indiscernabilité. La jouissance est jouissance de cette jouissance et non jouissance d'objet. La vie s'entend ainsi comme une parfaite autotélie, car pour le vivant l'altérité n'est qu'un détour par lequel il éprouve la vitalité de sa propre vie. Le besoin de nourritures ne m'ouvre pas tant sur l'extériorité qu'il me referme sur moi, dans une existence qui se nourrit d'elle-même à travers l'autre. Concluons que « la jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un moi autochtone » (TI, 119).

En quel sens la vie de jouissance du moi consiste-t-elle à exister dans le chez soi ? Pour le savoir, il faut préciser la relation de l'être séparé à son milieu, que Levinas nomme l'élément. Ce n'est pas nous qui allons aux choses qui font notre nourriture, c'est de l'extérieur « que nous viennent les choses dont nous jouissons » (TI, 137). Les nourritures se détachent sur fond d'un milieu qui vient à moi, qui échappe à ma maîtrise, et dans lequel je baigne. « La face qu'il nous offre ne détermine pas un objet, demeure entièrement anonyme. C'est du vent, de la terre, de la mer, du ciel, de l'air » (TI, 139).

²⁵⁷ Dès le début de la section II, le paragraphe II-A-1 assigne à la description de l'intériorité la fonction de satisfaire aux exigences formelles du face-à-face. Le Même absolu (= le Moi) se pose lui-même comme l'origine de son propre être, ce qui lui donne la possibilité de rester absolu (= séparé) dans la relation à autrui. La section I a posé ce cadre formel qui commande les descriptions de la section II : c'est *sous* contrainte de devoir rendre le face-à-face possible que l'intériorité est décrite. « Le psychisme et les perspectives qu'il ouvre, maintiennent la distance qui sépare le métaphysicien du métaphysique et leur résistance à la totalisation » (TI, 112).

L'élément résiste à l'objectivation du fait de l'impossibilité de l'englober en prenant sur lui un point de vue supérieur. « A l'élément je suis toujours intérieur. L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extra-territorialité » (TI, 138). La *seule* jouissance – abstraction faite des autres déterminations de la séparation – est une relation à un milieu que j'absorbe et dont je dépends (comme l'atmosphère de l'air que je respire, la terre des nourritures que je saisis, etc.), relation où je suis pris sans pouvoir prendre. Pour inverser cette relation, saisir l'élément dans l'activité et le travail, il faut se situer en dehors de lui, dans la demeure. Mais comment passe-t-on de la *seule* jouissance passive devant l'élément à l'habitant qui travaille pour conquérir un monde ?

La section II décrit ce passage dans une dialectique opposant participation et séparation. La vie de jouissance est indigente, incertaine, exposée aux aléas du temps et à la mort. Elle dépend en effet des nourritures qui l'alimentent, et qu'elle saisit dans l'élément. Or l'élément est capricieux : l'existence *seulement* jouissante (abstraction faite du travail) ne peut anticiper les catastrophes naturelles, les intempéries ou même les saisons ; elle est exposée, dans une passivité sans activité, au milieu où toute sa vie se résume. « Les incertitudes de l'avenir rappellent à la jouissance que son indépendance enveloppe une dépendance » (TI, 153). L'élément expose la vie à l'avenir qu'elle ne peut maîtriser et la plonge dans « l'insécurité des lendemains » (TI, 151). Levinas reprend les enseignements qu'il avait tirés en 1947 dans *Le temps et l'autre* : l'exister solitaire de la jouissance, sans autrui, est dans une relation fragile face à la mort : *l'il y a* devient la face nocturne de l'élément. Le temps intérieur de la séparation est donc paradoxal. D'un côté, la jouissance permet au moi de se cristalliser, de naître comme être séparé se tenant « dans un instant arraché à la continuité du temps » (TI, 152) et comme si cet arrachement était sa condition véritable. Mais d'un autre côté cette indépendance fait fond sur une dépendance envers l'élément dans lequel elle se tient, et qui est son avenir. L'instant intemporel de la séparation appartient à un temps qui se rappelle à elle dans les caprices de l'élément. Dans le silence de l'élément et l'abondance des nourritures, le psychisme vit sans crainte sa vie séparée ; mais dans le tumulte élémental il se trouve exposé, sans refuge, au milieu qui le plonge dans la participation. Il y a alors rupture de la séparation, adoration des « dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas » (TI, 151). Levinas n'avoue pas ainsi l'échec de son projet de déduction de la séparation, car « l'être séparé doit courir le risque du paganisme qui atteste la séparation et où cette séparation s'accomplit, jusqu'au moment où la mort de ces dieux, le ramènera à l'athéisme et à la vraie transcendance » (*ibid.*). Comment ces idoles élémentales peuvent-elles mourir ? Il faut, pour cela, que l'être séparé puisse *sortir* de l'élément qui le baigne, maîtriser son milieu et édifier un monde. Il faut donc que *se creuse* encore davantage la dimension de la séparation, qu'il y ait pour ainsi dire une seconde séparation ou une séparation dans la séparation. En effet, tant que l'on en reste à la pure vie de jouissance, l'élément reste plus fort que l'individu, la participation plus forte que la séparation ; la séparation est l'illusion d'une indépendance sans cesse rappelée à sa dépendance première par l'élément qui la baigne. Il faut, pour que la séparation s'accomplisse, qu'elle s'inscrive dans l'être et s'arrache à l'élément qui, tout en la rendant possible en lui offrant les nourritures, la nie en la plongeant dans le paganisme. Le recul et le repos dans le chez soi apparaît alors comme une seconde condition nécessaire à la séparation. Qu'est-ce donc que le chez soi ?

Le paragraphe II-C-3 est sur ce point décisif, car il montre que l'habitation a une double origine. Pour cela, il approfondit la démarche suivie jusqu'à présent, la déduction de la séparation, en partant de « l'intériorité qu'ouvre la jouissance » (TI, 157). Le *vivre de...* est le phénomène originaire de l'intériorité, la production du temps intérieur et de la séparation. « La jouissance est la production

même d'un être qui *naît*, qui rompt l'éternité tranquille de son existence séminale ou utérine pour s'enfermer en une personne, laquelle, vivant du monde, vit chez soi » (*ibid.*). La première dimension du chez soi est donc la jouissance *seule* : jouir, c'est déjà disposer d'une intériorité, même si celle-ci ne dure que l'instant de la jouissance. La séparation est un égoïsme sans idée de l'infini, de sorte que l'exigence critique de ne pas totaliser le Même et l'Autre est bien respectée : ce n'est pas autrui qui produit le psychisme du moi, mais bien le psychisme qui produit lui-même son intériorité. « L'infini ne suscite pas le fini par opposition » (TI, 158), l'intériorité de la séparation est réelle. Mais si le fini et l'infini ne se suscitent pas par négation l'un de l'autre, et si l'intériorité assimile toute extériorité, comment peut-il y avoir relation avec l'extériorité ? L'alinéa 5 énonce les conditions de possibilité d'une relation non-totalisante entre fini et infini. « Il faut » 1/ que la séparation produise un être absolument fermé sur lui et 2/ que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité. « Il faut donc que dans l'être séparé, la porte sur l'extérieur soit à la fois ouverte et fermée » (TI, 159). Mais pourquoi ce « il faut » ? Soit c'est l'idée de l'infini qui exige que la séparation ménage une ouverture sur l'altérité pour que l'être séparé soit capable de socialité ; soit c'est la séparation qui exige une ouverture sur l'Autre à côté de sa fermeture autarcique. Or Levinas unifie ces deux hypothèses. L'idée de l'infini *et* la séparation exigent toutes deux que la fermeture contienne une ouverture sur l'altérité, en raison du fait que c'est dans la descente au sein de la fermeture, vers la fermeture la plus fermée, que se trouve l'ouverture (*ibid.*) :

Il faut d'autre part, que *dans l'intériorité même* que creuse la jouissance, se produise une hétéronomie qui incite à un autre destin qu'à cette complaisance animale en soi. Si la dimension d'intériorité ne peut démentir son intériorité par l'apparition d'un élément hétérogène au cours de cette descente en soi sur la pente du plaisir, (descente qui, en réalité, creuse seulement cette dimension), il faut cependant que dans cette descente se produise un heurt qui, sans invertir le mouvement de l'intériorisation, sans rompre la trame de la substance intérieure, fournisse l'*occasion* d'une reprise de relations avec l'extériorité.

La relation à l'extériorité n'intervient pas, selon ces lignes, comme une interruption de la descente dans l'intériorité qui a lieu avec la jouissance. Au contraire, c'est l'effectuation même de cette descente dans l'intimité la plus intime du moi qui le porte à entrer en relation avec l'extériorité. Les analyses de la jouissance ne concluent pas à l'impossibilité d'une rencontre de l'Autre : elles mènent à une situation fondamentalement hétéronome au cœur même de l'intériorité²⁵⁸. Qu'est-ce à dire ? Le développement jusque dans ses conséquences les plus dramatiques de la *thèse* de l'indépendance de la séparation aboutit à la position de l'*antithèse*, la socialité comme possibilité ultime de la séparation. L'habitation ne procède pas seulement de l'intériorité de jouissance, elle suppose aussi une dimension hétéronome procédant de l'accueil d'autrui. Cette ambivalence de la maison, à la fois fermeture et ouverture de l'intériorité sur l'extériorité, est la solution que Levinas apporte à la contradiction de son triple projet de philosophie première dans la section II. Ce projet est cohérent si la fondation du sens et de l'être sur l'idée de l'infini accomplit l'exigence critique de rupture de la totalité. La séparation peut être fondée dans l'idée de l'infini puisque la demeure est à la fois le noyau de la séparation dans son autarcie et une ouverture sur l'extériorité. Il ne reste plus qu'à montrer que cette solution, loin d'être un simple retournement dialectique, se produit dans l'événement concret de l'habitation. Or « à cette singulière prétention [de l'ouverture dans la fermeture], la jouissance répond en effet par l'insécurité

²⁵⁸ Dans un mouvement de pensée qui n'est pas sans rappeler la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl, où celui-ci opère une seconde réduction, une réduction à la sphère de l'appartenance, une descente au cœur de la subjectivité, dans la sphère du propre qui est son intériorité la plus intérieure, avant de découvrir au sein de cette sphère le moyen de congédier l'objection du solipsisme. C'est ainsi dans un recours à l'intériorité la plus intime du moi que Husserl découvre la possibilité d'une relation à l'extériorité, à autrui.

troublant sa sécurité fondamentale » (TI, 159). Si la séparation est « indépendance économique », à savoir ajournement de la mort (à laquelle l'avenir élémental m'expose) par le travail et la possession, alors « l'être séparé doit pouvoir se recueillir et avoir des représentations » (TI, 161). Qu'est-ce donc que le recueillement ? Se recueillir, c'est se situer hors de l'élément qui me baigne sans cesse, c'est donc bénéficier d'une « extra-territorialité » qui se produit concrètement comme « la douceur ou la chaleur de l'intimité » ; et « la douceur vient à l'être séparé à partir d'Autrui » (*ibid.*).

b) La causalité circulaire de l'idée de l'infini

La déduction de la séparation réalise donc le programme dessiné au paragraphe I-B-1 (TI, 47) :

La cause de l'être est pensée ou connue par son effet *comme si* elle était postérieure à son effet. On parle légèrement de la possibilité de ce « comme si » qui indiquerait une illusion. Or, cette illusion n'est pas gratuite, mais constitue un événement positif. La postériorité de l'antérieur – inversion logiquement absurde – ne se produit dirait-on, que par la mémoire ou par la pensée. Mais l'« invraisemblable » phénomène de la mémoire ou de la pensée, doit précisément s'interpréter comme révolution dans l'être. Ainsi déjà la pensée théorique – mais en vertu d'une structure plus profonde encore qui la soutient, le psychisme – articule la séparation. Non pas reflétée dans la pensée mais produite par elle. L'*Après* ou l'*Effet* y conditionne l'*Avant* ou la *Cause* : l'*Avant* apparaît et est seulement accueilli. De même, par le psychisme, l'être qui est dans un *lieu*, reste libre à l'égard de ce lieu ; posé dans un lieu où il se tient, il est celui qui y vient d'ailleurs ; le présent du *cogito*, malgré l'appui qu'il se découvre *après coup* dans l'absolu qui le dépasse, se soutient tout seul – ne fût-ce que pendant un instant, l'espace d'un *cogito*.

Ce paradoxe a trouvé sa concrétisation dans la section II. Ici, il se traduit formellement de deux manières. La première est le phénomène de la pensée théorique ou de la mémoire, qui déploie la séparation car la pensée présente, qui est pourtant l'Effet d'un passé, conditionne ce passé en le reflétant en elle. Le *cogito* cartésien en est une preuve : mais Levinas voit dans le *cogito*, par-delà la théorie, la structure ontologique de la séparation, à savoir la possibilité pour un être de se soutenir seul comme s'il était antérieur au lieu même qui le soutient. Enoncée formellement, la séparation est telle que « l'*Après* ou l'*Effet* [la séparation] y conditionne l'*Avant* ou la *Cause* [l'idée de l'infini] ». Qu'est-ce à dire ? Le paradoxe est double : 1/ chronologique (Avant/Après) ; 2/ logique et ontologique (Cause/Effet).

1/ La séparation est d'abord le temps intérieur d'un sujet qui, l'instant d'un *cogito*, dans la présence de sa jouissance, se veut pur commencement : « le fait d'avoir limité une partie de ce monde et de l'avoir fermée, d'accéder aux éléments dont je jouis par la porte et par la fenêtre, réalise l'extra-territorialité et la souveraineté de la pensée, antérieure au monde auquel elle est postérieure. *Antérieure postérieurement*, la séparation n'est pas "connue" ainsi, elle se produit ainsi » (TI, 184). La jouissance et la demeure accomplissent cette temporalité paradoxale ignorante de l'antériorité véritable de l'infini sur le fini. Or elle n'est pas vaine car elle produit le phénomène même du temps, défini en 1961 comme ajournement. « L'ajournement de la mort dans une volonté mortelle – le temps – est le mode d'existence et la réalité d'un être séparé entré en rapport avec Autrui. Il faut le prendre pour point de départ – cet espace du temps. Il s'y joue une vie sensée qu'on ne doit pas mesurer à un idéal d'éternité en reconnaissant comme absurde ou comme illusoire sa durée et ses intérêts » (TI, 258). Cette citation définit le temps dans *Totalité et infini* : chaque section en déploie une figure. Dans la section III, la description de la menace de la mort est ajournement de la violence qui peut venir d'autrui dans le temps de la crainte du meurtre. Dans la section IV, le temps est le temps infini des générations, temps de l'amour plus fort que la mort qui vainc la finitude du père en engendrant le fils.

Mais si le visage et l'au-delà du visage disent en quoi autrui est nécessaire à mon rapport à la mort, c'est bien la séparation qui constitue son ajournement. Il faut donc que la section II explique en quoi la séparation produit un temps intérieur, une *durée* douée d'*intérêts* propres, reculant l'heure de la mort : et ce recul se produit dans la séparation par l'antériorité de l'Après sur l'Avant²⁵⁹.

2/ Mais cette antériorité est également logique et ontologique, et s'exprime circulairement sous la forme d'un double conditionnement. a/ L'idée de l'infini est la condition de la séparation (la Cause de cet Effet) : c'est ce que démontre la description de l'ouverture de la demeure. La séparation a beau être l'oubli de l'éthique, elle n'en est pas la mise hors jeu : dans la vie de jouissance, l'éthique œuvre encore puisqu'elle ouvre la demeure dans sa dimension d'accueil qui lui est essentielle. La séparation, c'est le repos sur l'éthique dans l'oubli de l'éthique. b/ Mais, réciproquement, la séparation apparaît comme condition de l'idée de l'infini (l'Effet se pose comme antérieur à sa Cause). Une relation à l'infini qui ne prendrait pas appui sur un être déjà séparé ne maintiendrait pas la séparation : elle serait participation à l'infini. L'infini exige que la séparation soit déjà accomplie jusqu'à l'athéisme. Or, ce double conditionnement semble mettre à mal la primauté de l'idée de l'infini, son statut de Cause. En quel sens l'idée de l'infini est-elle la Cause du psychisme ? Etant donné que *Totalité et infini* ne définit pas le concept de cause qu'il emploie, il faut partir des thèses qu'il soutient. a/ La séparation et l'idée de l'infini se supposent l'une l'autre : l'idée de l'infini suppose le psychisme, et celui-ci se fonde sur elle. L'Effet suppose la Cause et la Cause l'Effet dans un double conditionnement. b/ La séparation est la position de l'Effet comme antérieur à sa Cause. Elle suppose d'une part une certaine indépendance de l'Effet vis-à-vis de sa Cause, qui consiste à pouvoir l'oublier et se poser, dans cet oubli, comme sa propre cause. Mais d'autre part, l'oubli masque la véritable relation causale entre les deux termes, et ne fait que substituer une cause illusoire à sa Cause véritable. La séparation est donc la concurrence de deux ordres de causalité, dont l'un est faux et l'autre vrai ; mais ce conflit ne peut se résoudre par la mise à l'écart de l'ordre faux, puisque celui-ci produit la séparation elle-même. c/ La séparation, en tant qu'elle rompt la totalité, interdit que l'Effet soit produit entièrement par la Cause, et que la raison de l'Effet soit entièrement contenue dans la Cause. Si c'était le cas, l'Effet serait le produit négatif de la Cause et leur relation serait totalisable. Positivement, cela signifie que le psychisme, en se posant lui-même comme sa propre cause, se produit lui-même. La jouissance, oubli de l'infini, produit un effet qui n'est pas contenu dans cette idée.

Ainsi, la théorie de la séparation ébranle la supériorité et la primauté de la Cause sur l'Effet : « l'infini ne suscite pas le fini par opposition » (TI, 158). S'il le faisait, la séparation ne serait que son pendant dialectique récupérable dans un point de vue totalisant. Si l'idée de l'infini exige, pour se produire, un moi posé comme psychisme, *elle ne le produit pas elle-même*. Le psychisme est à lui-même son propre événement, en tant qu'il produit en se posant sa propre séparation. L'intériorité est une intériorisation, un acte qui crée sa propre réalité en se posant dans un solipsisme fécond, qui est le refus de toute totalité qui l'engloberait. L'intériorité rompt aussi bien la totalité que l'éthique – malgré le fait qu'elle en soit l'Effet, elle n'en dérive pas unilatéralement. Si l'éthique est première en tant que la rencontre du visage précède toute conscience et éveille le moi à la subjectivité, la jouissance est

²⁵⁹ La pensée du temps de *Totalité et infini* peut, à travers ce paradoxe, être rapprochée de la diachronie même si ce mot est absent de l'ouvrage de 1961 : les *Méditations métaphysiques* de Descartes fournissent à Levinas le modèle d'une pensée diachronique où le présent, se faisant commencement absolu, découvre en son sein une intrigue immémoriale qui déchire le privilège de sa présence. Dans *Autrement qu'être*, ce passage du temps sera celui de la responsabilité laissant sa trace dans la synchronie de la présence ; ici, il se produit dans l'antériorité de l'Effet sur la Cause.

indispensable pour que cette subjectivité s'accomplisse. Levinas se trouve donc face à un double conditionnement de la subjectivité, où chacune des conditions se trouve, à un certain égard, conditionnée par l'autre. La séparation répond à deux exigences contraires : elle doit être causée par l'idée de l'infini tout en tirant sa réalité d'elle-même et non de cette idée. L'idée de l'infini est cette Cause étrange qui n'engendre pas son Effet, mais l'éveille seulement. Elle est Cause en tant qu'elle est à la fois la condition du psychisme et première sur le psychisme qui la présuppose pour se constituer. Mais elle n'est pas une Cause entièrement efficiente, puisqu'elle ne produit pas elle-même tout l'Effet qu'est le psychisme. Son efficacité se résume à fournir l'accueil de la demeure sous la figure discrète du féminin : mais en vertu de cette discrétion, son action sur le psychisme est limitée. Elle n'est pas responsable de la fermeture de la demeure, qui est le produit de la jouissance. C'est pourquoi l'Effet s'affranchit en partie de sa Cause et peut se poser, tant qu'il l'ignore, comme étant sa propre Cause. Cette théorie du double conditionnement parvient-elle à concilier la *thèse* et l'*antithèse* contenues dans le triple projet de philosophie première de 1961 ?

c) Le sens au féminin

La *thèse* fait de la séparation un Effet antérieur à sa Cause, ce qui rompt la totalité (1) ; l'*antithèse* fait de l'idée de l'infini la Cause et de la séparation l'Effet, et exprime cette causalité tant dans l'ordre du sens (2) que dans l'ordre de l'être (3). Leur déduction n'aboutit pas à une synthèse réconciliant leur contradiction, puisqu'il n'y a pas de point de vue supérieur où cette contradiction se lève. Levinas les maintient ensemble dans un double conditionnement qui traduit sa volonté de résoudre l'aporie sans recourir à la logique de la totalité : ce n'est pas en totalisant les opposés que la vérité surgit, mais en les situant sur le plan concret où ils se déploient. « Le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance » (TI, 158). La méthode de déduction permet de rendre compte de cette hiérarchie en démontrant qu'autrui fournit l'accueil nécessaire au chez soi. Il y a primauté du plan éthique sur le plan psychique, puis retournement de ce rapport sous l'impulsion de l'éthique même. La solution du double conditionnement consiste donc à poser que l'idée de l'infini est première sur la séparation tout en conditionnant l'idée de l'infini par la séparation qu'elle suscite. Ce conditionnement en deux temps apporte bien une solution au conflit de la *thèse* et de l'*antithèse*. Mais cette solution est-elle cohérente ? Parvient-elle à s'abstraire du modèle de la totalisation ? L'inversion de l'ordre du conditionnement, l'antériorité de l'Effet sur la Cause, ouvre une dimension de sens que l'idée de l'infini ne produit pas elle-même. C'est en effet l'ordre illusoire et non l'ordre fondamental de causalité qui produit l'un des deux aspects de la demeure, à savoir sa fermeture. Si l'idée de l'infini, sous la forme d'un principe invisible et ambivalent, le féminin de la demeure, produit cette ouverture, la fermeture est au contraire l'effet propre du psychisme. L'illusion est féconde, elle produit un événement qui n'est pas l'obéissance à l'idée de l'infini mais son oubli. La vie égoïste se déroule dans l'ignorance du visage, ignorance qui fait la pertinence de la notion de séparation qui ne serait qu'une distinction vide sans la possibilité laissée au moi de rester sourd à ses responsabilités. Grâce à l'oubli de l'infini dans la séparation, l'Effet peut se poser comme sa propre cause, si bien que la jouissance se produit dans une certaine indépendance par rapport à l'idée de l'infini.

On objectera cependant que cette indépendance, en tant qu'elle fait fond sur l'hétéronomie de la demeure, ne met pas à mal la fondation de la séparation sur le face-à-face. Certes, la maison suppose aussi la fermeture de l'intériorité sur elle-même et l'oubli de l'idée de l'infini, mais cette fermeture est voulue, suscitée, appelée par le visage qui exige la séparation du moi. La séparation est une réponse à l'appel du visage qui lui fournit son sens ultime ainsi que sa possibilité ontologique dans la demeure.

Cette objection écarte néanmoins un élément important : ce n'est pas le visage, mais le féminin, qui accueille dans la demeure. La séparation n'est pas accueillie par une parole mais une douceur muette. L'extériorité originellement présente dans le moi, c'est le visage sous les traits du féminin (TI, 161) :

L'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini et dont la guerre elle-même n'est qu'une possibilité – dont elle n'est nullement la condition – se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'Autrui.

L'habitation dans la demeure, qui est le creusement même de la jouissance au fond de son propre égoïsme, n'est possible qu'en vertu de la grâce féminine qui accueille l'être séparé. Le moi ignorant l'infini habite auprès de l'idée (féminine) de l'infini. Le double conditionnement qui lève l'aporie de la *thèse* et de l'*antithèse* s'accomplit seulement par la douceur féminine. De quel féminin est-il question ici : s'agit-il de la mère, de la compagne ? Est-il simplement question d'une femme ou plutôt d'une atmosphère, toute douceur et grâce, abstraite de toute référence biologique à un corps de femme ? En quel sens Levinas parle-t-il de visage féminin ? « L'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme²⁶⁰ » (TI, 166). Or, Levinas précise immédiatement qu'il ne faut pas confondre cette relation familière à l'altérité et le face-à-face avec le visage. C'est en le tutoyant que je parle au visage féminin de l'habitation, dans un langage encore élémentaire, en tant qu'il tait le commandement qui fait la hauteur du visage. Autrui au féminin n'est pas encore le visage même s'il le suppose : le visage dans le féminin « peut précisément se réserver pour ouvrir la dimension de l'intériorité » (*ibid.*). Ainsi, bien qu'elle opère sous la figure du féminin, l'idée de l'infini, condition muette de la demeure, *se réserve et ne déploie pas encore son sens*. Levinas précise d'ailleurs que la féminité ainsi décrite ne présuppose en rien la présence réelle d'un être de sexe féminin dans la maison, mais qu'elle qualifie « l'accueil même de la demeure » (TI, 169). Le féminin dans les descriptions de la demeure est ainsi profondément ambigu : il est autrui, sans le langage ; il n'est pas sa présence mais son absence car son accueil n'est pas un face-à-face avec lui mais seulement l'intimité de la demeure. L'éthique est-elle véritablement la Cause de la séparation si ce n'est pas la parole du visage, mais le silence du féminin qui accueille le moi séparé ? La figure discrète du féminin ne modifie-t-elle pas le sens de l'éthique, de sorte qu'à travers elle ce n'est pas l'éthique qui détermine la séparation, mais la séparation qui détermine l'éthique ? La médiation que le féminin doit donc jouer pour concilier la *thèse* et l'*antithèse* ne remet-elle pas alors en cause tout le projet de philosophie première ?

La demeure n'est pas un événement éthique mais une relation au féminin que l'éthique rend possible : celle-ci est le sens originaire de l'intimité de la demeure, mais elle opère *par la médiation du visage féminin*. Quel statut donner à cette médiation ? Quel rôle joue-t-elle dans la causalité de l'idée de l'infini ? Altère-t-elle le sens de l'éthique ? 1/ Le visage féminin est discret et intime. Or, pour produire cette intimité dans l'être, il faut « que la présence d'Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle, simultanément avec cette présence,

²⁶⁰ Alors que *Totalité et infini* privilégie la notion de *féminin* qui désigne, par substantivation de l'adjectif, la qualité de ce qui est phénoménologiquement approché dans l'intimité et dans l'*éros*, deux pages (TI, 166 et 296) écrivent « la femme », la première occurrence associant la femme à la maison et la seconde aux règles sociales. Quelle différence faut-il faire entre la femme et le féminin ? Les deux occurrences du terme de *femme* et les significations auxquelles il renvoie ne sont-ils pas le signe d'un paternalisme inquestionné à l'œuvre dans *Totalité et infini* ? Sur cette question, qui excède le seul cadre de *Totalité et infini*, voir l'essai de Catherine Chalié, *Figures du féminin : Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions des femmes Antoinette Fouque, 2006.

dans sa retraite et son absence » (TI, 165-166). Le féminin n'a donc pas le même *mode d'apparition* que le visage : si celui-ci est le maître qui enseigne en se présentant, celui-là est la discrétion d'une présence qui s'efface en accueillant. 2/ Le visage féminin adopte aussi un autre *langage* que le visage. Le féminin, en raison de son retrait, parle le langage silencieux et discret de l'intimité et non pas le langage droit et haut du commandement. Son langage n'en est à la rigueur pas un, puisque « cette altérité se situe sur un autre plan que le langage » (*ibid.*), laissant l'idée de l'infini dans l'oubli. La parole de la demeure n'est pas éthique mais réconfortante. Loin de mettre en question mon pouvoir, elle l'accueille en s'effaçant, sans révéler l'idée de l'infini. 3/ Cette manière qu'a le féminin d'accueillir sans déranger a son mode propre qui n'est ni éthique ni érotique : la *douceur*, qui est à la fois « convenance de la nature aux besoins » (la fermeture de la séparation) et « amitié à l'égard de moi » (TI, 165). Le visage féminin ouvre la demeure au moi séparé en lui procurant la douce amitié nécessaire à son repos. Quel rapport cette altérité féminine entretient-elle avec le visage éthique dont elle diffère tant ? Levinas le précise en ces termes (TI, 166) :

La discrétion de cette présence, inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui. Elle ne se comprend et n'exerce sa fonction d'intériorisation que sur le fond de la pleine personnalité humaine mais, qui, dans la femme, peut précisément se réserver pour ouvrir la dimension de l'intériorité. Et c'est là une possibilité nouvelle et irréductible, une défaillance délicieuse dans l'être et source de la douceur en soi.

Ces lignes commencent par montrer que le féminin suppose le visage car il contient *toutes les possibilités* du face-à-face sans être un face-à-face²⁶¹. L'accueil de la demeure n'est pas une sorte de version élémentaire et inaboutie du face-à-face, mais déjà tout le face-à-face concrétisé dans un autre mode que l'éthique. L'intimité n'est en rien une diminution de l'éthique ; elle est une autre modalité de la relation à autrui. Cette modalité dérive-t-elle du visage ? La réponse de Levinas est sur ce point contradictoire : si d'un côté le féminin surgit *sur le fond de la pleine personnalité humaine*, donc du visage, elle produit une figure de l'altérité qui n'a rien de commun avec le visage : sans présence, sans parole, sans commandement. D'où lui vient sa douceur, son intimité, son amitié ? On peut dériver l'altérité du féminin du visage, on ne peut pas en dériver la modalité concrète. L'accueil de la demeure est propre à la séparation et ne peut pas être déduit de l'éthique : il constitue un sens que l'éthique ne contient pas, et qui assure l'indépendance de la séparation par rapport à l'idée de l'infini. *Le féminin est une modalité originale, source de son propre sens, qui s'affranchit du visage tout en constituant une relation authentique avec autrui.* Cette affirmation pose un problème considérable dans l'économie de *Totalité et infini*. Si l'idée de l'infini est éthique, elle ne doit être concrétisée que par le visage. Or, voici que Levinas décrit *une autre possibilité de concrétiser l'idée de l'infini ou la relation transcendante avec autrui*, à savoir le féminin. Ne pourrait-on pas lever la difficulté en faisant de l'éthique l'épiphanie première d'autrui qui seule répond à toutes les exigences de l'infini, et du féminin une relation dérivée répondant plus imparfaitement à ces exigences ? Ce texte frappe cette solution de nullité puisqu'il a pour seul but de montrer que la douceur féminine n'amoindrit en rien l'altérité d'autrui. Le féminin n'est pas une altérité plus faible que celle du visage éthique – mais il est une altérité autre, autrement concrétisée. Le visage féminin se *déduit-il* (suivant la méthode de l'ouvrage) du visage éthique ? Il faut que cela soit le cas, autrement le projet de philosophie première éclaterait – pourtant la *concrétude* du féminin *excède* celle de l'éthique. Le féminin de la demeure a donc un statut paradoxal : il *suppose* l'altérité du visage et il l'*excède* à la fois.

²⁶¹ Si tant est que Levinas puisse parler, sans abus de langage, des *possibilités* d'une relation qui précède tout pouvoir et n'est pas un jeu de pouvoirs. D'ailleurs, le texte commet un autre abus de langage en parlant du visage comme d'une pleine personnalité humaine : la personne, elle, est détentrice de pouvoirs.

Le féminin conduit ainsi le projet de philosophie première à l'aporie. Pour satisfaire l'exigence critique de non-totalisation (1) tout en faisant de l'idée de l'infini l'origine du sens (2) et le fondement de l'être (3), la section II tente de montrer comment la *thèse* de l'indépendance de la séparation sur toute autre relation, conduite jusque dans ses ultimes conséquences, suppose son *antithèse*, à savoir la primauté de l'idée éthique de l'infini. Cette solution a le mérite de fonder sans totaliser, car elle montre comment l'éthique est première tout en garantissant l'indépendance de la séparation qu'elle fonde. Elle passe toutefois par la médiation du visage féminin qui, tout en supposant l'éthique, constitue une relation non-éthique à autrui. Le féminin *suppose* et *excède* l'éthique. Nous résumons ce problème sous la forme de deux thèses également vraies constituant le *paradoxe de la dérivation*. D'abord, *la thèse de la dérivation de la séparation à partir de l'idée de l'infini*, qui fait de l'idée de l'infini le fondement d'où procède toute la séparation ; ensuite, *la thèse de la transcendance de la séparation vis-à-vis de l'idée de l'infini*, selon laquelle la séparation produit elle-même une partie de son sens (la fermeture de l'intériorité) sans que ce sens procède de l'idée de l'infini. Les deux thèses ont beau se contredire, elles sont toutes deux nécessaires : la première pour justifier le statut de fondement de l'idée de l'infini, la seconde pour empêcher la totalisation, garantir que la séparation ne soit pas corrélation. Fidèle à sa méthode qui exige que le sens du phénomène procède du phénomène lui-même et non de structures formelles préalablement établies, Levinas contredit la fondation sur l'éthique. La séparation repose certes ultimement sur l'idée de l'infini, mais l'infini est présent sous une modalité *féminine* et non *éthique*. Or qu'est-ce qu'un événement concret qui, à la fois, suppose et excède le visage ? Levinas lui a donné un nom : il s'agit de « l'au-delà du visage ».

d) L'au-delà du visage

Le paradoxe de la dérivation en contient un autre qu'il nous faut développer, et qui a trait à la méthode de *Totalité et infini*. Nous disons que l'idée de l'infini fonde la séparation sous les traits non pas du visage éthique mais du visage féminin. Il n'y a donc pas seulement un, mais *deux* événements concrets au moins qui déformalisent l'idée de l'infini : la parole éthique et l'accueil féminin. Or, notre chapitre 3 a déjà rencontré ce paradoxe de la double déformalisation, éthique et féminine, de l'idée de l'infini, dans la seconde description que l'ouvrage consacre au féminin, l'*éros* de la section IV. Certes, tout l'ouvrage, de la section I à III, assigne à l'éthique la tâche de concrétiser le Désir : seule la parole où j'entends l'appel du visage a la structure du Désir. Pourtant la section IV décrit la déviation de ce mouvement dans la nuit de l'*éros*, et montre dans une phénoménologie de la caresse et de la volupté que le Désir érotique, qui dans la fécondité aboutit au Désir de l'enfant (Désir du Désir), accomplit elle aussi la structure du Désir. L'idée de l'infini est donc susceptible d'une double déformalisation, tant dans l'éthique que dans l'érotique, par le visage et par l'au-delà du visage. Nous retrouvons, à propos de la section IV, les mêmes conclusions que la section II : il y a une autre concrétisation, féminine, de l'idée de l'infini. La difficulté est alors la suivante : peut-on rassembler les conceptions du féminin des sections II et IV en une seule ? Le féminin de la demeure, qui n'est ni le visage ni un en-deçà du visage (au sens où il en serait une diminution), est-il *au-delà du visage* ?

Le concept d'au-delà du visage souffrant d'un manque crucial de détermination, nous devons en chercher la définition dans ses descriptions. L'au-delà du visage, « obscure lumière », dénote « ce qui n'est pas encore, (...) futur jamais assez futur, plus lointain que le possible » (TI, 285) : cette description est le cœur de la phénoménologie de l'*éros* et de la fécondité de la section IV dont l'au-delà du visage est le titre. En ce sens, Levinas semble réserver le terme d'au-delà du visage à l'*éros* et

la fécondité – d’autant que la section II parle de féminin sans mentionner l’au-delà du visage. Cependant, une extension du sens de ce concept au-delà de la section IV nous semble pertinente (quoiqu’indémontrable définitivement). 1/ Levinas affirme dans la partie IV-B que « le féminin offre un visage qui va au-delà du visage » (TI, 291), sans distinguer le féminin érotique du féminin de la demeure. L’usage de ce même terme dans les sections II et IV suppose une communauté de sens, celle d’un *visage (féminin) au-delà du visage (éthique)*. 2/ L’argument décisif consisterait à proposer une comparaison des traits essentiels de la phénoménologie de l’*éros* et de celle de la demeure. Peut-on rapprocher la discrétion de l’évanescence et de la pudeur, l’intimité de la caresse, la douceur de la volupté ; dire que les deux figures du féminin sont silencieuses, cachées, absentes ? La demeure n’est-elle pas le lieu où vit la famille ? Faut-il au contraire souligner la brisure entre l’accueil pacifique et la profanation, entre l’amitié de la douceur et la violence de l’amour, entre le repos de la demeure et la vie nocturne de l’*éros* ? Les deux voies nous paraissent défendables en raison de la trop grande indétermination du concept de féminin dans la demeure et du silence de *Totalité et infini* sur le lien des sections II à IV. 3/ En associant le féminin de la demeure à l’au-delà du visage, nous ne tranchons pas cette ultime question, la seule décisive, mais nous la laissons en suspens. Sans choisir si la demeure et l’*éros* traduisent une même féminité, nous affirmons néanmoins qu’ils définissent une même façon de se rapporter au visage. Car l’idée d’un *au-delà* du visage nous semble renvoyer au paradoxe de la dérivation, celui d’une *relation qui à la fois suppose et excède le visage*. Nous avons montré que ce paradoxe concernait tant le féminin de la demeure que celui de l’*éros* : cette définition de l’au-delà du visage englobe toutes les conceptions du féminin qu’élabore l’ouvrage. Dès lors, nous disons que le féminin de la demeure est bien au-delà du visage, en tant que cet au-delà désigne *une relation au visage qui le suppose et le transcende en même temps*.

L’idée de l’infini se déformalise donc en 1961 selon deux voies : l’éthique, le visage d’une part, le féminin, l’au-delà du visage d’autre part. De surcroît, on pourra à nouveau diviser l’idée féminine de l’infini en deux types renvoyant à la demeure et à l’*éros*, si l’on tranche le dilemme du féminin en tenant ses deux acceptions pour irréconciliables. Mais nous affirmons que ce dilemme ne modifie en rien la part essentielle que le féminin joue dans *Totalité et infini*, et l’alternative qu’il impose au Désir entre l’éthique et le féminin. Pour préciser la grande difficulté propre au double accomplissement, éthique et féminin, de l’idée de l’infini, il nous faut revenir à la section I. Celle-ci a pour tâche de définir les notions formelles que les descriptions concrètes déformaliseront. Pourtant, on peine à trouver dans cette section les structures formelles correspondant à l’au-delà du visage – c’est-à-dire, selon notre définition de cette expression, à la possibilité de transcender le visage tout en le supposant. Si le concept de séparation dessine le cadre formel de la vie de jouissance, si l’idée de l’infini dessine celui de l’éthique, quel concept formel structure l’au-delà du visage (demeure, *éros* et fécondité) ? La réponse est paradoxale : il s’agit précisément *des mêmes structures formelles que celles que l’éthique déformalisera* – le Désir, l’idée de l’infini, la séparation – car la relation à l’altérité féminine n’abolit pas la séparation et accomplit le Désir. Il y a paradoxe en deux sens : d’une part, Levinas n’envisage nulle part dans la préface la possibilité que *deux types* d’événements nocturnes distincts déformalisent *la même* structure formelle ; et d’autre part, la section I abonde en anticipations sur la concrétisation *éthique* de cette structure, mais elle laisse sous silence la possibilité d’une concrétisation *féminine* de cette même structure. On peut s’étonner de ce contraste : alors que l’éthique fait tout au long de l’ouvrage l’objet de profondes descriptions anticipant sa déformalisation dans la section III, l’au-delà du visage dans son irréductibilité à l’éthique n’est pas même évoqué dans les trois premières sections. Tout au plus le paragraphe I-B-1 évoque-t-il la nécessité de la fécondité pour triompher de la mort (*cf.* TI, 50) et la section II nomme-t-elle le féminin sans le situer au-delà du visage. Par ailleurs, il faut se

demander si la possibilité d'une deuxième concrétisation ne contredit pas la méthode elle-même, qui prétend élaborer les structures formelles sans les séparer du concret qui leur donne sens. La structure formelle du Désir peut-elle avoir deux accomplissements, éthique et féminin, sans que la méthode et le projet de l'ouvrage soient remis en cause ?

Concluons, sur la base de ces analyses du rôle du féminin dans *Totalité et infini*, que l'éthique ne saurait assumer sans contradiction le premier versant du projet de philosophie première, à savoir la dérivation du sens. La concrétude du féminin n'est pas entièrement *dérivable* de l'éthique, et l'idée éthique de l'infini que tout sens suppose se trouve excédée par les événements qu'elle fonde. Or cette excension de l'éthique par le féminin obéit à un second motif, le second versant de la philosophie première, qui est de fonder une ontologie de l'être pluriel sur l'idée de l'infini.

§37. Les apories du fondement

Lorsque la section I anticipe sur la concrétisation du Désir et de l'idée de l'infini, c'est par référence au visage, au discours et à la justice (*cf.* TI, 42 *ss.*). L'accomplissement du Désir par le féminin (intimité ou *éros*) n'est pas pensé par la section I²⁶². Nous expliquons cet étonnant silence de la section I sur l'au-delà du visage par la définition même que nous donnons de ce concept, qui est de transcender et de supposer le visage. Le féminin ne déformalise pas des structures formelles, il *déformalise l'éthique* qu'il suppose et transcende – ou plutôt il *dévie la concrétude du visage pour lui donner un autre sens*. Le silence sur l'au-delà du visage jusqu'à la section IV n'est pas accidentel mais essentiel : il ne peut y avoir de concept formel de l'au-delà du visage, parce que celui-ci concrétise à partir de l'éthique elle-même en déviant l'altérité d'autrui dans la féminité. Quel rôle la déviation du sens du visage dans son au-delà joue-t-elle dans le projet de fondation ? Qu'est-ce que l'au-delà du visage accomplit sans que l'éthique en soit capable ? Le projet ontologique de fondement (3).

a) La fondation de l'être infini

Il faut repartir de l'étonnement que suscite le silence sur l'au-delà du visage dans les trois premières sections de *Totalité et infini*. La section I, véritable charpente conceptuelle de l'ouvrage, n'évoque pas la possibilité d'une concrétisation de l'idée de l'infini par-delà l'éthique alors même qu'est censé s'y dessiner « l'horizon de toutes ces recherches » (TI, 16). Pourquoi oublie-t-elle le tiers de cet horizon ? La raison essentielle du silence sur l'au-delà du visage est d'ordre ontologique. Alors que dès la préface Levinas avait assigné à l'idée *éthique* de l'infini la tâche de fonder l'être autrement que la totalité, la section III découvre que l'éthique est incapable de fonder seule cette ontologie : d'où le recours à l'au-delà du visage qui dévie l'éthique dans la fécondité pour pouvoir inscrire l'infini dans

²⁶² Et qu'en est-il d'un éventuel accomplissement du Désir par l'autre figure du féminin, celle de la demeure ? Si Levinas parle d'un Désir éthique et d'un Désir érotique, il ne dit rien d'un Désir de l'intimité. Est-ce dû au fait qu'un tel Désir est impossible, puisque la relation de l'être séparé au féminin de la demeure se fait précisément dans l'ignorance par cet être qu'il est en relation avec l'altérité d'autrui, dans le silence de l'idée de l'infini ? Mais l'ignorance de l'idée de l'infini ne signifie pas son absence totale : c'est bien elle qui m'accueille sur le mode de la douceur et de la discrétion. Par conséquent, en plus d'un Désir éthique et d'un Désir érotique de l'infini – il faut pouvoir parler d'un Désir propre à la demeure. Pour l'exégète qui tranche le dilemme du féminin en unifiant le féminin de la demeure et le féminin érotique, le problème est d'expliquer comment le Désir érotique peut se faire discret ; pour celui qui distingue ces deux figures, la difficulté consiste à rendre compte d'un *triple accomplissement du Désir*.

l'être. *La fécondité vient prendre la relève de l'éthique pour fonder l'être sur l'idée de l'infini.* Mais pourquoi l'éthique se montre-t-elle incapable de mener à bien cette fondation ontologique ?

Le paragraphe III-C-5 en dit la raison, où Levinas « cherche à présenter la vie intérieure, non pas comme épiphénomène et apparence, mais comme *événement* de l'être, comme ouverture d'une dimension indispensable, dans l'économie de l'être, à la production de l'infini. Le pouvoir de l'illusion n'est pas un simple égarement de la pensée, mais un jeu dans l'être même. Il a une portée ontologique » (TI, 268). La vie intérieure décrite comme volonté égoïste dans la section II se posait elle-même comme séparée selon un mouvement illusoire. Cette illusion consiste d'abord dans l'ignorance de l'idée de l'infini, mais également dans la révolte naïve face à la totalité. Si l'illusion du psychisme produit la séparation, cette séparation ne peut-elle en retour être récupérée par la totalité qui assigne au sujet sa place dans l'histoire ? L'égoïsme naïf d'une liberté s'opposant au Tout et prétendant s'excepter de sa loi par la seule vertu de sa protestation est sans force : Levinas accepte et reprend cette critique hégélienne de la subjectivité opposée à la totalité (cf. TI, 269-270). Pour résister effectivement à la récupération de la subjectivité par la totalité (par l'histoire et par l'Etat), il faut que la vie subjective s'inscrive dans l'économie de l'être, qu'elle produise ontologiquement l'infini qui brise la totalité. C'est à cette exigence que répond la conception du jugement exposée dans ce paragraphe. Contre le jugement de l'histoire qui assigne au sujet sa place dans le jeu universel de l'être, Levinas reprend l'idée, que la préface avait déjà esquissée, d'un jugement de Dieu dans l'appel éthique que le visage d'autrui m'adresse. C'est l'infinité de la responsabilité éthique qui vient rompre l'égalité de sujets n'ayant que des devoirs mesurés (et donc limités) à l'aune de leur être. Le visage m'élit à une obligation que je ne saurais transmettre à un autre, ce qui me rend irremplaçable au jugement de Dieu. Ce jugement ne saurait se passer de l'apologie (de la présence du sujet à son jugement), puisque son obligation éthique l'excepte de toute totalisation. Ne pas pouvoir se dérober à son devoir, c'est avoir une place que nul autre ne peut assumer dans l'ordre des responsabilités. Le sujet qui s'excepte de la loi de la totalité n'est donc pas la volonté séparée égoïste et illusoirement libre, mais le moi appelé à la bonté et insubstituable dans cette œuvre²⁶³. « L'accomplissement du moi comme moi et la moralité – constituant un seul et même processus dans l'être : la moralité ne naît pas dans l'égalité, mais dans le fait que, vers un point de l'univers, convergent les exigences infinies, celui de servir le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi seulement, par la moralité, dans l'univers, se produisent Moi et les Autres » (TI, 275). Il semble donc que ce soit la moralité qui produise la pluralité dans l'être, puisqu'elle introduit dans le jugement une bonté où le moi ne se soumet plus aux lois totalisantes de l'histoire et où il est appelé à parler. L'être est pluriel, et sa pluralité est produite par la distinction éthique entre moi et autrui que la totalité ne saurait englober.

Pourtant, la relation au visage ne suffit pas à produire la pluralité de l'être. Les deux derniers alinéas du paragraphe III-C-5, qui assurent la transition avec la section IV, énoncent une nouvelle exigence : celle d'inscrire dans l'être la résistance à la totalité. Dans les alinéas précédents, Levinas avait distingué les deux types de jugement selon le critère de la visibilité. « Le jugement de l'histoire s'énonce dans le visible. Les événements historiques, c'est le visible par excellence, leur vérité se produit dans l'évidence. Le visible forme une totalité ou y tend » (TI, 272). C'est cette allégeance à la lumière qui consacre l'emprise de la totalité sur l'être, puisque le visible se réfère nécessairement à un point de vue où se fait la lumière. Seul le jugement invisible de Dieu peut rompre cette logique – sans

²⁶³ « La possibilité d'un point de l'univers où un tel débordement de la responsabilité se produit, définit, peut-être en fin de compte le moi » (TI, 274).

se faire visible à son tour. L'appel du visage est invisible parce qu'il interrompt mes pouvoirs et que son épiphane est inaccessible à qui est extérieur à notre relation. Or, cette invisibilité qui seule rend possible une subjectivité échappant au jugement de l'histoire n'est pas suffisante pour mener à bien cette résistance. La subjectivité « ne peut renoncer à toute visibilité. Le jugement de la conscience doit se référer à une réalité au-delà de l'arrêt de l'histoire qui est aussi un arrêt et une fin. La vérité demande donc comme une ultime condition, un temps infini conditionnant et la bonté et la transcendance du visage. La fécondité de la subjectivité par où le moi se survit, conditionne la vérité de la subjectivité en tant que dimension clandestine de jugement de Dieu » (TI, 277). Ces lignes rapides en disent trop peu sur un point pourtant crucial : le conditionnement du visage par son au-delà. La difficulté semble porter sur la notion de temps. Si l'éthique parvient à interrompre le jugement de l'histoire, elle n'est pas capable à elle seule de *produire un temps qui dépasse l'histoire et en renouvelle le sens*²⁶⁴. L'être infini exige donc que la subjectivité produise un temps capable de se renouveler pour interrompre la totalisation : et c'est la fécondité, au-delà du visage, qui rend ce temps possible. Mais en quoi le temps infini des générations que produit la fécondité constitue-t-il une visibilité qui ne se totalise pas à son tour par l'Etat (comme Hegel fait de la famille un moment formel et particulier de l'éthicité, voué à la dissolution avec la majorité et le mariage des enfants²⁶⁵) ?

Le paragraphe 9 de la conclusion du livre, qui reprend la même argumentation que le paragraphe III-C-5, estime que la fécondité correspond à « une dimension et à une perspective de transcendance aussi réelle que la dimension et la perspective de la politique et plus vraie qu'elle, parce qu'en elle, l'apologie de l'ipséité ne disparaît pas » (TI, 335). L'être infini n'est pas une lubie subjective, il est plus réel que la politique puisqu'il produit le temps infini des générations et maintient l'apologie du sujet éthique, alors que l'Etat détruit cette apologie en s'affirmant. L'enjeu de la fécondité est la réalité d'un temps qui résiste à l'Etat. Dès lors, comme l'affirme le paragraphe 12 de cette même conclusion, la conception hégélienne de la famille est dépassée. « La situation où le moi se pose ainsi devant la vérité en plaçant sa moralité subjective dans le temps infini de sa fécondité – situation où se trouvent réunis l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité – se concrétise dans la merveille de la famille » (TI, 342). L'au-delà du visage est bien une concrétisation de l'éthique qu'elle mène jusque dans le temps infini où la famille peut naître. L'amour engendre le fils : le Désir ouvre sur le Désir du Désir qui est le Désir de l'enfant. L'érotique inscrit le Désir de l'infini *dans l'être* – et en ce sens accomplit le Désir éthique – en engendrant l'enfant qui est Désir du Désir : la bonté engendre la bonté. Par conséquent, l'amour érotique et la fécondité renvoient bien à un au-delà du visage dans le sens d'une dimension de la vie de la subjectivité indescriptible à partir de l'éthique seule, et accessible seulement par le détournement de l'altérité du visage. L'infini de l'être se joue dans ce renouvellement du Désir au-delà du visage, où les limites du Même sont excédées malgré la séparation. L'amour engendre un autre être séparé, lui-même appelé à être bon. Tant qu'on en reste au face-à-face éthique, une telle relation dans l'être est impossible. Il faut l'amour érotique – et donc un dépassement du visage dans le rire moqueur de l'amour – pour qu'advienne un être capable de Désir et que l'infini, au-delà du visage, s'inscrive dans l'être, c'est-à-dire inscrive dans l'être la réalité de sa résistance à la totalité. La

²⁶⁴ Cette exigence de fonder un autre temps que celui de l'histoire a bien sûr sa source dans *L'étoile de la Rédemption* de Rosenzweig, dans les catégories de la Création, de la Révélation et de la Rédemption, ainsi que dans le temps du peuple juif comme suspension de l'histoire. Chez ces deux auteurs, elle se comprend comme la nécessité de penser un temps qui interrompe la logique hégélienne de l'histoire.

²⁶⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, (1820), trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, « Quadrige », 1998, §177.

fécondité vient donc prendre la relève de l'éthique dans le projet ontologique en concrétisant autrement le Désir (TI, 302) :

La transcendance – le pour autrui – la bonté corrélative du visage, fonde une relation plus profonde : la bonté de la bonté. La fécondité engendrant la fécondité accomplit la bonté : par-delà le sacrifice qui impose un don, le don du pouvoir du don, la conception de l'enfant. Ici le Désir que dans les premières pages de cet ouvrage, nous avons opposé au besoin, Désir qui n'est pas un manque, Désir qui est l'indépendance de l'être séparé et sa transcendance, s'accomplit ; non pas en se satisfaisant et en s'avouant ainsi besoin, mais en se transcendant, en engendrant le Désir.

Le Désir que l'éthique a déjà accompli dans la responsabilité, trouve une *seconde concrétisation* dans l'*éros* et la fécondité, qui se justifie par la nécessité d'engendrer le Désir dans l'être. En effet, « par une transcendance totale – la transcendance de la trans-substantiation – le moi est, dans l'enfant, un autre » (TI, 299). Levinas aborde la paternité, en termes non pas d'identification mais d'altération du père dans le fils. Il ne s'agit pas d'étendre son empire sur un être autre issu de moi et qui, en un sens, est moi, mais de la possibilité d'introduire l'Autre dans le Même, « une distinction dans l'identification » (*ibid.*). La fécondité est donc une relation à l'avenir qui échappe aux pouvoirs du moi, et qui scinde le moi entre le Même et l'Autre. C'est en ce sens que « l'être infini, c'est-à-dire l'être toujours recommençant – et qui ne saurait se passer de la subjectivité, car il ne saurait sans elle recommencer – se produit sous les espèces de la fécondité » (TI, 300). Pour inscrire l'infini *dans l'être*, pour qu'une relation au temps ait lieu qui échappe au jeu totalisant de l'histoire, il faut l'amour et la fécondité, le féminin, le fils et la succession des générations – un temps infini. « L'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime » (TI, 301). Il appartient donc à la section IV d'achever le projet ontologique de *Totalité et infini*. Si l'éthique est bien philosophie première, c'est dans le sens où elle engendre la fécondité qui la suppose tout en la dépassant. Dès lors, l'au-delà du visage acte l'insuffisance de l'éthique *seule* : la fécondité, et non l'éthique, accomplit le projet ontologique qui consiste à faire de l'idée de l'infini la structure ultime de l'être. L'éthique apparaît comme un moment encore incapable de se réaliser dans l'être, d'aboutir à l'effectivité. Nous vérifions ainsi l'hypothèse selon laquelle aucun concept formel de la section I ne pouvait structurer le contenu de la section IV : la fécondité apparaît, dans la perspective ontologique, comme une concrétisation de l'éthique, elle-même insuffisamment inscrite dans l'être. C'est bien la problématique *ontologique* qui justifie la nécessité de passer à l'*au-delà* du visage.

b) L'équivocité fondamentale de l'idée de l'infini

Le rôle joué par la fécondité éclaire en retour le projet de *Totalité et infini*. Levinas part du projet critique (1) qui énonce l'exigence de ne pas réduire l'Autre au Même : et il interprète aussitôt cette exigence en termes d'être et de fondement. Le primat de l'éthique, origine du sens (2) et structure ultime de l'être (3), est une réponse, ambivalente à bien des égards, à ce projet critique. La difficulté est liée au fait que Levinas tente de réconcilier deux gestes incompatibles : la critique radicale et sans compromission de la totalité d'une part, et la récupération du thème du fondement d'autre part. Le fondement censé accomplir le primat de l'éthique démontre au contraire l'incapacité de l'éthique seule à fonder tous les phénomènes, et la nécessité de recourir à une déviation du sens du visage vers son au-delà féminin. La demeure et l'*éros* sont deux types d'événements nocturnes qui déploient un sens autre qu'éthique : la notion d'un au-delà du visage implique ce dépassement du visage. Le féminin joue un rôle de médiation dans le fondement des phénomènes sans se réduire à une forme que l'éthique commanderait : si bien que dans la fondation, c'est le féminin qui opère et l'éthique qui reste en retrait.

Par conséquent, l'idée de l'infini n'est fondement que si elle peut adopter une autre forme que celle que lui attribue l'éthique. Il faut une idée féminine de l'infini, un Désir accompli par le féminin. L'au-delà du visage qui suppose le visage en dévie le sens dans le féminin, dédoublant la concrétisation de l'idée de l'infini. Cette équivoque s'introduit ainsi dans la notion même d'idée de l'infini. Alors que celle-ci nous semblait avoir trouvé son accomplissement dans l'éthique, les descriptions du féminin de la demeure et de l'*éros* accomplissent d'une autre manière, irréductible à la première, l'idée de l'infini. On peut donner raison à Levinas lorsqu'il affirme avoir fondé la subjectivité sur l'idée de l'infini, mais cette fondation est payée de l'équivocité de l'idée de l'infini elle-même dont la signification ne peut plus être réduite à l'éthique.

Le projet de philosophie première s'accomplit donc en une ontologie reposant sur l'au-delà du visage mais appelée par l'éthique même dans son exigence critique de la totalité. En 1961, Levinas juge que l'ontologie peut être fondée autrement, et il entreprend cette fondation en assignant aux deux figures concrètes de la relation à autrui, le visage et l'au-delà du visage, deux tâches distinctes : l'éthique doit assurer l'origine de tout sens (2) et l'au-delà du visage doit produire l'infini dans l'être (3). *Totalité et infini* ne conçoit la résistance à la totalité que comme une manière d'être autrement que par la totalité. Ce projet réussit-il ? Les difficultés que rencontre l'effectuation de la philosophie première, à défaut de montrer l'échec du projet, témoignent de son ambivalence. L'éthique seule ne parvient pas à assumer la tâche ontologique qui lui est prescrite, la notion d'un au-delà du visage intervenant alors pour en prendre la relève. Si l'ontologie plurielle de 1947 est rendue compatible avec l'éthique de 1961, c'est peut-être que celle-ci, déjà difficilement conciliable avec l'être, devait pour que la conciliation ait lieu se laisser dépasser par une autre forme de relation à autrui qui produise un être infini. Mais l'idée de l'infini est entièrement déterminée par ce projet métaphysique. C'est sur elle que repose la charge de donner à l'être sa structure ultime, ce qu'elle ne peut faire qu'en se dédoublant entre l'éthique et le féminin. Elle assume donc un rôle proprement ontologique, et en imposant à l'éthique la forme d'un être autrement elle manque l'autrement qu'être. Notre étude de l'idée de l'infini comme fondement ontologique aboutit ainsi à une double aporie, liée au rapport de l'éthique et du fondement. D'abord, suivant l'exigence critique propre à l'éthique, le fondement ne peut être le principe contenant en lui la raison de tous les phénomènes : *Totalité et infini* tente de fonder cela même qui rompt avec le fondement. Réciproquement, l'exigence de fonder l'être sur l'idée de l'infini restreint l'éthique et aboutit à la notion d'au-delà du visage, d'un sens qui excède l'éthique et qui concrétise l'idée d'un être infini. Là où Levinas décrit l'éthique, il met en cause le fondement ; là où il cherche à fonder, il quitte l'éthique pour l'au-delà du visage. Il en résulte une limitation du fondement par l'éthique et de l'éthique par le fondement. La contradiction entre ces deux démarches, quoique Levinas ne l'ait pas aperçue dans *Totalité et infini*, est déjà à la source des difficultés que rencontre l'ouvrage dans la mise en œuvre d'une philosophie première aboutissant à une *ontologie de l'infini*. En assignant à l'idée de l'infini la fonction de structurer l'être, Levinas introduit dans l'éthique une mesure qui la subordonne à l'être. L'intention d'une éthique excédant la totalité avait beau avoir trouvé son concept adéquat dans le Désir, elle n'a pas été réalisée en raison d'une critique inaboutie de l'ontologie. L'être autrement de 1961 reste un « dépassement de l'être à partir de l'être » (TI, 337) qui manque l'autrement qu'être. Le projet critique de l'idée de l'infini ne pourra être mené jusqu'à l'autrement qu'être qu'en renonçant à l'ontologie et au fondement.

Nous avons étudié le projet ontologique de *Totalité et infini* dans les propres catégories de l'ouvrage. Mais les difficultés inhérentes à ce projet ne sont pas toutes dicibles dans le langage de 1961. Elles naissent de la méconnaissance de la différence entre l'autrement qu'être et l'être autrement

(et de l'élaboration, pour apaiser les tensions entre éthique et fondement, de la notion d'un au-delà du visage limitant l'éthique). Pour comprendre l'étendue de la rupture entre 1961 et 1974 – et le rôle que l'idée de l'infini y joue –, il faut étudier l'ontologie de *Totalité et infini* à l'aune de cette différence.

c) Du fondement à l'anarchie

Indéniablement, l'ouvrage de 1961 ignore la différence entre autrement qu'être et être autrement, car il néglige l'incompatibilité de l'éthique et de l'être qui sera le socle du livre de 1974. *Totalité et infini* a tenté d'inscrire l'éthique dans l'être. Or la critique implicite²⁶⁶ d'*Autrement qu'être* à son égard consiste à relever les apories de ce double projet, à la fois éthique et ontologique. La prétention éthique de 1961 était juste, le Désir métaphysique qui la guidait – peut-être exprimé maladroitement dans un langage ontologique temporaire – est cela même qui guide à nouveau les recherches de 1974. Toutefois le caractère hybride du projet éthique, son installation dans l'ontologie, recèle une difficulté qui excède la simple maladresse de langage en dévoyant l'autrement qu'être (qui était ce que l'éthique de 1961 visait malgré elle) dans l'être autrement. La critique se concentre donc sur un point central : la tentative de *fonder l'être sur l'idée de l'infini*. Si l'on en reste aux catégories de *Totalité et infini*, la critique d'*Autrement qu'être* objecte que l'ouvrage de 1961 a échoué dans la distinction de l'idée d'infini et de l'idée de totalité, car il n'a pas su montrer que l'être pouvait signifier autrement que comme totalité. Là où Levinas parle d'être infini, il ne fait que ramener l'infini dans le giron de la totalité. La critique radicale qu'*Autrement qu'être* fait de l'ontologie s'étend à toute tentative de fonder le sens dans l'être. Alors que *Totalité et infini* maintenait une différence entre deux types d'ontologie – l'une fondée sur l'idée de totalité et l'autre sur l'idée d'infini –, toute ontologie est désormais rejetée ainsi que l'idée de fondement qu'elle implique. Le projet de fondation de tout sens dans l'éthique et d'identification de l'idée de l'infini au fondement ultime structurant l'être est donc caduc. Levinas oppose la pensée ontologique du fondement à l'anarchie de l'éthique.

C'est son étymologie qui résonne dans le mot *an-archie* tel que Levinas l'emploie pour exprimer ce qui précède l'*archè* ou le principe. L'éthique précède la tentative de fonder qui suppose projet et conscience²⁶⁷. Plusieurs raisons expliquent l'incompatibilité entre l'éthique et la recherche du fondement – et montrent que la critique de cette recherche vise tout autant l'ontologie fondamentale que le projet de *Totalité et infini*. C'est d'abord en vue de la cohérence ultime de sa pensée que le philosophe se met en quête de fondement. Loin d'orienter vers l'éthique, le fondement en détourne en

²⁶⁶ Les seules références explicites d'*Autrement qu'être* à *Totalité et infini* n'ont rien de polémique (cf. AE, 94, 120, 246). Dans ce livre, Levinas ne dit en rien ce qu'il faut penser de son ouvrage précédent, laissant au lecteur le soin de l'évaluation. Ce silence est problématique pour plusieurs raisons. 1/ L'ouvrage de 1974 renvoie implicitement aux analyses de 1961 – notamment ses concepts majeurs (Désir, séparation, jouissance, visage...) et sa critique de la totalité. 2/ Hegel, Husserl et Heidegger ne sont pas les seuls penseurs auxquels Levinas adresse sa critique de l'ontologie : il se comprend lui-même (c'est-à-dire sa propre tentative ontologique de 1961) dans la critique de l'impossibilité de se contenter d'être autrement, d'être à l'infini. 3/ *Autrement qu'être* se tait au sujet de thèmes que *Totalité et infini* avait longuement décrits : concepts formels, travail et demeure, meurtre, éros, fécondité, etc. Que signifie ce silence : les analyses passées seraient-elles encore valides dans la pensée de l'autrement qu'être et pourraient-elles être reprises sans révision ? Mais cela ne peut pas être le cas puisqu'elles étaient toutes des moments du projet ontologique qu'il s'agit désormais de détruire. 4/ Ainsi, seule l'éthique semble avoir constitué le terrain d'une véritable confrontation d'*Autrement qu'être* avec *Totalité et infini*. Pourtant, on ne trouve aucune critique adressée au livre de 1961, si bien qu'*Autrement qu'être* ne dit rien de sa motivation polémique principale.

²⁶⁷ « S'en tenir à la signification du Dit – et du Dire s'en allant en apophansis – oublieux de la proposition et de l'exposition à l'autre où ils signifient – c'est s'en tenir au sujet-conscience, c'est-à-dire, en fin de compte, au sujet conscience de soi et origine – arché – à laquelle aboutit la philosophie occidentale » (AE, 125).

prétendant atteindre l'ultime justification de l'ontologie par elle-même. Aussi toute fondation n'est-elle qu'un rapport de soi à soi incapable d'atteindre l'extériorité, consistant à « se perdre et se retrouver à partir d'un principe idéal – d'une ἀρχή dans son exposition thématique – l'être mène ainsi son train d'être » (AE, 157). L'ouvrage de 1961 n'échappe pas à cette première critique car il assumait naïvement la position qui est ici rejetée : en se faisant un essai d'ontologie fondée sur l'idée de l'infini, *Totalité et infini* échouait à libérer l'Autre du primat du Même. Dès lors, si le principe est un mouvement qui ramène toute pensée à la présence qu'il érige en absolu, la pensée de la trace qui rompt avec l'idée d'une présence du visage doit abandonner le principe : elle est « trace de ce qui, dé-mesuré, n'entre pas dans le présent et invertit l'arché en anarchie » (AE, 184). Nous avons montré au chapitre 4 que la pensée de la trace permettait de résoudre l'aporie de la présence : elle apparaît ici également comme la solution à l'aporie de la fondation ontologique. Ce changement de paradigme est la conséquence du passage du primat de la certitude à celui de la responsabilité. L'ontologie cherche à se fonder pour acquérir un savoir certain et autosuffisant sur elle-même ; l'éthique, qui est responsabilité infinie pour autrui, ne peut sans se trahir reprendre ce projet (cf. AE, 190). La quête d'un fondement abolit la trace en restaurant le privilège de la présence. Alors qu'en 1961, le projet de fondation de la subjectivité semblait pouvoir se dissocier en deux voies dessinées par l'alternative entre la totalité et l'infini, en 1974 ce projet est rendu incompatible avec la recherche de l'infini. Ethique et fondement sont désormais inconciliables.

Cette radicalisation de la critique du projet ontologique de fonder peut sembler excessive et injuste à l'égard de l'ontologie : *Totalité et infini* n'est-il pas le meilleur exemple que, dans l'être lui-même, la philosophie peut penser un infini et une éthique irréductibles à la totalité ? Mais une autre critique, la plus radicale, invalide cette récupération. Il s'agit de la question méthodologique de savoir si le Dire lorsqu'il est Dit ne perd pas sa signification exceptionnelle, ou en d'autres termes, si une philosophie qui glose sur l'autrement qu'être n'est pas obligée, en vertu de cette glose même, de le faire passer dans l'être. Or, si les descriptions du visage entreprises à partir de la trace de l'infini « demeurent descriptions du non-thématisable – de l'an-archique et par conséquent ne mènent à aucune thèse théo-logique » (AE, 184n1), c'est qu'un autre discours philosophique est possible qui renonce à fonder toutes ses propositions en un principe absolu. L'éthique de 1974 se dissocie de celle de 1961 en ce qu'elle ne pose plus aucune thèse inscrivant l'infini dans l'essence, et demeure en deçà de toute positivité. Elle pratique une emphase de l'ontologie qui révèle un sens antérieur à la position d'un fondement. L'idée de l'infini n'est plus le commencement, mais elle doit être antérieure au commencement même. Par conséquent, sont remises en cause non seulement l'idée d'une présence effective du visage dans sa parole, mais aussi la thèse ontologique d'un accomplissement de la subjectivité dans la fécondité. Dans *Totalité et infini*, la description d'un au-delà du visage était nécessaire pour inscrire l'altérité et la pluralité dans l'être, de telle sorte que l'au-delà du visage signifiait sa concrétisation ontologique. Dans *Autrement qu'être*, la critique décèle dans le projet de cette inscription un intéressement qui anéantit l'altérité absolue – l'Autre dans le Même n'est pas la fécondité, compromise dans le Désir érotique, mais la substitution. Pour dire cette substitution sans la compromettre dans l'essence – pour ne pas tomber dans l'erreur de *Totalité et infini* –, il faut renoncer à la recherche du fondement en menant une « an-archéologie » (AE, 18). Levinas ne cherche plus une éthique fondée sur l'idée de l'infini, mais une éthique de la trace. Nous expliquons donc l'hapax de

l'idée de l'infini dans *Autrement qu'être* par la destruction de ce qui était sa *fonction ontologique* dans *Totalité et infini*, celle du fondement²⁶⁸.

d) Vers une éthique sans l'idée de l'infini ?

Un fait lexical surprend à la lecture d'*Autrement qu'être* : l'idée de l'infini, si omniprésente dans *Totalité et infini*, n'intervient que deux fois dans l'ouvrage de 1974. La première occurrence est une citation dans la note clôturant le chapitre III du « mot, encore insuffisamment médité de Malebranche : "L'Infini est à lui-même son idée" » (AE, 155n1) ; la seconde une référence à Descartes au chapitre V : « l'idée de l'Infini qui chez Descartes se loge dans une pensée qui ne peut la contenir exprime la disproportion de la gloire et du présent, laquelle est l'inspiration elle-même » (AE, 229). Or la première occurrence est anecdotique et ne s'insère pas dans le propos : seule la deuxième, située à la fin de l'ouvrage, fait corps avec l'argumentation générale de celui-ci. Nous tirons une double leçon de cette situation lexicale : 1/ l'idée de l'infini n'est présente dans *Autrement qu'être* que sous la forme d'une référence à Descartes et à Malebranche, d'un renvoi à l'histoire de la philosophie ; 2/ ainsi l'idée de l'infini, telle qu'elle a été pensée notamment dans *Totalité et infini*, au-delà du simple commentaire de Descartes, est radicalement absente en 1974. Pourquoi une telle absence ? On peut d'abord constater que d'autres expressions concurrentes font leur apparition pour décrire la relation à l'infini : la trace de l'infini, le témoignage de l'infini, la gloire de l'infini ou l'un-pour-l'autre, pour ne citer que les plus fréquents. Pourquoi cette polysémie pour dire la relation à l'infini, alors que l'idée de l'infini semblait en 1961 un concept central, incontournable et suffisant ? Le concept de trace notamment, semble prendre la place de l'idée dans la pensée levinassienne de l'infini, puisque c'est la *trace de l'illéité* que Levinas voit désormais à l'œuvre dans la troisième des *Méditations* de Descartes²⁶⁹. On passe donc d'une éthique fondée en 1961 sur l'idée de l'infini, à une éthique qui en 1974 ne nomme plus, sinon par référence externe à une tradition qui ne fait plus l'objet d'une réappropriation, l'idée de l'infini. En raison de cet état de fait, nous affirmons que Levinas déploie dans *Autrement qu'être* une *éthique sans l'idée de l'infini*. Pourquoi l'éthique se passe-t-elle désormais de l'idée de l'infini ? Nous avons déjà énuméré plusieurs points de désaccord que l'éthique de 1974 adresse à celle de 1961 : la critique de l'idée d'une présence du visage, l'emphase de la responsabilité jusqu'à la substitution et la souffrance, la venue de l'infini à l'idée dans le témoignage et non l'enseignement, la description diachronique du passé immémorial. Or, malgré ces divergences, nous avons à chaque fois retrouvé à l'œuvre la structure formelle de la responsabilité ; mieux, nous avons montré que celle-ci trouvait en 1974 une concrétisation plus cohérente qu'en 1961. Plutôt que d'expliquer l'absence de l'idée cartésienne de l'infini dans *Autrement qu'être*, ces changements la rendent plus énigmatique encore. Il faut donc se tourner vers un autre désaccord, le point de dissension majeur qui commande tous les autres : la radicalisation de la critique de l'ontologie, l'abandon de tout projet ontologique pour la

²⁶⁸ Le lecteur d'*Autrement qu'être* peut ainsi s'interroger : pourquoi *Totalité et infini* a-t-il voulu fonder une nouvelle ontologie, alors que *De l'évasion* formulait déjà l'ambition de sortir de l'être ? La tentation est grande d'une lecture rétrospective qui reproche à l'ouvrage de 1961 d'avoir manqué la radicalité de celui de 1974. A cela, il faut d'abord répondre que la pensée de l'autrement qu'être est elle-même porteuse d'apories (que nous étudierons) absentes en 1961, et qu'elle requiert peut-être elle-même une ontologie (la justice). Et il faut également souligner que Levinas a pu prendre pour modèle des pensées *ontologiques* rompant avec la totalité. S. Mosès écrit par exemple que dans *L'étoile de la Rédemption* Rosenzweig ne se contente pas de rompre la totalité, mais constitue « une totalité nouvelle » et « un nouveau système de l'être » (*Système et révélation, op. cit.*, pp. 144-146).

²⁶⁹ Levinas parle de l'illéité et de « la trace qu'elle laisse dans les mots ou la "réalité objective" dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième *Méditation* de Descartes » (AE, 196), sans mentionner l'idée de l'infini.

recherche d'un autrement qu'être. D'où une hypothèse : ce n'est pas en raison d'une insuffisance phénoménologique que l'idée de l'infini s'éclipse en 1974, mais *en raison du rejet catégorique du projet ontologique qu'elle fondait, incarnait et menait à terme en 1961*.

L'ontologie de l'idée de l'infini dans *Totalité et infini* est la cause de la mise à l'écart de ce concept dans *Autrement qu'être*. Cette thèse nous conduit à distinguer deux sens de l'idée de l'infini, liés à son rapport à l'ontologie. En 1961, Levinas voulait élaborer une autre ontologie sur l'idée de l'infini, unifiant deux aspects qu'il séparera en 1974 : la sortie hors de l'être et la fondation de l'être. *Autrement qu'être* reprendra et radicalisera le premier projet de sortie en recherchant l'autre-de-l'être, et refusera le second jugé incompatible avec l'éthique. Mais l'idée de l'infini assumait en 1961 les deux rôles de sortie et de fondation. Aussi l'ouvrage de 1974 adopte-t-il une attitude ambivalente à l'égard de l'idée de l'infini : en reprenant son mouvement d'excendance et en rejetant son projet ontologique. On s'attendrait alors à ce qu'*Autrement qu'être* reprenne l'idée cartésienne de l'infini en la séparant du projet ontologique dont elle avait été le fer de lance. Pourtant, l'ouvrage décrit une éthique qui se passe de l'expression « idée de l'infini ». Peut-on étendre ce constat et aller jusqu'à dire que l'éthique de 1974 se passe du *concept* même d'idée de l'infini ? Remarquons d'abord que l'expression « idée de l'infini » (et l'enseignement par lequel elle venait à l'idée dans *Totalité et infini*) laisse place à une polysémie (trace, gloire, témoignage, etc.) qui est plus à même de décrire la phénoménologie de l'infini venant à l'idée. Notre chapitre 6 a ainsi montré que l'idée de l'infini était définie dans un second temps, à partir de ces concepts plus primordiaux dans la description phénoménologique, comme disproportion entre la gloire de l'infini et le présent. L'idée cartésienne de l'infini ne faisant plus l'objet d'une réappropriation mais d'un usage nouveau, arrive comme pour préciser une intrigue que la gloire a déjà dite. De 1961 à 1974, la référence à Descartes change de sens : *Totalité et infini* était en dialogue constant avec l'auteur des *Méditations* dont il s'était approprié l'idée de l'infini ; *Autrement qu'être* ne mentionne qu'une fois l'idée de l'infini en l'interprétant sans se l'approprier, à partir de concepts que Levinas a lui-même forgés. L'idée de l'infini n'est plus, en 1974, un concept opérateur mais une simple référence dans l'histoire de la philosophie.

Certes, l'opposition d'*Autrement qu'être* à certaines thèses fondamentales de *Totalité et infini* est profondément marquée. Toutefois elle ne revient pas à une rupture complète. Malgré les nombreux écarts que l'on peut attester entre les ouvrages de 1961 et de 1974, ceux-ci restent deux tentatives de résoudre les mêmes problèmes cardinaux. Dans les deux cas, il s'agit de penser la primauté de l'éthique et la socialité du sens, de décrire une altérité absolue que la relation ne relativise pas, ou de penser la subjectivité avec la structure de l'Autre-dans-le-Même. Cette constance fait la cohérence de la démarche qui mène de 1961 à 1974 : malgré le fait que *Totalité et infini* n'ait pas été assez intransigeant avec l'ontologie, sa tentative de décrire l'altérité absolue d'autrui et la naissance du sujet à partir du face-à-face reste valide. C'est pourquoi l'éthique nouvelle telle que l'élabore *Autrement qu'être* reprend autant qu'elle rejette le premier ouvrage. Sa nouveauté consiste en ce qu'elle est sommée de répondre à un problème nouveau qu'ignorait *Totalité et infini* : celui de l'identification de toute ontologie à la réduction de l'Autre au Même. L'enjeu d'*Autrement qu'être* n'est plus seulement de montrer qu'un sens peut être décrit qui transcende la totalité et l'être, mais surtout de montrer que la manifestation de ce sens ne le réintègre pas dans la totalité sans perdre la trace de son dérangement. L'idée de l'infini suffisait en 1961, lorsque Levinas pensait le visage présent dans sa parole vivante. En 1974, elle se fait ambiguë, compromise dans ce même discours philosophique qui voudrait l'attester – son Dire fixé en un Dit. Il faut désormais remonter en deçà de l'idée de l'infini elle-même, ou plutôt en deçà de tout Dit et de toute pensée de l'infini, jusqu'à la trace de l'infini que tout discours

et toute pensée trahissent déjà. Point de départ de *Totalité et infini*, l'idée de l'infini ne pourra pas apparaître *avant* le terme d'*Autrement qu'être* : sa structure formelle, celle d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense, n'étant pensable qu'*après* la description concrète de l'intrigue de l'infini.

Ce changement de statut va de pair avec une redéfinition des fonctions de l'idée de l'infini. 1/ Alors que dans *Totalité et infini*, l'idée de l'infini était une structure formelle décrite préalablement à la mise en œuvre de sa phénoménologie et servant de guide à cette effectuation, *Autrement qu'être* se passe de toute élaboration d'une structure formelle préalable. La section I de l'ouvrage de 1961 en était le cœur conceptuel : en 1974, la démarche même qui justifiait cette section est abandonnée – et la section I de 1961 n'a plus aucun équivalent en 1974. Du point de vue de la méthode, le rôle de guide transcendantal assumé par l'idée de l'infini est désormais inexistant. 2/ Ensuite, en raison de la rupture désormais consommée entre l'éthique et l'ontologie, les fonctions ontologiques de l'idée de l'infini (le fondement de l'être, l'origine du sens) sont rejetées de l'éthique. Certes, Levinas parle encore de la signifiante du visage pour désigner le fait que le visage est source de son propre sens. Mais le Dire n'est pas une origine, il précède l'origine elle-même en tant qu'il est ce dont l'origine procède. 3/ En outre, Levinas restreint désormais la description de l'altérité d'autrui à l'éthique seule, rompant avec la forme féminine et érotique de l'idée de l'infini, avec la fécondité et l'être infini des générations qu'elle engendrait. Le Désir de l'infini n'est désintéressé que s'il est éthique – l'érotique est donc secondarisé, et la notion d'un au-delà du visage abandonnée. L'infini perd son ambivalence entre l'éthique et l'érotique, dès lors que le premier est associé à l'autrement qu'être et le second à l'être autrement. 4/ Enfin, les fonctions qu'*Autrement qu'être* reprend sont également redéfinies : la critique éthique de l'ontologie se radicalise sous la forme d'un scepticisme (cf. §56), l'éthique est absolutisée jusqu'à la substitution (cf. §26), la venue à l'idée de l'infini n'est plus enseignement mais témoignage (cf. §30) et la temporalité de l'infini est diachronie et non plus présence (cf. §28). Dans ses ruptures comme dans ses continuités, l'éthique d'*Autrement qu'être* semble s'affranchir du statut de philosophie première qu'elle avait dans *Totalité et infini* : « Que la façon dont l'Infini passe le fini et se passe ait un sens éthique, ne procède pas d'un projet de construire le "fondement transcendantal" de l'"expérience éthique" » (AE, 231-232).

Mais *Autrement qu'être* parvient-il véritablement à s'affranchir du modèle de philosophie première de 1961 et à délivrer l'autrement qu'être de l'emprise du fondement ? Deux objections sont envisageables. 1/ La notion de *pré-originel* délivre-t-elle vraiment la signifiante éthique de l'*archè* ? Parler d'un Dire *pré-originel*, n'est-ce pas faire du Dire une origine plus originelle que l'origine, et ainsi dédoubler l'origine plutôt que la nier ? Le texte éveille lui-même cette difficulté en mentionnant, dans une hésitation significative, « le dire originel ou pré-originel – le propos de l'avant-propos » qu'est la responsabilité (AE, 17). Quelques pages plus loin, une autre citation contredit cette équivalence en nommant « le pré-originel du Dire (...) l'anarchique, le non-originel » (AE, 19). Cette contradiction dans la description du pré-originel, à la fois nommé originel et non-originel, semble pouvoir s'expliquer en distinguant deux rapports du pré-originel à l'origine : le Dire ne se manifeste pas dans un Dit, et en ce sens il n'est pas une origine identifiable (cf. AE, 106) ; mais le Dire donne son sens à l'origine elle-même, il est ce dont le Dit tire sa signification – « signifiante pré-originelle donatrice de tout sens » (AE, 126). Or la distinction ne fait qu'accroître la difficulté, puisqu'elle énonce que le Dire pré-originel reprend une caractéristique de l'origine (en tant que source de tout sens) et en rejette l'autre (en tant qu'irréductible à toute manifestation de l'origine). Le Dire est une origine qui ne se manifeste pas et qui, dans ce refus, se renie comme origine. Cette ambiguïté fait ainsi toute la difficulté de l'évaluation du rapport d'*Autrement qu'être* à la philosophie première, dont

l'abandon ne semble pas total. Si le Dire est « un *en-deçà*, un pré-originel, un non-représentable, un invisible et, par conséquent, un en-deçà supposé autrement qu'un principe n'est supposé par la conséquence dont il est synchronique » (AE, 249), alors il est, dans cette ambiguïté, à la fois négation du principe et principe d'un nouveau genre. Ce paradoxe se retrouve dans le rapport de l'éthique à l'ontologie. 2/ En effet, Levinas soutient que l'éthique précède l'ontologie et que celle-ci dérive de celle-là. Cette précédence et cette dérivation ne sont-ils pas une nouvelle forme de philosophie première assumée par le (non-)principe qu'est le Dire ? Une certaine idée de la *dérivation* n'est-elle pas maintenue par l'éthique de la substitution, dans son rapport à l'ontologie passant par la justice ? La *question de l'infini* telle qu'*Autrement qu'être* la pose, n'est-elle pas – et en quel sens ? – la question première dont tout sens dérive ?

Ch. 8 L'être en question

Si l'éthique précède l'ontologie, si l'infini est au-delà de l'être, la question de l'être ne peut pas être la question première. Le renversement que l'idée de l'infini opère dans la philosophie occidentale impose un questionnement nouveau guidé non plus par l'être, qui revient au Même, mais par l'Autre – et ce d'autant que « la question a le dernier mot, révélant ainsi sa naissance oubliée dans le Désir de l'Infini » (TA, 13). Quelle est donc cette question conçue comme Désir ? Quelle est la question de l'infini qui fait le dessin de l'idée cartésienne de l'infini ?

I. L'expérience de l'être et l'infini

§38. « L'être est le mal »

a) Une lecture du projet levinassien : de l'être au bien

« Le corps de la différence »²⁷⁰ de Didier Franck, étude magistrale sur *De l'existence à l'existant*, en propose une lecture féconde dont le rappel est nécessaire à la position de notre problème.

D. Franck part de la question irrésolue sur laquelle s'achève *Etre et temps*, cause de son incomplétude : le temps originaire est-il le sens de l'être ? Cette question est celle de l'origine de la différence ontologique elle-même, elle fait signe vers un au-delà de l'être. Or *De l'existence à l'existant* en fait son point de départ : « peut-on décrire le mouvement qui, allant de l'existence à l'existant, rend possible la connaissance ontologique elle-même ? »²⁷¹. En effet le Bien que Platon a dit au-delà de l'être sert de guide à Levinas qui l'interprète sous la forme d'une exigence de sortir de l'être même. Levinas a donc un projet : sortir de l'être en remontant au Bien.

Comment ? « Si évacion il doit y avoir, si l'existant doit excéder l'être vers le bien pour son salut et son bonheur, c'est qu'il a d'abord "pied dans l'être", y a pris *position*. Sans cette position déjà prise, aucune excendance vers le bien ne serait possible et c'est pourquoi Levinas peut évaluer l'être et affirmer : "Etre vaut mieux que ne pas être." Dès lors que l'excendance procède de l'être au bien, il faut pour la comprendre en fixer d'abord le *terminus a quo*, la position de l'existant dans cette existence dont il est appelé à sortir »²⁷². Ces lignes énoncent une thèse qui repose sur un argument et une méthode. a/ L'argument est le suivant : le projet d'évacion ne peut se réaliser que dans un être qui a d'ores et déjà pris position dans l'être. *Pour* sortir de l'être, il faut déjà y avoir pied : il faut que l'être *précède* l'évacion. Ce raisonnement déductif remonte d'un énoncé (il faut sortir de l'être) à sa condition (seul un existant déjà pris dans l'être peut en sortir). b/ Cet argument justifie la *thèse* suivante : *l'excendance procède de l'être au Bien*, c'est-à-dire : il faut partir de la position de l'existant dans l'existence pour que quelque chose comme une évacion de l'existence puisse avoir lieu. *De l'être au Bien* : voilà la *thèse*. De quoi est-elle la thèse ? D'une part elle énonce la nature du projet philosophique de Levinas en deux temps : partir de l'être, pour en sortir. D'autre part elle décrit le

²⁷⁰ D. Franck, « Le corps de la différence », in *Dramatique des phénomènes, op. cit.*, pp. 75-103.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 76.

²⁷² *Ibid.*, p. 77.

mouvement propre à la « dramatique des phénomènes »²⁷³. De l'être au Bien : ce mot d'ordre vaut donc aussi bien pour le projet de Levinas que pour les phénomènes eux-mêmes. c/ Cela implique une méthode : pour aller de l'être au Bien il faut reconstituer l'intrigue concrète où l'existant se pose dans l'existence, d'où il s'évadera, en une phénoménologie décrivant l'existence même, « puisque le mouvement par lequel un existant contracte l'existence précède celui par lequel il s'en évade et que décrire la position de l'existant dans l'existence, c'est décrire le tremplin de l'excendance en déterminant le sens que prend l'être lorsqu'il est cité à comparaître devant le bien »²⁷⁴. La description de l'existence prépare le saut hors de l'être dont elle constitue le tremplin. De l'être au Bien signifie : l'être posé *avant* le Bien.

Résumons-nous : l'interprétation voulant que la pensée de Levinas procède de l'être au Bien met en lumière trois niveaux : (1) un projet général (dirigeant toute l'œuvre de Levinas) de quitter l'ontologie pour une philosophie du Bien ; (2) une description des phénomènes, distinguant un premier temps où l'existant est pris dans l'existence et un second où il s'arrache à cette participation grâce au Bien ; (3) dès lors ce projet et cette phénoménalité fondent la démarche argumentative du livre qui procède d'abord à une ontologie puis à son dépassement dans une philosophie de l'excendance.

L'analyse remarquable que D. Franck consacre à *De l'existence à l'existant* démontre cette interprétation. Elle commence en faisant de la position dans l'être le *terminus a quo* de l'excendance et s'achève en faisant du Bien son « *terminus ad quem* »²⁷⁵. Ainsi, de l'être au Bien, quel cheminement ?

L'introduction pose le problème : c'est dans l'instant, vu comme événement et non comme pur présent atomique que se révèle la différence ontologique. Mais pour accéder à cette vue sur l'instant, il faut étudier la façon dont l'existant, se retournant sur l'existence et la maîtrisant, se pose. L'existence apparaît ainsi comme le préalable à l'acte où le sujet se pose dans l'instant : elle – l'existence, l'être en général – est donc ce qu'il convient de penser en premier ; la *thèse* (énonçant : de l'être au Bien) se vérifie. Or, commençant par l'être, Levinas le dissocie du monde. Il y a, comme le montre le thème de la fin du monde qui n'est pas la fin de l'existence, une existence sans rapport au monde, une attitude de l'existant à l'égard de l'existence qui ne passe pas par la médiation d'un monde, comme dans la paresse, la fatigue et l'effort. La phénoménologie de ces attitudes dévoile que l'existant se pose dans l'instant et se fait hypostase en assumant son existence, en se faisant identité. L'instant est événement lorsque l'existant accomplit l'acte de se poser dans l'existence. Quant au rapport de l'existant au monde, il n'annule pas cette conquête de l'existant sur l'existence, mais la vérifie au contraire en résistant à *l'il y a*. *L'il y a*, l'être anonyme, neutre et impersonnel est ce qui demeure lorsque tout est anéanti. Cette impersonnalité, il la doit au fait qu'il annihile toute subjectivité : l'existant faisant l'expérience de *l'il y a* dans l'insomnie est désobjectivé. Levinas procède alors « à l'analyse de l'hypostase et à la déduction de la différence ontologique »²⁷⁶ en décrivant la façon dont la conscience surgit dans le sommeil. C'est ici que le projet annoncé dès l'introduction de penser la différence ontologique à partir de l'instant se réalise. Car la prise de position de l'existant dans le lieu est sa substantiation : l'événement d'être trouve un lieu où il se fait substance, où il repose. L'être, de verbe se fait substantif. Or cette substantiation de l'être s'opère par le corps qui accomplit la position, imposant la conclusion que « position, le corps est corps de la différence »²⁷⁷ ontologique. Mais cette

²⁷³ Nous reprenons cette expression à l'article « La dramatique des phénomènes » qui donne son titre à l'ouvrage (*Ibid.*, p. 159).

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 99.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 92.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 96.

prise de position est une assomption de l'être dans l'instant présent, c'est-à-dire une identité irrémissible de moi avec soi, un repli sur soi sans transcendance – on pourrait dire sans infini. Tout est maîtrisé dans l'instant présent, même *il y a*, qui ne raisonne plus dans sa verbalité mais s'est fait substantif. Regardons le chemin parcouru : nous sommes partis de l'être et nous sommes mis en quête de son sens verbal, qui a résonné comme *il y a* ; puis, montrant la naissance du sujet dans l'activité présente de l'instant, nous avons déduit la façon dont cette verbalité se fait différence ontologique, existence substantivée en une subjectivité. Or, loin de conduire au Bien, ce chemin aboutit à l'absence de toute transcendance. De l'être-verbe à l'être-substantif, comment irons-nous au Bien ? Le sujet, enchaîné au présent, est seul ; mais le temps, qui est la relation à autrui, le délivre de cette solitude en lui ouvrant un avenir scindant l'instant et le présent, un instant à venir qui est celui du salut, du pardon et de la naissance du fils. Ainsi, conclut D. Franck, le temps n'est plus noué à l'être mais au Bien.

Levinas procède ainsi de l'être au Bien. Mais ce cheminement s'expose à deux séries de critiques relatives d'une part à la compréhension de l'ontologie, et d'autre part à la détermination de l'être comme *il y a*. D'abord *De l'existence à l'existant* donne une interprétation singulière de la différence ontologique en la comprenant à partir d'une autre différence, celle du verbe et du substantif. Ce livre procède ainsi en détachant la pure verbalité sans substantif de l'être, son *il y a*, de l'existant qui prend position dans l'être en se faisant substance et substantif : il se permet ainsi d'assimiler les existentiels d'*Etre et temps* à des catégories de la substance et de séparer existence et être-au-monde. Or ces infidélités à l'orthodoxie heideggerienne se fondent sur la seconde série d'énoncés assimilant l'être à *il y a*. Le nom même d'*il y a* est, selon D. Franck, porteur d'une interprétation que toute l'œuvre de Levinas reconduit : « la détermination de l'être comme *il y a* est donc le présupposé ontologique invariable à partir duquel l'être se laisse subordonner au bien et l'ontologie à l'éthique » dans toute son œuvre²⁷⁸. En quoi consiste cette interprétation ? Nommer l'être en général « *il y a* », c'est poser que *l'être est le mal* – thèse que Levinas énonce à plusieurs reprises²⁷⁹. De là quatre questions. 1/ Que signifie une telle thèse ? 2/ Est-il possible de la démontrer ontologiquement ? 3/ En quoi cette thèse est-elle présupposée dans *De l'existence à l'existant* ? 4/ Quel rapport l'éthique levinassienne entretient-elle avec cette thèse ?

1/ Le sens de cette thèse est que « l'être est foncièrement vicieux et malin »²⁸⁰ : l'être et le mal, c'est la même chose – et cette identité a nom *il y a*.

2/ Si l'énoncé que l'être est le mal est d'ordre ontologique, sa démonstration doit s'effectuer en usant des propres règles de l'ontologie. Or l'étude du rapport de l'existant à l'existence montre que l'existant se pose en se retournant sur l'être, en le maîtrisant et en se faisant substance identique à soi. D. Franck est donc autorisé à dire que si l'énoncé « l'étant est » formule la maîtrise de l'étant (en position de sujet dans l'énoncé) sur l'être (en position d'attribut), alors l'énoncé « l'être est le mal » formule la maîtrise de l'être sur le mal. « Poser que l'être est le mal, c'est supposer la soumission du mal à l'être »²⁸¹. Ainsi, *ontologiquement*, cette proposition ne signifie pas une équivalence entre l'être

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 87.

²⁷⁹ D. Franck cite les exemples suivants : « l'être est le mal » (TA, 29) et « le mal, c'est l'ordre de l'être tout court » (EN, 124).

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 90.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 90-91. Cette relation du sujet et de l'attribut dans l'énoncé, qui fonde la démonstration de D. Franck, est donc empruntée à l'ontologie même de Levinas, sommée de fournir les règles du passage d'une idée à l'autre. D. Franck semble s'inspirer d'un passage de *Le temps et l'autre* où Levinas évoque cette maîtrise du sujet (l'existant) sur l'attribut (l'exister) : cf. TA, 31. Mais est-il légitime de tirer de ce passage une règle pour l'interprétation de l'énoncé que « l'être est le mal » ? L'idée de maîtrise ne suppose-t-elle pas un existant, alors

et le mal puisque la réciproque, à savoir « le mal est l'être », est fautive : l'ontologie comme étude de la compréhension du sens de l'être ne peut dire que la maîtrise de l'être sur le mal et ne peut pas « admettre que l'être ne fonde que le mal ou que le mal est le fond de l'être »²⁸². Pour l'admettre, il faut donc un présupposé *préalable* à l'ontologie elle-même. – Et voudrait-on objecter, prévient D. Franck, que la thèse de la malignité de l'être est spéculative, on rabattrait l'ontologie de Heidegger sur celle de Hegel au mépris de la différence ontologique que Levinas déduit pourtant de *l'il y a*.

3/ Indémontrable et indémontrée ontologiquement, la thèse de la malignité de l'être est supposée par l'ouvrage de 1947 et son statut d'axiome se retrouve à plusieurs moments clefs de la description. Levinas, dans sa description de *l'il y a*, opère une série de glissements sémantiques révélateurs de sa position à l'égard de l'être, parlant indifféremment d'horreur d'être et d'horreur de l'être, de mal d'être et de mal de l'être, ou de tragique d'être et de tragique de l'être²⁸³. Ces glissements renvoient ainsi à la thèse de la malignité de l'être : l'horreur (le mal ou le tragique) devant l'être en général se révèle alors équivalente à l'horreur (le mal ou le tragique) d'être un étant. Les descriptions de *l'il y a* assimilent le mal que l'être peut comporter au fait même d'être : le mal n'est plus une simple modalité – parmi d'autres et notamment le bien – de l'être, mais sa seule et unique manière d'être. A la rigueur on pourrait concéder que Levinas ait décrit une expérience, pour ainsi dire locale, où l'être suscite l'horreur, mais pas que le fait même d'être soit un mal. Il présuppose la malignité de l'être au lieu de la démontrer. Cette critique peut, par effet de miroir, se refléter sur la conception de la relation à autrui comme Bien. « La thèse selon laquelle l'être est le mal, fondement omniprésent de toute la pensée de Levinas, réapparaît précisément au moment où le temps est appelé à rompre la solitude de l'hypostase »²⁸⁴. En effet, je suis selon Levinas fautif du seul fait que je suis et dois me faire pardonner mon être par autrui qui, avec ce pardon, ouvre la dimension du temps qui brise le définitif. Si Levinas ne supposait pas que l'être est le mal, le sujet n'aurait pas à se faire pardonner son être.

4/ D. Franck tire de cette étude centrée sur *De l'existence à l'existant* des enseignements qu'il estime valables pour l'œuvre entière de Levinas, tenant ce livre « pour l'étape initiale d'un projet dont la nécessité était suffisamment forte et profonde pour en garantir et assurer la fidélité à soi »²⁸⁵. Ce projet auquel Levinas restera fidèle, c'est bien sûr la reprise du thème platonicien du Bien au-delà de l'être impliquant une sortie hors de l'être, une excendance qui deviendra plus tard Désir de l'infini. Or si ce projet consiste à passer de l'être au Bien, il faut commencer par décrire l'existence et formuler à partir d'elle le besoin d'évasion. De l'être au Bien, cela signifie : du discours sur l'être au discours sur le Bien, ou encore de l'ontologie à l'éthique. Cet ordre de discours n'implique-t-il pas que l'éthique ne surgisse que pour des raisons ontologiques, alors même que Levinas prétendra faire de l'éthique une philosophie première ? Ce renversement s'atteste par deux fois, et en premier lieu dans le caractère axiomatique de la malignité de l'être. « La détermination de l'être comme *il y a* est donc le présupposé ontologique invariable à partir duquel l'être se laisse subordonner au bien et l'ontologie à l'éthique »²⁸⁶. Le retournement est singulier : alors que Levinas affirme que l'éthique est première sur l'ontologie, sa description de *l'il y a* comme mal est le véritable fondement qui légitime la nécessité de dépasser l'ontologie : l'ontologie de l'être comme mal est le présupposé nécessaire à l'éthique, et l'éthique n'est pas philosophie première. Ce n'est pas éthiquement, mais *ontologiquement*, que

même que cet énoncé, dans sa portée ontologique, est censé qualifier l'être par-delà l'étant ? Nous contestons ainsi la démonstration par laquelle D. Franck montre que Levinas étend le mal à tout l'être (voir *infra*).

²⁸² *Ibid.*, p. 91.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 89 et 98. A quoi l'on pourrait ajouter : « tenu à l'être, tenu à être » (DEE, 109).

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 87.

l'ontologie est un mal et qu'il est nécessaire de sortir de l'ontologie pour Levinas. On retrouve le même retournement à l'œuvre dans le passage de la solitude au temps du Bien. Car « si autrui est nécessaire à la constitution du temps, le recours à l'éthique est une exigence ontologique. L'éthique vient alors, pour des motifs ontologiques, s'articuler sur l'ontologie dont elle prolonge le règne et à laquelle elle demeure subordonnée »²⁸⁷. La thèse de la malignité de l'être gouverne toute la philosophie de Levinas et rend contradictoire l'idée d'une éthique au-delà de l'être : au contraire, l'éthique levinassienne suppose une certaine ontologie de l'être comme mal.

Si *De l'existence à l'existant*, et avec lui toute l'œuvre de Levinas, va de l'être au Bien, et parvient au cours de cette démarche à déduire la différence ontologique, cette démonstration est néanmoins grevée d'une contradiction liée à l'arbitraire absolu de la thèse de la malignité de l'être. Passer de l'être au Bien, c'est poser sans le justifier que l'être est le mal et fonder toute la philosophie sur ce présupposé ontologique. Le diagnostic est clair : malgré la force de ses propositions, Levinas se trompe dans son évaluation de l'ontologie et sa position est ontologiquement indéfendable. Que faire ? D. Franck évoque la possibilité de maintenir la déduction de la différence ontologique sans reconduire la malignité de l'être, en revenant à l'idée d'une « résurrection par-delà bien et mal » avancée par Nietzsche²⁸⁸ – bref, en désamorçant le présupposé²⁸⁹ qui gouverne toute l'éthique levinassienne.

b) La lecture en question

L'interprétation que D. Franck donne de Levinas – fondée sur *De l'existence à l'existant* mais qui englobe toute l'œuvre et singulièrement l'éthique – se révèle tout à fait féconde. Notre but n'est pas de la rejeter mais d'en questionner la démarche et d'en identifier les points aveugles. C'est la lecture mise en œuvre que nous voulons interroger : sa méthode, ses présupposés, ses buts. « Le corps de la différence » prend acte d'une double nécessité : celle de comprendre le rapport de Levinas à *Etre et temps* et de resituer sa pensée dans le sillon de cet ouvrage, et celle de lire *De l'existence à l'existant* à partir de ses propres problèmes. L'article répond à cette exigence en formulant une thèse : Levinas procède de l'être au Bien, qui se décline sur plusieurs plans entrelacés. « Aller de l'être au bien » est d'abord l'énoncé du *projet philosophique* de Levinas qui obéit à un double mouvement : partir de l'existence pour en sortir, et effectuer cette sortie grâce au temps donné par la relation à autrui (le Bien). En deux temps, il s'agit d'abord de faire une ontologie d'où surgira la nécessité de rompre avec l'ontologie, pour ensuite montrer comment le temps du Bien est l'effectuation de cette sortie. Mais le passage de l'être au Bien désigne aussi le contenu de l'*expérience ontologique* décrite par Levinas, à savoir le drame d'un sujet pris par le mal de l'être et qui se délivre de ce mal en se faisant pardonner par autrui. Par conséquent, étant donné que toute la démarche de Levinas est dirigée par le *présupposé de la malignité de l'être*, ce mouvement de l'être au Bien se manifeste comme la déduction dans l'expérience de l'être des conséquences inhérentes à ce présupposé. La thèse qu'il faut passer de l'être au Bien énonce : l'être est, ontologiquement, le mal. Le passage de l'ontologie à l'éthique repose sur la thèse ontologique de la malignité de l'être, l'éthique repose donc sur l'ontologie et n'est pas philosophie première. Elle est aporétique et son présupposé doit être abandonné.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁸⁹ J.-L. Marion parle à propos de ce présupposé, reprenant les conclusions de D. Franck, d'une « décision originaire que "L'être est le mal" (...) et qu'il faut "se faire pardonner son être" » (*Figures de phénoménologie*, op. cit., p. 72 note 1).

Toutefois, cette lecture de Levinas n'est pas elle-même exempte de présupposés.

1/ Le premier peut s'énoncer ainsi : il est légitime de considérer *De l'existence à l'existant* comme « l'étape initiale » du projet philosophique de Levinas, « dont *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* marque sans doute l'accomplissement » et qui est gouverné par une nécessité dont la force et la profondeur permet d'« en garantir et assurer la fidélité à soi »²⁹⁰. Or le droit que s'accorde D. Franck de tenir ce jugement pour vrai doit être contesté. a/ Avant de considérer l'ouvrage de 1947 comme le *premier temps* ou *l'étape initiale* de la pensée de Levinas, ne faut-il pas avoir pris la peine de justifier la mise à l'écart de dix-sept ans de philosophie : c'est-à-dire, depuis les années 1930, les articles sur la phénoménologie, sur les spiritualités française et allemande, sur l'hitlérisme, sur l'évasion, et les *Carnets de captivité* ? b/ Avant, à l'autre bout du spectre, de considérer *Autrement qu'être* comme l'accomplissement de ce projet, ne faut-il pas avoir démontré que *Totalité et infini* était une réponse moins adéquate au projet de 1947 – et ce alors qu'*Autrement qu'être* abandonnera le projet de 1947 d'une philosophie de l'éros et de la fécondité là où *Totalité et infini* l'accomplit effectivement ? c/ Avant de poser l'unité du projet de Levinas, ne faut-il pas avoir raboté les éléments qui le divisent, comme l'existence d'un projet ontologique de fonder un être pluriel et infini avant la rupture d'*Autrement qu'être* avec toute ontologie, ou l'abandon de l'éros et de la fécondité après *Totalité et infini*, ou l'absence d'une philosophie de l'éthique avant les conférences des années 1950 ? Si, en un mot, ce premier présupposé peut être légitime, sa légitimité ne saurait être posée : elle doit être conquise par une démonstration à l'épreuve de la diversité de l'œuvre de Levinas.

2/ Le deuxième présupposé concerne la nature du projet de Levinas, d'emblée conçu comme une sortie hors de toute ontologie vers l'éthique posée comme philosophie première. Cette définition s'expose à une double mise en question. a/ D'abord, les œuvres de 1947 et les écrits de Levinas allant jusqu'à *Totalité et infini* inclus, adoptent une attitude ambivalente à l'égard de l'ontologie, cherchant d'une part à passer au-delà de l'être et de l'ontologie, et d'autre part à fonder l'être pluriel des générations ou ramener la structure de l'être à l'idée de l'infini. Levinas a le projet de fonder une autre ontologie et non de rompre avec toute ontologie. b/ En outre, l'idée d'éthique était tout à fait absente des œuvres de 1947, pour qui la relation à autrui qui menait au Bien au-delà de l'être était l'éros et le féminin donnant naissance à l'enfant. L'idée platonicienne du Bien guidant *De l'existence à l'existant* n'était d'ailleurs, de l'aveu même de Levinas, que « l'indication la plus générale et la plus vide » : peut-on, sans anachronisme, y voir déjà un projet éthique ? Le Bien qui s'accomplit dans la naissance du fils a-t-il le même sens et le même rapport à l'ontologie que le Bien parlé par le visage ? Il est possible que le passage progressif à l'éthique – et peut-être aux éthiques, de l'accueil à la substitution – qui n'était pas effectué en 1947, ait modifié le sens du projet philosophique de Levinas.

Examinons, en nous appuyant sur ces remarques, la lecture de D. Franck sur ses trois niveaux : (1) le projet, (2) la description des phénomènes, (3) la démarche du livre et sa critique.

(1) Le projet philosophique d'aller de l'être au Bien ne saurait, au vu de l'historicité de l'œuvre de Levinas, être considéré comme une donnée. Si l'indication du Bien au-delà de l'être est vide et générale en 1947, elle ne suffit pas à définir tout le projet de Levinas : et lui donner dès 1947 un sens éthique, c'est négliger la différence entre éthique et érotique, l'ambiguïté de l'au-delà du visage. Le projet de sortir hors de l'être peut se lire de deux façons : soit une sortie de l'ontologie de l'être anonyme vers une ontologie de l'être pluriel (projet jusqu'en 1961), soit une rupture totale avec toute ontologie (projet de 1974). L'appel à l'évasion peut susciter plusieurs réponses, et la proclamation que la seconde (la pensée de l'autrement qu'être) est l'accomplissement véritable du projet est déjà un

²⁹⁰ D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 76.

parti-pris de l'interprétation. Est-ce à dire que *De l'existence à l'existant* ne procède pas en allant de l'être au Bien ?

(2) L'ouvrage décrit l'horreur de *l'il y a* et conçoit l'être comme mal. D. Franck, en soulignant le fait que cette proposition est *ontologiquement* indémontrable, en conclut qu'elle a chez Levinas le statut d'un présupposé fondamental qui seul rend l'éthique possible et justifie le dépassement de l'être. Or cette lecture opère une scission entre un projet décidé d'avance (l'évasion hors de l'être) et une expérience concrète où ce projet trouve par la suite sa justification (l'horreur de *l'il y a*). Toutefois est-il pertinent de considérer l'évasion comme un simple projet préalable à l'expérience ? Certes, Levinas pose lui-même l'évasion ou la sortie de l'être comme projet philosophique général dans *De l'existence à l'existant*. Pourtant une œuvre plus ancienne, *De l'évasion*, avait décrit dans une phénoménologie de la nausée, une *expérience* du besoin d'évasion. En contestant avec ce texte le simple statut de projet imposé à l'évasion pour lui restituer son expérience, il sera peut-être nécessaire de réviser le statut axiomatique, voire même le statut ontologique, de la thèse que l'être est le mal.

(3) Pour voir dans le livre de 1947 le moment initial de l'œuvre, il faut projeter sur lui l'éthique et la pensée de l'autrement qu'être. *De l'existence à l'existant* contiendrait l'argumentation qui rend l'éthique et le passage à l'autrement qu'être nécessaires. Cette lecture projetant le développement de l'œuvre sur un texte initial et séminal suppose que soit donné le sens de l'œuvre autorisant cette projection ; elle suppose donc que ce sens soit identifiable dans un autre texte, final et synthétique, qui achève toute l'œuvre : *Autrement qu'être* ; ce qui signifie la disqualification de *Totalité et infini*. La lecture de D. Franck repose à son tour sur une décision originaire faisant d'*Autrement qu'être* l'achèvement de la pensée de Levinas. Elle tranche la double question de savoir ce qui se prépare effectivement dans la philosophie de 1947, et ce que l'œuvre en fera. Mais faut-il trancher ? L'œuvre de Levinas, dans sa diversité et son historicité, est-elle inféodée à un seul sens, à une téléologie qui la totaliserait ? Ne faut-il pas penser la tension de son hésitation entre une ontologie de l'être infini (1961) et une pensée de l'autrement qu'être (1974) ? Ainsi, la critique adressée à la thèse que l'être est le mal ne masque-t-elle pas, en gommant les tours et détours de l'histoire des textes de Levinas, une autre question, plus fondamentale, qui l'anime ?

Ne faut-il pas produire une lecture des écarts et des ruptures du projet levinassien ? Nous proposons une hypothèse : si *De l'existence à l'existant* est sans conteste un ouvrage séminal, son apport à l'œuvre éthique de Levinas ne consiste pas en la thèse que l'ontologie appelle son propre dépassement dans l'éthique. Après l'avoir défendue un temps, Levinas a ensuite abandonné cette thèse au profit d'autres qui ne tombent pas dans l'aporie du mal ontologique : la thèse du fondement de l'être sur l'idée de l'infini dans *Totalité et infini*, la thèse de l'énigme du sens et du non-sens ou de l'illégitimité et de *l'il y a* dans *Autrement qu'être*. En régime éthique, selon cette hypothèse, la description de *l'il y a* vaut toujours mais elle n'a plus le même rôle car elle devient une *description éthique*. Nous n'opposons pas à l'idée que Levinas va de l'être au Bien une antithèse soutenant qu'il va du Bien à l'être, mais nous proposons que l'énoncé sur la malignité de l'être repose sur une description de l'être depuis l'infini. – Cette hypothèse trouve un premier soutien dans l'étude de l'ouvrage qui constitue le véritable texte initial de la pensée de Levinas : *De l'évasion*.

§39. La double structure de l'expérience de l'être

a) Evasion et ontologie

Même s'il est précédé de deux articles où se dessine déjà une rupture avec l'ontologie, *De l'évasion* (1935) propose, pour la première fois dans l'œuvre de Levinas, une description originale de l'expérience de l'être. Comme dans ces deux articles de 1933 et 1934²⁹¹, Levinas oppose la philosophie allemande contemporaine, celle de Heidegger, à la philosophie classique (n'évoquant que celles des XVIII^e et XIX^e siècles, Rousseau et Byron). Il prête trois caractéristiques à la tradition philosophique (cf. DE, 91) : 1/ celle-ci est une révolte contre l'idée de l'être ; 2/ cette révolte est conçue comme une opposition entre l'homme et le monde, entre le moi et le non-moi ; 3/ elle vise à libérer l'homme de l'étreinte de l'être en vue de sa suffisance à soi, de son épanouissement et de son perfectionnement. Si la révolte inhérente à la tradition philosophique contre l'idée de l'être sera reprise (sous une forme non plus théorique mais phénoménologique) dans l'évasion, les deux autres traits doivent être rejetés. La critique de Levinas répond à deux exigences : la nécessité de penser l'être à partir de la différence ontologique, et celle d'accomplir une révolte prenant cette différence en compte. 1/ A l'aune de la différence de l'être avec l'étant, les philosophies traditionnelles se révèlent naïves : elles ne questionnent jamais l'être puisqu'elles ne visent qu'un perfectionnement de l'étant. Chercher un être meilleur, une plus grande harmonie dans l'être, ce n'est pas mettre l'être en question. La philosophie classique s'est simplement révoltée contre la « limitation de l'être » et non contre « la signification de "l'être fini" » (DE, 93). Ignorant la différence ontologique, elle ne se révolte pas contre l'être distinct de l'étant. 2/ En raison de sa naïveté à l'égard du problème ontologique, la philosophie traditionnelle a défendu une idée critiquable de la révolte. Elle cherche une assurance contre l'avenir dont elle rejette l'imprévisibilité, désire le confort et les richesses et se révèle ultimement conservatrice, capitaliste et bourgeoise (cf. DE, 92) : ces termes attestent la nature politique du jugement que Levinas formule à son égard et tournent en ridicule l'idée de révolte qu'elle défend. Le bourgeois révolté ne met jamais en question la suffisance de l'être et ne pense qu'à augmenter son propre être : sa révolte est tournée vers l'avoir qui définit, selon lui, son étantité, et non vers l'être. La vacuité politique de ses ambitions est la conséquence de la naïveté de sa philosophie ignorant la différence ontologique. En formulant cette critique, Levinas adopte une attitude partagée envers la philosophie classique. Il approuve d'une part l'idée de révolte à l'égard de l'être, reprenant cette idée comme critère servant à l'évaluation de la philosophie ; mais il condamne en même temps le contenu que la philosophie a prêté à cette idée, dont l'embourgeoisement consiste à s'être révolté contre l'étant et non contre l'être. On retrouvera, dans les premiers articles de Levinas sur la phénoménologie, une critique semblable adressée à l'idéalisme (cf. ch. 1) : toute philosophie pré-heideggérienne est naïve car elle ignore la différence ontologique ; toute philosophie présente doit penser l'être de l'étant. *De l'évasion* met déjà en œuvre cette critique et ce programme. En proposant une idée nouvelle d'évasion reprise à la littérature contemporaine²⁹², Levinas tente de penser une révolte prenant en compte l'être distinct de l'étant.

²⁹¹ « La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande » (1933) et « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » (1934).

²⁹² Levinas, étrangement, ne donne aucun exemple dans cette littérature contemporaine de l'évasion. Il cite bien, quelques pages plus loin, le *Voyage au bout de la nuit* de Céline, mais sans parler d'évasion (cf. DE, 112). On se fera une meilleure idée de l'importance de la littérature pour le jeune Levinas en revenant à *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande* (1932), où la conception de l'existence anticipe déjà sur des thèmes développés dans *De l'évasion* (voir la préface de D. Cohen-Levinas, par exemple LCS, 26).

Or l'évasion prend d'emblée trois sens dans la partie I de l'article (cf. DE, 94) : 1/ elle est d'abord un emprunt à la littérature contemporaine, le terme par lequel celle-ci critique la philosophie de l'être ; 2/ dans cette littérature l'évasion nomme une certaine expérience de l'être qui, en tant qu'elle est le *mal du siècle*, se retrouve dans de nombreuses situations concrètes ; 3/ devant cette expérience qui découvre dans l'être *une tare*, la littérature contemporaine adopte un projet spéculatif que l'on peut énoncer en deux mots : s'évader. Levinas fait siens cette critique, cette description de l'expérience et ce projet spéculatif en reprenant le terme d'évasion. Mais s'évader... de quoi ? De l'être en tant qu'être et non de l'étant. La partie I de l'article oppose deux concepts de sortie : nous appellerons le premier, qui désigne le désir de quitter une situation pour en connaître une autre, sortie relative de l'être, et le second, désir de briser le lien avec mon propre être, sortie absolue de l'être²⁹³. Le premier type de sortie de l'être est dit relatif puisqu'il ne s'agit avec lui que de quitter une existence insatisfaisante dans l'espoir de se suffire à soi-même dans une existence meilleure. Or ce n'est pas ce genre de phénomènes – qui « traduisent l'horreur d'une certaine *définition* de notre être et non pas de l'être comme tel », ou qui cherchent « refuge » car pour eux « il ne s'agit pas seulement de sortir, mais aussi d'aller quelque part » (DE, 96) – que Levinas nomme *évasion*. Celle-ci ne trouve que dans le second type de sortie sa définition : nous avons nommé absolue cette sortie en tant qu'elle cherche, par-delà la suffisance à soi, à sortir de l'existence même et non à améliorer l'existence. Ainsi la distinction que nous proposons entre sortie relative et sortie absolue de l'être est-elle une autre formulation de la différence ontologique²⁹⁴ : il faut s'évader de l'être en tant qu'être et non pas seulement chercher le perfectionnement de l'étant. La manière d'interroger sur l'être est bien heideggerienne : la différence ontologique détermine l'usage du mot *être* dans tout l'article. Pourtant Levinas, en décrivant une certaine expérience de l'être, est amené à donner un tout autre sens qu'*Etre et temps* à cette différence. Sans le dire (Heidegger est trop présent dans cet article pour y être cité), Levinas se montre fidèle à Heidegger sur deux points : il reprend la distinction entre l'être et l'étant, insistant sur la verbalité de l'être en écho à l'enseignement d'*Etre et temps* ; et il reconduit la méthode phénoménologique. La littérature elle-même fournit la justification d'une telle attitude puisqu'elle nomme évasion une *expérience* de l'être. Levinas peut se contenter de suivre le chemin tracé par la littérature (tel qu'il le présente du moins), à savoir contester l'ontologie de Heidegger à partir d'une certaine expérience de l'être que celui-ci n'a pas mise en avant. Le glissement de la littérature à la philosophie se fera alors par l'application de la méthode phénoménologique à cette expérience. Levinas veut s'opposer à Heidegger en partant d'une révolte de la littérature contemporaine face à l'ontologie, révolte ancrée dans l'évasion comme expérience de l'être.

En quoi consiste l'expérience de l'être comme évasion ? *De l'évasion* donne une première description de l'expérience de l'être comme besoin de sortie absolue aux alinéas 7 et 8 de la partie I. L'alinéa 7 part de la personne qui fait l'expérience du besoin d'évasion et décrit la façon dont elle éprouve son enchaînement à l'être : elle a la révélation profonde de « la vérité première qu'il y a de l'être », à travers une souffrance à laquelle elle est rivée sans pouvoir l'interrompre, faisant l'épreuve d'une « impossibilité de sortir du jeu » qui est l'« inamovibilité même de notre présence » (DE, 94-95). Selon cette première modalité, l'être est éprouvé comme une présence de moi à soi, grave et sérieuse, dont il est impossible de se délivrer, vis-à-vis de laquelle aucune distance ne peut être prise :

²⁹³ Un fragment des « Carnets de Captivité » autorise cette opposition entre sorties relative et absolue, Levinas parlant d'« évasion absolu » (*sic*, OC1, 59) : expression qu'il faut lire, conformément à la note des éditeurs, d'après la correction : *évasion absolue*.

²⁹⁴ Cf. M. Abensour, « Le Mal élémental », in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, p. 70.

une présence à soi sans évasion possible. Mais ce n'est là qu'une face de la révélation de l'être, comme le montre l'élément négatif de cette description : si cette expérience se décrit comme négation de la sortie de l'être ou refus de l'évasion, c'est précisément qu'un élément positif la sous-tend : le besoin d'évasion ou la révolte. Autrement dit : pour que l'être puisse être vécu comme être-rivé-sans-évasion, il faut qu'il soit approché à partir d'un besoin d'évasion. L'alinéa 8 le précise bien : « en même temps », cette expérience est celle d'une « révolte » que Levinas qualifie de « besoin d'évasion », qui *est* cette révélation même du fait qu'il y a de l'être. L'expérience de l'être possède deux faces : 1/ l'être-rivé et 2/ le besoin d'évasion. Ces deux modalités sont solidaires, puisqu'il faut être rivé à l'être pour éprouver le besoin de s'en évader, et il faut avoir le besoin de s'évader pour vivre l'être *comme* enchaînement. La simultanéité de ces deux moments est aussi leur interdépendance : ils constituent ensemble, l'un par l'autre, l'expérience de l'être. Cet article obéit donc à une logique singulière puisqu'il *interroge l'être à partir du besoin d'évasion*. « Au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir » (DE, 98). Voilà l'élément central de l'article qui définit son approche de l'être : c'est *au besoin d'évasion* que l'être apparaît comme enchaînement.

La partie I énonce théoriquement le sens de l'être qui est dégagé à partir de ce besoin de sortie : c'est l'identité. Levinas y insiste fortement à deux reprises (*cf.* DE, 93 et 98). Qualifiant le besoin d'évasion de « besoin d'*excendance*²⁹⁵ », il reprend la double structuration de l'expérience de l'être (enchaînement et évasion) à partir de la notion d'identité (DE, 98) :

L'existence est un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. C'est l'identité. Mais dans cette référence à soi-même l'homme distingue une espèce de dualité. Son identité avec soi-même perd le caractère d'une forme logique ou tautologique ; elle revêt, comme nous allons le montrer, une forme dramatique. Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même*.

Ce texte procède d'abord à une clarification conceptuelle, la définition de l'existence comme identité, qui, en tant qu'elle est théorique précisément, ne suffit pas à penser l'être – elle est posée didactiquement pour introduire à une phénoménologie. Dès lors, dans un second temps, Levinas explicite le sens phénoménologique de l'identité en la décrivant comme expérience. 1/ Sous sa *forme logique*, l'identité peut se définir comme le lien indéfectible de moi à soi, de l'existant à l'existence. L'être distinct de l'étant, l'existence distincte de l'existant, c'est le retour du Même. Comme l'écrit

²⁹⁵ Selon M. Abensour « l'*excendance*, en creux dans la structure même du besoin, caractérise au mieux ce besoin d'évasion. On y reconnaît un double mouvement de sortie et de montée (*scando*). Indéterminée, cette sortie n'est pas pour autant sans direction, car elle est orientée vers le haut ; en tant que sortie, elle s'effectue par élévation, changement de niveau. Cette montée qui a nom *excendance* n'est-elle pas la rencontre de la question de l'infini ? » (QR, 75). Ces lignes corroborent l'interprétation (que nous défendons plus loin) voyant dans le besoin d'évasion une figure semblable à celle du Désir de l'infini. M. Abensour donne ici une lecture du besoin d'*excendance* qui le rapproche du Désir métaphysique de *Totalité et infini*, aussi nommé « transcendance » (TI, 24) à la suite de J. Wahl : mouvement ascendant, transcendant l'être vers la hauteur de l'infini au-delà de l'être, animé par la question de l'infini (qui est, selon nous, celle de la justification de l'être). Toute genèse du Désir de l'infini doit donc partir de cet article de 1935 et prendre en compte un paradoxe : l'*excendance* où nous retrouvons quelques traits du Désir est, selon la partie IV, antithétique avec le plaisir, sa pâmoison et sa volupté, alors même que les œuvres de 1947 jusqu'à *Totalité et infini*, feront du Désir une volupté ! *De l'évasion* nous offre donc une double genèse du Désir (*excendance* et volupté).

Heidegger à propos du *Dasein*, « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être »²⁹⁶ : c'est cette référence autotélique de l'étant à son être que Levinas nomme identité. Or la démarche théorique, ici première didactiquement, est phénoménologiquement seconde puisqu'elle ne fait que thématiser ce que dicte l'expérience. Le véritable problème est donc : quelle *expérience* sous-tend la conception de l'être comme identité ? 2/ A côté de sa forme logique, l'existence a une *forme dramatique* que l'on ne trouve pas chez Heidegger et qui se dit par le concept d'identité : l'identité est un enchaînement de moi à soi vécu comme une souffrance ou un besoin d'évasion. Cette thèse nouvelle est l'apport théorique de l'article à la philosophie. Seulement cette affirmation est nulle en tant que théorique et ne se justifie que dans l'expérience : elle anticipe la description qu'elle théorise, celle de l'expérience où l'être est vécu selon la double structure de l'être-rivé et du besoin d'évasion – le malaise, la nausée. Levinas suppose donc ici sans les justifier trois thèses que sa phénoménologie devra vérifier : a/ la nausée, et non l'angoisse, est l'expérience où se révèle le sens de l'être ; b/ l'expérience de l'être est structurée par l'enchaînement à l'être et le besoin d'évasion ; c/ le besoin d'évasion est la première expérience de l'être. Du seul point de vue théorique, il n'est pas nécessaire que la définition de l'être comme identité de moi à soi conduite à l'idée d'enchaînement et d'évasion²⁹⁷. Elle pourrait par exemple mener à une pensée de la joie et du bonheur d'exister : affect propre du *conatus* cherchant à augmenter sa puissance d'être, source de joie (comme chez Spinoza) ; ou modalité de l'être séparé jouissant dans le bonheur d'exister de la consommation des nourritures (comme Levinas lui-même le décrira dans la section II de *Totalité et infini*). L'identité de l'être pourrait aussi se montrer dans l'angoisse et une pensée de la finitude tendue vers la mort, comme dans *Etre et temps*. Ces autres voies dans l'interprétation de l'identité de l'être montrent bien que cette identité est vide et qu'elle appelle une phénoménologie pour lui donner sens. Or Levinas est conscient de la radicalité de sa thèse et de la nécessité de l'appuyer par un travail conceptuel sur la notion de besoin. Car, si le besoin n'était qu'une privation, qu'un manque attendant d'être comblé, le besoin d'évasion ne serait à son tour qu'une privation d'être cherchant une plus grande perfection d'être, et non une sortie de l'être même. Penser l'évasion c'est penser le besoin indépendamment de tout manque. C'est pourquoi l'essentiel de l'article de 1935 est consacré à l'étude du besoin (*cf.* DE, 102), comme en témoigne sa structure : la première partie définit l'évasion comme besoin (partie I) et la seconde montre la nécessité de distinguer le besoin du manque (II). Avec la troisième partie, on entre dans ce que nous pouvons appeler une *phénoménologie* du besoin (III), prolongée par une phénoménologie du plaisir (IV), de la honte (V) et de la nausée (VI) comme figures du besoin. Levinas conclut en montrant que le besoin est plénitude (VII) pour enfin critiquer l'ontologisme en philosophie à partir de cette pensée du besoin d'évasion (VIII).

Ce résultat, à savoir : *De l'évasion* est une interrogation sur l'être à partir du besoin d'évasion, est source de plusieurs difficultés dont le principe est le suivant. D'après *Etre et temps* (selon la lecture que Levinas en donne), l'ontologie fondamentale doit questionner l'être à partir de la compréhension qu'en a toujours le *Dasein*. Au paragraphe 5 (alinéa 6), Heidegger précise : « il n'est pas question d'appliquer à cet étant, dans une construction dogmatique, une quelconque idée de l'être et de

²⁹⁶ M. Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, §4, p. 12.

²⁹⁷ D. Franck le souligne dans son étude sur *De l'existence à l'existant* en opposant Yves Bonnefoy à Levinas : « Un *il y a* diurne est donc possible, et preuve est faite non seulement que la révélation de l'*il y a* n'est pas nécessairement astreinte à l'horreur à laquelle au contraire elle met fin, mais encore que l'*il y a* lui-même, l'être, n'est pas essentiellement "horifiant" » (*Dramatique des phénomènes*, *op. cit.*, p. 92). La même chose peut être dite pour *De l'évasion* : mais alors, cet article tombe-t-il sous la même aporie que l'ouvrage de 1947, en présupposant la thèse indémontrable que l'être est le mal ? Mais l'expérience de l'évasion suppose *en même temps* l'ontologie et son dépassement, car l'expérience de l'enchaînement n'apparaît qu'*au* besoin d'évasion.

l'effectivité, si "évidente" soit-elle, et il est tout aussi peu question d'imposer au *Dasein*, sans précautions ontologiques, les "catégories" préessenciées par une telle idée »²⁹⁸ – ce qui signifie positivement la nécessité d'interroger le *Dasein* à partir de sa compréhension de l'être. Levinas, conscient de cette exigence, ne prétend pas interpréter le sens de l'être à partir d'une idée d'évasion préalablement donnée, mais montrer que l'expérience même de l'être est celle du besoin d'évasion. C'est pourquoi *De l'évasion* se permet de rejeter les thèses fondamentales d'*Etre et temps* sans tomber dans la difficulté que Heidegger dénonce : a/ Heidegger interroge l'être à partir de sa compréhension ; Levinas l'interroge à partir du besoin d'évasion ; b/ Heidegger voit dans la compréhension le lieu où l'être livre son sens ; Levinas le voit dans la révolte contre l'être et le besoin d'évasion ; c/ Heidegger écrit une ontologie dont Levinas veut sortir. Ces différences éveillent trois questions. (1) Qu'est-ce qui justifie que le sens de l'être ne puisse être livré par l'ontologie et doive être conquis à partir du besoin d'évasion ? (2) La conception de l'enchaînement à l'être et de la révolte est-elle indépendante de toute ontologie ou le besoin d'évasion n'est-il pas lui-même conditionné par la question de l'être ? (3) Qu'est-ce qui autorise Levinas à invalider les résultats de l'analytique existentielle et à donner la priorité à la sortie de l'être pour livrer le sens de l'être ?

b) L'être excédé

La partie II énonce une alternative. Si le besoin n'est qu'une privation ou qu'un manque d'être, le besoin d'évasion ne promet qu'une sortie relative de l'être ; en revanche si le besoin n'est pas un manque l'évasion est absolue. L'évasion doit s'évader de l'existence même et le besoin ne pas être un manque. « Le fait même d'exister ne se réfère qu'à soi. Il est ce par quoi tous les pouvoirs et toutes les propriétés se posent. L'évasion que nous envisageons doit nous apparaître comme la structure interne de ce fait de se poser » (DE, 100). Par conséquent, si Levinas s'efforce de penser le besoin hors de tout manque c'est pour montrer en quoi l'évasion est la *structure de l'être* comme identité de moi à soi ou fait brut de l'existence. Son but est alors d'explicitier en quoi « le besoin est intimement lié à l'être mais pas en qualité de privation » (DE, 101) et de découvrir « la pureté du fait d'être qui s'annonce déjà comme évasion » (DE, 102). Alors que dans la partie I de l'article, l'évasion semblait s'opposer à l'être comme sa négation et sa sortie, voici que l'amorce de l'étude du besoin en fait l'expérience pure de l'être qui livre son sens véritable. Le *lien intime* qui existe entre besoin et être justifie donc pour Levinas le choix de ne pas reprendre l'approche heideggérienne fondée sur la compréhension. Son argument peut être résumé comme suit : on ne peut accéder au sens de l'être que dans une expérience où le pur fait d'être, l'il y a de l'être, se manifeste en tant que tel ; or le besoin n'est pas une privation mais est fondamentalement lié à ce pur fait d'être ; donc le besoin est bien cette expérience que nous recherchons. Or cette thèse n'est encore que programmatique et ne pourra être éprouvée que dans la phénoménologie du besoin : la suite de l'article devra justifier que le besoin d'évasion prenne la place de la compréhension d'*Etre et temps*.

Pour démontrer que le besoin n'est pas un manque, Levinas rejette dans la partie III l'idée qu'il se définisse par la satisfaction – idée qui n'en fait qu'un vide attendant la satisfaction du remplissement, un manque d'être. C'est au contraire dans la souffrance que le besoin dévoile ce qu'il est – et le malaise est le mode de cette souffrance. Le malaise est un « effort de sortir d'une situation intenable » (DE, 104), effort qui est précisément la cause de la souffrance éprouvée. Il est une douleur qui n'a pas d'objet précis parce qu'il n'est pas simplement un état (dans ces pages, Levinas oppose le besoin,

²⁹⁸ M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., §5, al. 6, p. 16.

dynamique, à l'état qui est donné tout d'un coup) mais un effort qui dure dans le temps en vue de sortir de soi-même. Le malaise est une souffrance que j'éprouve à l'égard de mon propre être, du fait même que je ne peux me détacher de cet être là où seul ce détachement atténuerait le mal. La catégorie de sortie ou d'évasion définit donc le malaise qui définit le besoin : tout besoin est tentative de sortie, besoin d'évasion. Or le malaise se caractérise par l'*indétermination* de sa tentative de sortie : « ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative » (*ibid.*). Il faut lire dans ces lignes l'explication du caractère indéterminé de l'évasion. Si l'évasion est un besoin qui naît de l'expérience de l'identité de l'être dans le malaise, alors l'indétermination propre au malaise est l'indétermination même de l'évasion. Dans le malaise, je veux échapper à mon être, sortir de moi. Mais ce besoin ne sait pas où il veut aller : Levinas parle d'*indétermination du but* et d'*ignorance* de la destination comme de caractères essentiels à l'expérience du malaise et à la sortie de l'être qu'il implique. Dans le malaise, je veux m'évader de mon être, alors même que je ne sais pas où je veux que cette évasion me conduise : hors de moi, c'est tout. *L'évasion est un besoin doublement indéterminé, car elle veut sortir de l'être sans savoir où elle ira ni comment elle partira.* Levinas, en mettant en lumière cette expérience fondamentale de la souffrance dans le besoin, montre non seulement que le besoin n'est pas un manque puisque le malaise naît d'un trop-plein d'être, mais surtout que *tout besoin recèle en lui un besoin d'évasion.* Nul besoin n'est étranger au malaise car l'épreuve du besoin nous approche « d'une situation qui est l'événement fondamental de notre être : le besoin d'évasion²⁹⁹ » (DE, 107). Etre, c'est éprouver le besoin de s'évader devant cette « espèce de poids mort au fond de notre être » (*ibid.*). Le plaisir aurait pu constituer cette sortie selon la partie IV, puisqu'il est « comme la raréfaction de notre être, comme sa pâmoison », l'être se faisant plus léger et donc moins étouffant (DE, 108). Le plaisir est en effet un processus qui vise à sortir de l'être et dont l'affectivité consiste à *briser les formes de l'être.* Mais cette sortie est illusoire, elle échoue : le plaisir faisant entrevoir la défection de l'identité de l'être au moment même où il redescend et déçoit (*cf.* DE, 110). Cet échec se ressent dans la honte, que Levinas décrit dans la partie V comme l'impossibilité d'oublier sa propre nudité. Avec l'échec du plaisir, le malaise renaît dans la honte qui est révélatrice de l'impossibilité de s'arracher à soi. Levinas sépare la honte des représentations morales et sociales pour en faire la découverte ou la mise à nu de notre enchaînement à nous-mêmes : et c'est cet être-rivé-à-soi qui est précisément honteux. La honte peut alors apparaître comme un besoin, celui de s'excuser de sa propre existence dans le malaise éprouvé par sa mise à nu. Cependant c'est la nausée qui fait apparaître la nature du malaise, et donc du besoin, dans toute sa pureté.

L'analyse phénoménologique de la nausée dans la partie VI fait de celle-ci « *l'expérience même de l'être pur*³⁰⁰ » (DE, 116). L'état nauséabond est l'expérience où la présence de moi à soi devient si oppressante qu'elle conduit au bord du vomissement. Elle est le malaise porté au comble de la révolte et de l'étouffement. Il convient donc de la distinguer des phénomènes où le mal au cœur est causé par un étant extérieur. 1/ La nausée est un soulèvement de l'intérieur où « le fond de nous-mêmes étouffé sous nous-mêmes » (DE, 115). Elle ne vient pas du contact avec un étant extérieur à moi – à qui peut-

²⁹⁹ Plus loin, Levinas réitère cette affirmation en une formule suggestive : « ...le besoin, qui nous est déjà apparu comme le malaise même d'être et au fond comme la catégorie fondamentale de l'existence » (DE, 114). Ici, Levinas omet en effet de parler de besoin *d'évasion*, ne parlant que de besoin : mais il s'agit de la même chose, puisque le besoin d'évasion est ce malaise qui fait la profondeur de tout besoin. La thèse de la plénitude du besoin, défendue dans cet article, est la thèse que tout besoin est besoin d'évasion.

³⁰⁰ Formule que la préface de *Totalité et infini* reprendra pour qualifier, cette fois, la guerre (TI, 5).

être conviendrait mieux le nom de dégoût³⁰¹ – mais en elle coïncident sans distinction le sujet et l’objet du haut-le-cœur. C’est l’identité de mon propre être qui se fait nausée et me soulève de l’intérieur ou de mon existence même. Cet écœurement correspond au premier moment de l’expérience de l’être que la partie I avait décrit comme être-rivé ou enchaînement : il en est, pour ainsi dire, la tonalité affective. 2/ Or il va de pair avec un second moment, celui de la révolte et de l’évasion : « il y a dans la nausée un refus d’y demeurer, un effort d’en sortir » (DE, 116). Le repli étouffant sur soi qui fait le premier moment de la nausée suppose, pour être vécu *comme* étouffant, oppressant, insurmontable, etc., un besoin d’évasion qu’il comprime. Sans ce refus la nausée ne serait pas vécue comme nausée et elle pourrait même à la rigueur ressembler au confort grégaire de la servitude volontaire. La révolte essentielle à la nausée, se laisse dire dans le mot de soulèvement : celui-ci ne désigne pas seulement la répulsion éprouvée à l’égard de l’existence dans un haut-le-cœur, mais le soulèvement de tout le moi à l’égard de son identité à soi, et qui n’est pas exempt de leçons politiques³⁰². Ce besoin d’évasion a lui aussi une tonalité affective propre : celle du désespoir. « Cet effort est d’ores et déjà désespéré : il l’est en tout cas pour toute tentative d’agir ou de penser. Et ce désespoir, ce fait d’être rivé constitue toute l’angoisse³⁰³ de la nausée » (*ibid.*). L’évasion absolue est impossible et la nausée, désespoir d’un effort inutile, est l’expérience de cette impossibilité étouffante. L’évasion ne vient pas dans un second temps, comme si elle était rendue nécessaire par la découverte de l’asservissement du moi à son être : elle est un besoin que crée cet enchaînement même dans l’affection qu’il suscite, le malaise de la nausée. S’il n’y a plus rien à faire, il n’y a plus qu’à sortir. L’état nauséux est un sans-issue, un enfermement dans l’être dont je ne peux que vouloir m’échapper. *La nausée est le besoin d’évasion éprouvé à l’état pur, dans sa forme la plus insoutenable et la plus pressante.* Mais qu’est-ce qui autorise Levinas à poser la nausée comme le pur sens de l’être ? Précisément le fait que « la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d’absolu, mais comme l’acte même de se poser : c’est l’affirmation même de l’être » (DE, 118). En tant qu’expérience pure de l’être pur, la nausée livre le sens de l’être.

De l’évasion décrit une expérience de l’être structurée en deux moments, l’être-rivé-à-l’être et le besoin de s’évader hors de l’être. Nous avons insisté, après Levinas, sur la nécessité d’abstraire analytiquement ces deux moments l’un de l’autre bien qu’ils ne fassent qu’un dans l’expérience. « L’expérience de l’être pur est *en même temps* l’expérience de son antagonisme et de l’évasion qui

³⁰¹ Nous pouvons appeler *dégoût* le soulèvement intérieur éprouvé face à la présence d’un étant extérieur et non pas face à notre propre présence. Le dégoût ainsi défini possède bien les traits que Levinas refuse à la nausée (cf. DE, 115-116) : l’objet dégoûtant est un obstacle dont il s’agit de se détourner en vue de permettre au dégoût de passer. Le dégoût est toujours dégoût *de...* quelque chose, et en raison de cette structure il maintient une dualité entre le sujet dégoûté et l’objet dégoûtant. – Nous ne faisons ici que donner un nom à un phénomène que Levinas a lui-même décrit sans le nommer, en l’opposant à la nausée. La distinction entre nausée et dégoût rejoint ainsi la distinction entre angoisse et peur thématisée par Heidegger au paragraphe 30 d’*Etre et temps*.

³⁰² De même que la critique de la philosophie classique dans la partie I visait l’embourgeoisement et la suffisance à soi ne posant pas la question de la justice (pour l’étranger), le soulèvement de la nausée pourrait être lu comme un soulèvement politique contre la politique « barbare » de l’être (cf. DE, 127), l’hitlérisme. *De l’évasion* permet ainsi d’éclairer rétrospectivement *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme* : M. Abensour l’a bien montré dans sa préface à cet article (cf. QR, 80 ss.).

³⁰³ En quel sens comprendre ici ce mot d’angoisse ? Les concepts forgés par Levinas dans son article suffisent à l’expliquer : l’angoisse est synonyme du désespoir causé par l’enchaînement sans sortie à l’être dans la nausée, elle dénomme cet « il-n’y-a-plus-rien-à-faire » (DE, 116) de l’expérience de l’être. Contrairement à l’angoisse dans *Etre et temps*, elle n’est pas angoisse de *rien* mais angoisse devant le trop-plein de l’être dans sa présence, angoisse devant l’évasion impossible. J. Rolland a vu l’écart entre la nausée levinassienne et l’angoisse heideggérienne (cf. DE, 35-41) : Heidegger pense l’angoisse comme l’ouverture de l’étant comme tel et donc de la différence ontologique ; Levinas voit dans la nausée l’épreuve du pur fait d’être, l’affection du rien comme plénitude excessive d’être. En ce sens la nausée précède l’angoisse, puisque « la mort ne peut lui apparaître que si elle réfléchit sur elle-même » (DE, 116).

s'impose » (DE, 116 ; nous soulignons). Cette simultanéité est l'acquis et l'énigme de l'article de 1935. Elle contredit toute interprétation qui affirmerait que Levinas déduit l'évasion de l'être-rivé. Une telle lecture distingue en effet deux temps : d'abord j'éprouve dans la nausée mon étouffante identité avec moi-même ; puis naît de cet enfermement le besoin de s'évader. Mais cette thèse – outre qu'elle ignore la simultanéité sur laquelle insiste le texte – se contredit car elle omet d'expliquer pourquoi je percevais l'être comme emprisonnement si je n'avais pas déjà le besoin de m'évader. Pourtant il ne suffit pas de renverser la lecture pour trouver l'interprétation juste, en disant que j'aurais au préalable le besoin de m'évader et que je verrais ensuite mon identité comme une prison – car, réciproquement, c'est bien de l'existence même que je veux m'évader. La simultanéité phénoménologique des deux moments de la structure de l'expérience de l'être doit donc être prise au sérieux. *La nausée est bien un phénomène bicéphale, entrelaçant l'épreuve de l'enchaînement et le besoin d'évasion*. Or voici le point décisif de l'analyse : la nausée entrelace l'être et son au-delà. Qu'est-ce à dire ? En tant que sortie hors de l'être, l'évasion procède d'un besoin ontologiquement absurde qui indique un au-delà de l'être ; mais en tant qu'être-rivé-à-l'être, elle est bien une expérience *de l'être*. Elle est une expérience de l'être qui indique un au-delà de l'être dont elle ne fait pas l'expérience puisqu'elle en est simplement le besoin qui ne sait ni comment sortir ni où aller. *De l'évasion*, en mettant ici un point d'arrêt à sa phénoménologie, laisse le lecteur indécis après avoir décrit une expérience hybride qui ne relève ni de l'être ni de son au-delà, mais de leur étrange entrelacement. Si le lecteur dispose avec *Etre et temps* d'un exemple de l'ontologie que cette expérience cherche à quitter, Levinas ne lui dit en rien comment s'effectue la relève de l'ontologie. Tout au plus peut-on, avec les deux dernières parties, forger des hypothèses.

De la phénoménologie du besoin, du malaise et de la nausée, la partie VII conclut que l'être est « essentiellement fini » (DE, 120). Cette affirmation ne contredit qu'en apparence la thèse trois fois répétée selon laquelle les couples notionnels parfait/imparfait ou infini/fini s'appliquent à l'étant seulement et non à l'être (*cf.* DE, 93, 99, 100-101). Cette thèse concerne la limitation de l'étant qui apparaît lorsque l'on mesure l'étant à l'aune d'un idéal plus parfait (qui est étant lui-même). Si l'être ne saurait être dit fini en ce sens, il le peut en un autre qui est l'apport de la phénoménologie de l'évasion : sa finitude est sa plénitude étouffante vécue dans la nausée. « Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie » (DE, 120). La finitude de l'être n'est plus son mourir, comme chez Heidegger, mais son être-rivé qui pèse sur lui-même – et qui éprouve le besoin d'évasion de cette finitude, que l'œuvre ultérieure nommera Désir de l'infini. Dans sa note 8 (*cf.* DE, 147-148), J. Rolland commente cette finitude en distinguant ce qu'il appelle le *quid* de l'être (le fait absolu qu'il y a de l'être, sa puissance infinie en tant qu'absolue) et son *quomodo* (l'étouffement provoquant la nausée, l'impuissance de l'être et sa finitude). Cela est juste, mais il nous semble plus judicieux de réserver le terme d'infini pour désigner l'au-delà de l'être entrevu dans l'évasion. Le texte suggère – mais notre propos n'est ici qu'hypothèse – cette possibilité. Dès la partie I en effet, Levinas évoquait le moi et « la brutalité de son existence qui ne pose pas la question de l'infini » (DE, 99) : la finitude de l'être n'est-elle pas son étouffement dont il s'agit de s'évader ? Et la question de l'infini n'est-elle pas ce qui suscite ce besoin d'évasion ? Mais Levinas ne précise pas en quoi consiste cette question et nous oblige, pour lui donner un contenu, à formuler l'hypothèse suivante : la question de l'infini est celle de la justification de l'être, celle de la mise en question de sa suffisance. De fait, quelques lignes avant de mentionner la question de l'infini, Levinas affirmait : « l'évasion, au contraire, met en question précisément cette prétendue paix avec soi » (*ibid.*). La mise en question, qui fera le contenu éthique de la question de

l'infini dans l'œuvre ultérieure³⁰⁴, est peut-être déjà accomplie par l'évasion. Ensuite, bien qu'il ne la rapproche pas explicitement de la notion d'infini, Levinas formule la question véritable qui n'est pas celle de l'être et du néant en ces termes : « l'être se suffit-il ? » (DE, 122). Cette question – où, croyons-nous, il faut voir la question de l'infini évoquée plus haut – atteste les limites de l'article de 1935 : celui-ci a montré dans l'expérience de la nausée *que* l'être ne se suffit pas, mais il n'a pas dit *en quoi* consiste cette insuffisance – conséquence directe de l'*indétermination* du besoin d'évasion.

En pensant *ensemble* l'identité de l'être et son évasion, Levinas forge un concept ambivalent d'évasion, à la fois inscrit dans l'être en tant qu'expérience de son enfermement et hors de l'être en tant qu'il cherche à le quitter. En affirmant que, « dans l'évasion », le moi « n'a en vue que la brutalité de son existence qui ne pose pas la question de l'infini » (DE, 99), Levinas suggère bien que l'évasion suppose *et* une expérience de l'être *et* une sortie de l'être, dont quelques indices disséminés dans le texte suggèrent qu'il pourrait être le Désir de l'infini. Le besoin d'évasion, c'est la question de l'infini qui cherche à sortir, étouffée par l'incessant retour à soi de l'existence ; c'est la première expérience de l'être comme insuffisance de cet être même, comme nécessité pressante d'en sortir. D'où la duplicité de cette expérience que Levinas décrit – ou plutôt annonce – ici : l'existence est à la fois (1) expérience de l'identité sans défection possible de moi à soi et (2) besoin de briser cette identité qui est l'être même. Il n'y a pas d'expérience de l'être qui n'implique celle du besoin d'en sortir.

c) Le projet d'évasion

L'évasion, qui exprime un besoin de sortir de l'être, est donc le nom de l'expérience de l'identité de l'être. Pourtant l'idée d'évasion ne se réduit pas à cette seule expérience puisqu'elle désigne aussi un certain projet, endossé par une certaine littérature et philosophie contemporaines. Or quel sens l'article donne-t-il à l'évasion en tant que projet ? Pourquoi s'évader, comment, et où aller ? J. Rolland a-t-il raison de ne voir en l'évasion qu'une « assez obscure métaphore (...) qui jamais d'ailleurs ne sera elle-même haussée au niveau d'un concept opératoire » (DE, 16) ? Pour le savoir il faut repartir du besoin d'évasion et voir comment le projet que Levinas formule se justifie dans cette expérience.

L'évasion en tant que projet philosophique ne peut prendre la relève de l'ontologie d'*Etre et temps* que si elle s'inscrit dans une expérience irréductible à la compréhension de l'être. Nous avons décrit cette expérience dans le malaise et la nausée, et avons découvert que le besoin d'évasion était caractérisé par une fondamentale indétermination de sa tentative de sortie. Levinas écrit ainsi à propos du malaise : « ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative » (DE, 104). Dès lors le besoin d'évasion se présente comme *constitutivement indéterminé* dans son mouvement même de sortie : je fais l'expérience d'un enchaînement à l'être et d'un besoin de sortir de cette condition, sans savoir pour quoi et par quoi je suis appelé à sortir, ni comment m'échapper, ni où aller. Or ce flottement constitutif de l'expérience de l'évasion se retrouve nécessairement dans le projet qui en résulte. L'évasion est révolte car elle sait que l'être ne se suffit pas mais elle ne saurait pas dire comment le compléter. D'où l'indétermination des derniers mots de l'article de 1935 : « Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à

³⁰⁴ Les œuvres ultérieures penseront avec l'éthique la mise en question de mon droit d'être, substituant la question de la justification de mon être à celle de sa persévérance dans l'être (voir *infra*).

la sagesse des nations semblent les plus évidentes » (DE, 127). Ce vœu est indéterminé précisément parce que le besoin d'évasion qui l'inspire est lui-même indéterminé. Comment le projet de Levinas se définit-il, et notamment par rapport à l'ontologie ? Le malaise et la nausée livrent le sens de l'être et forment une expérience indéterminée d'évasion : ce qui a deux conséquences pour l'ontologie. 1/ L'ontologie fondamentale de Heidegger se voit privée du privilège de dire le sens de l'être. *De l'évasion* conteste le privilège de l'expérience de l'angoisse et soutient que toute expérience de l'être est tributaire du sens qui lui est attribué dans la nausée. Faut-il interpréter ce geste comme la substitution d'une ontologie de la nausée à une ontologie de l'angoisse, ou comme la rupture avec toute ontologie ? 2/ En outre, seule cette contestation justifie le projet de rompre avec l'ontologie de Heidegger : si la rupture est possible, c'est parce que le sens de l'être n'est pas dicté par l'être lui-même mais par la révolte contre lui. On retombe sur la difficulté que nous venons de soulever : cette révolte en finit-elle avec toute ontologie ou suppose-t-elle une autre ontologie ? Les réponses que Levinas esquisse au projet d'évasion sont bien insuffisantes pour résoudre ce problème : le plaisir n'est pas une évasion puisqu'il retombe toujours sur l'identité après avoir laissé entrevoir le départ ; la critique de la barbarie des sociétés acceptant l'être n'énonce rien de positif et se contente de poser la nécessité de refuser la suffisance de l'être ; même la littérature contemporaine n'est pas plus explicite puisque Levinas ne lui fait rien dire d'autre que la contestation de l'ontologie. En tant que tel, le projet d'évasion en reste au niveau de pur souhait programmatique et d'indétermination ontologique.

On peut alors rétorquer à J. Rolland, qui affirme que l'évasion reste une métaphore et non un concept, qu'il est nécessaire de distinguer, à propos de l'évasion, entre le *besoin d'évasion* issu de l'expérience nauséabonde de l'être et le *projet philosophique d'évasion* qui se veut rupture avec ce que l'article appelle l'ontologisme ou la philosophie de l'être. *De l'évasion* n'est pas un article sur le projet philosophique d'échapper à l'ontologie en tant que tel, mais sur l'expérience qui, au sein de l'être, éveille ce projet en nous. Cette expérience, Levinas la qualifie en 1935 de besoin. En tant que besoin, l'évasion est un concept philosophique rigoureux qui ne s'en tient pas à la simple métaphore. Nous soutenons que l'évasion est, en 1935, le besoin lui-même, cela même qui rend le besoin irréductible à la privation. Seulement, l'indétermination de l'évasion qui en constitue le concept ouvre sur des problèmes qui, eux, sont restés insuffisamment déterminés dans l'article. 1/ Si le besoin d'évasion a bénéficié d'une phénoménologie convaincante en 1935, ce n'est pas le cas du *projet* philosophique qu'il implique : Levinas garde sous silence le lien entre ce besoin d'évasion et le projet d'ensemble qu'il nourrit, et se dispense de définir ce projet³⁰⁵. *De l'évasion* se contente d'enraciner ce besoin dans la subjectivité, sans expliciter la direction que ce besoin donne au travail philosophique. Dès lors, nous sommes d'accord avec J. Rolland pour dire qu'en tant que projet ou programme de recherche, l'évasion n'est encore qu'une métaphore sans concept – conséquence négative de son indétermination phénoménologique. 2/ L'enjeu de l'article est d'élaborer « une catégorie de sortie, inassimilable à la rénovation ni à la création, qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté », c'est-à-dire dans toute sa rupture avec l'être : « thème inimaginable qui nous propose de sortir de l'être » (DE, 97). Mais que signifie *sortir* de l'être ? *De l'évasion* s'arrête à la description de la nausée et invalide le seul moyen de sortir de l'être qu'il envisage, à savoir le plaisir (et les moyens que d'autres ont envisagé avant lui :

³⁰⁵ Sans doute ces silences sont-ils dus au statut que Levinas donnait à *De l'évasion* au moment de sa rédaction. L'article se présente ainsi comme une « introduction » sans préciser ce à quoi il introduit, et excusant son silence sur la question de l'éternité par une « autre étude » qui lui sera consacrée (DE, 101) – et qui n'est jamais venue. Cette étude est à nouveau mentionnée plus loin, Levinas précisant qu'elle aura pour rôle d'« esquisser une philosophie de l'évasion » (DE, 122). Ces renvois suggèrent un dessein plus général, par rapport auquel *De l'évasion* jouait le rôle d'introduction – et donc ne devait pas prétendre à l'exhaustivité.

élan créateur, vies innombrables, mort). L'article a donné une structure ontologique forte du moi comme être rivié à l'être, écœuré de l'être au point de ne pas avoir d'autre issue que de s'en évader. Dès 1935, Levinas cherche à dire le sens de la subjectivité, qu'il décrit comme l'entrelacement de l'identité écœurante et du besoin d'évasion. Mais il ne précise en rien en quoi consiste l'évasion. L'évasion comme projet de sortie de l'être en reste à la métaphore carcérale : l'être est « un emprisonnement dont il s'agirait de sortir » (*ibid.*) mais l'opposition à l'être est toute négative et l'évasion ne sait pas encore comment qualifier l'ailleurs auquel elle aspire. 3/ Cette indécision quant au sens de la sortie va de pair avec une indétermination du sens de l'*être* dont il s'agit de sortir. Levinas semble reprendre la différence ontologique, mais la met à mal en privilégiant la nausée sur l'angoisse, et la subvertit tout à fait en assimilant l'être à l'identité de moi à soi. *De l'évasion* s'ancre moins dans l'ontologie par sa fidélité que par sa subversion de Heidegger. D'où, peut-être, l'absence de toute référence au philosophe dans ces pages dont chaque ligne dialogue avec *Etre et temps* : Levinas ne veut pas opposer programme à programme mais structure ontologique à structure ontologique. Le programme philosophique naîtra dans un second temps, pour répondre à ce besoin d'évasion qui structure la subjectivité elle-même. Il fallait d'abord dire, avant toute polémique, le socle phénoménologique où s'enracine le programme – socle qui se présente ici comme besoin d'évasion dont la phénoménologie repose sur une ontologie insuffisante et ambiguë.

Mais n'avons-nous pas parlé à tort de structure *ontologique* de la subjectivité à propos de l'évasion ? N'est-ce pas déjà une subjectivité au-delà de l'être que vise Levinas, un sujet dont le sens précède l'être et qui dicte à l'être son sens ? Rien dans l'article ne permet de répondre : que l'évasion soit le projet d'une rupture avec *toute* ontologie ou le projet d'une re-fondation de l'être et d'une *autre* ontologie libérée du primat de la compréhension, c'est là une difficulté impossible à trancher pour deux raisons essentielles : d'une part le fait que l'indétermination soit une caractéristique positive de l'évasion elle-même, et d'autre part les limites propres de l'article de 1935 qui n'indique même pas en quoi consiste la véritable évasion à laquelle il aspirait. Devant cette impossibilité de trancher, nous devons prendre garde de ne pas soumettre *De l'évasion* à une lecture rétrospective : la suite de l'œuvre ne nous permettra en rien de préciser le sens du projet d'évasion de 1935. Il faut éviter deux écueils. 1/ Le premier consiste à dire que le projet d'évasion compris dans toute sa radicalité ne peut mener qu'à une rupture de l'ontologie et à une pensée de l'autrement qu'être. Si le thème de la sortie de l'être semble bien préfigurer les thèses futures sur l'autrement qu'être, rien ne permet d'établir celui-ci comme le « dessein ultime » de celui-là, comme le veut J. Rolland (DE, 67). D'autres voies peuvent être empruntées, et notamment celle esquissée dès 1947 d'une philosophie de la pluralité de l'être. 2/ En outre, il serait hâtif d'identifier le besoin d'évasion au Désir de l'infini, sous sa guise éthique ou sous sa guise érotique. Ni le féminin, ni le fils, ni le visage – ni même autrui – ne sont évoqués comme voies d'évasion. Levinas laisse en suspens la question de l'accomplissement concret du besoin d'évasion. C'est nous, lecteurs instruits par *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, qui voyons dans le besoin de 1935 le germe du Désir et dans l'évasion celui de l'autrement qu'être. Et nous devons mesurer la part d'arbitraire de notre interprétation à l'aune du devenir le plus proche de la philosophie de Levinas : les textes de 1947, que douze ans, la seconde Guerre mondiale et la Shoah séparent de l'article de 1935. En effet, les écrits qui jalonnent ces douze années sont de peu de secours pour l'analyse de l'évasion. Ce concept apparaît tout de même dans les « Carnets de captivité » (1940-1945) où Levinas répète la « nécessité de l'évasion, d'une vraie sortie de soi, d'une transcendance » (OC1, 56). On peut ainsi noter que « l'évasion de l'être » s'y définit dans le « Carnet 1 » comme « la possibilité d'être comme si on n'a pas encore été. *Wiedergeburt* » (OC1, 59), une nouvelle naissance hors de l'être (et qui pourtant naît de nouveau à l'être). Le « carnet 4 », lui, propose une nouvelle

équivalence : « espace – une forme de relation avec l'être – une façon de s'évader de soi = Jouissance » (OC1, 125) sans préciser cependant en quel sens la jouissance constitue une sortie hors de l'être. Enfin, le « Carnet 7 » associe l'évasion à la félicité, et donc au bonheur dont *De l'évasion* disait déjà qu'il était l'idéal que l'excendance promettait (cf. DE, 99) : « C'est le fait même de jouer le drame {(d'être)} qui permet de sortir de l'être. Accomplissement = évasion. Evasion dans quelque chose qui n'est pas être. Félicité » (OC1, 175). L'évasion aurait donc à voir, selon les *Carnets de captivité*, avec la jouissance conçue comme accomplissement³⁰⁶. Or l'évasion est ici détachée des analyses phénoménologiques qui faisaient son concept en 1935 et semble fonctionner comme un terme générique synonyme de beaucoup d'autres : « Bien – évasion – apogée – création – *felix culpa* – qui est la notion que je prétends réhabiliter » (OC1, 176).

En concluant sur l'impossibilité de préciser la nature du projet philosophique de Levinas en 1935, nous nous interdisons toute vue rétrospective et laissons ouvertes les possibilités d'interprétation. *De l'évasion* se présente comme un article incomplet, qui motive son projet à partir d'une expérience de l'être, mais ne précise en rien la nature de ce projet – ni même sa simple possibilité ! La sortie de l'être est un paradoxe et non le mot d'ordre d'un programme univalent. Plutôt que de tenter d'y reconnaître le germe de concepts plus tardifs, nous tâcherons de voir comment les œuvres ultérieures se situent par rapport aux thèses de 1935, et si leur projet se montre fidèle à *De l'évasion* et ses exigences. Les œuvres de 1947 reprennent-elles la double structure de l'expérience de l'être dans le besoin d'évasion ? Quelle forme donnent-elles au projet philosophique de Levinas ?

§40. L'être, son mal et sa pluralité

a) *Evasion et il y a*

Même s'il reprend des thèmes esquissés dans *De l'évasion* (l'il y a de l'être, l'excendance, l'identité), *De l'existence à l'existant* renonce à l'édifice théorique que l'article de 1935 avait bâti : il abandonne la référence à la littérature et à sa révolte contre l'être, la notion de besoin et la phénoménologie du malaise, de la honte et de la nausée. Ce renoncement est d'autant plus surprenant que l'ouvrage de 1947 reprend des problématiques fondamentales de 1935 : la conception du fait qu'il y a de l'être comme plénitude, un projet de quitter l'ontologie et de trouver une excendance, une description du plaisir et de la volupté. Pourquoi, alors que l'enjeu philosophique semble être resté le même, Levinas renonce-t-il en 1947 à penser l'*il y a* à partir de la notion de besoin ? Question d'autant plus difficile que la notion de besoin sert encore à la définition négative du projet de 1947, puisque les réflexions de Levinas se disent « commandées par un besoin profond de quitter le climat » de la philosophie de Heidegger (DEE, 19). Si ce mot de besoin est davantage qu'une métaphore, il renvoie à *De l'évasion* qui avait pensé explicitement le besoin d'évasion comme besoin de quitter l'ontologie. Etant donné que *De l'existence à l'existant* énonce son propre projet en fonction du besoin d'évasion, il est d'autant plus paradoxal que l'on ne trouve plus trace de la phénoménologie de l'évasion et de la nausée développée en 1935. Comment expliquer cette absence : pourquoi les descriptions nouvelles de l'*il y a* ne font-elles pas référence au besoin d'évasion et à la nausée ?

³⁰⁶ Sur l'accomplissement et son rôle dans la pensée de Levinas jusqu'à *Totalité et infini*, particulièrement eu égard au concept de jouissance, voir R. Calin, « La notion d'accomplissement chez Levinas », in *Emmanuel Levinas : fenomenologia, etica, socialità, op. cit.*, pp. 27-47.

Cette absence s'explique par l'émergence d'un nouvel enjeu que *De l'évasion* ignorait et qui se révèle prioritaire sur la question que posait cet article. Cet enjeu premier est la nécessité d'expliquer le surgissement de l'étant dans l'être impersonnel. En effet, alors que *De l'évasion* décrivait avec la nausée l'étouffement de l'identité à soi, *De l'existence à l'existant* révèle que le rapport à l'*il y a* est ontologiquement antérieur à la position de l'identité. En 1935, le moi qui était aux prises avec l'être anonyme où il étouffait ne voyait pas son identité à soi détruite dans l'horreur : la nausée était au contraire cette identité dans son indéfectible position. Comment Levinas aurait-il pu, du reste, en 1935, penser la désubjectivation de l'*il y a* s'il entendait partir de la différence ontologique et non la déduire d'une conception plus fondamentale de l'être ? En 1947, l'*il y a* désubjectivise le sujet qui en éprouve l'horreur : il scinde son identité et le plonge dans la participation où il se fond dans le fourmillement sans objets de l'être anonyme. Dans la veille de l'insomnie, l'identité de moi à soi est perdue. Les descriptions de l'*il y a* redescendent donc vers une situation ontologiquement plus fondamentale que l'identité elle-même présuppose. Si la phénoménologie de l'évasion de 1935 conserve une validité, ce ne sera que du point de vue second de l'identité qui s'est déjà arrachée de l'*il y a* : déduire l'identité de l'*il y a*, c'est dépasser l'horizon dessiné par *De l'évasion*. L'enjeu nouveau que Levinas assigne à la philosophie est de faire apparaître l'identité « comme le surgissement dans l'existence d'un existant, comme l'hypostase. Tout ce travail ne se propose que d'explicitier les implications de cette situation fondamentale » (DEE, 52). Puisque *De l'existence à l'existant* est tout entier dédié à démêler cette situation, il est dédié à une question que *De l'évasion* n'avait pas vue ni posée. D. Franck, dans « Le corps de la différence », a montré en quoi consistait cette question : il s'agit de la déduction de la différence ontologique à partir de l'*il y a*. La problématique de l'évasion surgit plus tard, une fois le premier et véritable enjeu de l'ouvrage résolu : la dernière section de l'ouvrage, « L'hypostase », décrit dialectiquement les étapes successives qui mènent de l'*il y a* à l'accomplissement de l'évasion. La partie 1 « L'insomnie » décrit la participation sans sujet à la veille insomniaque, la partie 2 « La position » revient sur l'être-rivé de 1935 dans une optique nouvelle et redit la nécessité de l'évasion que la partie 3 « Vers le temps » brosse à grands traits. Retrouve-t-on, dans cette section, une description de l'enchaînement à l'identité et de l'évasion compatible avec les thèses défendues dans *De l'évasion* : à savoir la nécessité de penser l'être à partir du besoin d'évasion ?

L'expérience de l'*il y a* est celle de l'horreur de la désubjectivation, de la destruction de tous les noms, y compris celui du sujet qui en fait l'expérience. L'*il y a* est le pur verbe sans nom – anonyme, neutre, impersonnel – qui prive le moi de son identité, fait du *je* un *ça*. Il n'est pas à proprement parler une expérience vécue par un sujet, mais le grouillement dont la subjectivité va devoir se libérer pour naître. C'est en se posant dans l'ici qui est corps que l'existant prend pied dans l'existence et se fait sujet, identité de moi à soi. Par cette stance dans l'instant l'étant se délivre de l'*il y a*, gagne un nom, une substance, une subjectivité : mais cette libération a un prix, l'enchaînement de moi à soi dont parlait *De l'évasion*. « L'hypostase, en participant à l'*il y a*, se retrouve comme solitude, comme le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi » (DEE, 142-143). C'est donc ici que Levinas retrouve en 1947 le fil de ses réflexions de 1935 : mais alors qu'il reprend les thèmes de l'enchaînement, de l'être-rivé et du tragique du moi lié à soi, il n'évoque pas le besoin d'évasion. L'identité du moi est tragique en tant qu'elle est définitive, et Levinas peut la nommer solitude en raison de cette impossibilité de s'en arracher. Cette tragédie se retrouve dans l'interprétation que Levinas donne du héros racinien, pris dans le paradoxe d'une « solitude à deux » (DEE, 151), solitude de moi avec soi où le moi est à la fois avec et contre soi. Jamais dans ces pages Levinas n'évoque le besoin d'évasion comme condition de cette expérience ontologique de l'identité solitaire. Si l'être est déjà apparu comme mal dans l'horreur de l'*il y a*, la nécessité de quitter l'être est déjà acquise et l'identité, qui se

conquiert *dans l'être* et non contre lui, n'a fait que troquer un mal pour un autre. L'être étant découvert comme mal avant même que l'identité ait été décrite, il n'est plus nécessaire de faire appel à un besoin d'évasion pour en justifier la sortie. D. Franck a donc raison : la thèse de la malignité de l'être sert de présupposé ontologique à l'évasion de 1947, et ne reprend pas sa double structuration de 1935.

Il faut pourtant encore s'interroger sur le sens de cette thèse. Levinas a-t-il posé que *tout* être était un mal, interdisant par là même la possibilité de l'avènement du bien *dans* l'être ? La citation sur laquelle s'appuient les exégètes se trouve dans la partie que *Le temps et l'autre* consacre à *l'il y a* : « L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites » (TA, 29). Cet énoncé promet ainsi « une notion d'être sans néant, qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper » (TA, 28), et c'est en raison de cette impossibilité de l'évasion que l'être est dit le mal. Selon D. Franck cet énoncé a un statut ontologique et pose une identité entre l'être et le mal, voulant que le mal soit le fond de l'être. Dès lors qu'il est impossible de le démontrer ontologiquement, cet énoncé identifie abusivement l'être au mal. Cette lecture est-elle juste ? 1/ L'énoncé est dit « ontologique » en tant que Levinas ne le pose pas spéculativement, mais le déduit – ou prétend le faire – d'une certaine description de l'être ; en tant qu'il est fondé dans une description phénoménologique de l'être. Mais Levinas fait-il de l'ontologie, et si c'est le cas, en quel sens faut-il l'entendre ? Nous avons déjà montré qu'il était impossible, pour *De l'évasion*, de dire si l'idée d'une sortie de l'être constituait une rupture avec toute ontologie. Le problème se renouvelle ici : Levinas bouleverse l'ontologie en invalidant son principe, heideggérien, voulant que l'être soit abordé à partir de la précompréhension qu'en a le *Dasein*. On n'apprend rien en qualifiant la thèse de la malignité de l'être d'ontologique tant que l'on ne précise pas en quoi consiste une ontologie sans compréhension. 2/ En outre un fait lexical d'une importance capitale vient mettre à mal la lecture qui identifie cette thèse : l'usage du terme d'*être* en un sens irréductible au mal, « être fécond » (DEE, 165) ou « exister pluraliste » (TA, 87). Si l'être est le mal, pourquoi la relation érotique au féminin n'accomplit-elle pas une sortie hors de l'être dans la fécondité mais une re-fondation de l'être dans la pluralité ? Ce doute éveille une hypothèse : l'affirmation que l'être est le mal *en tant que sans limites ou sans issues* ne qualifie pas l'être mais une *modalité* de l'être, celui-ci pouvant mener au Bien sous une forme qui n'est plus solitaire mais pluraliste.

b) *La philosophie de la pluralité de l'être*

En raison des limites propres à l'article de 1935, qui ignorait l'antériorité de *l'il y a* sur l'identité de l'être, les œuvres de 1947 ne reprennent pas le projet d'évasion à l'identique. Le projet de 1947 a deux enjeux majeurs : d'une part, la déduction de la différence ontologique à partir de *l'il y a*, et d'autre part le statut de l'être pluriel qui accomplit le Bien. S'évader vers un exister pluriel, est-ce quitter tout être et toute ontologie ? Est-ce encore poser que l'être est le mal ? Les premières pages du *Temps et l'autre* disent nettement l'ambition de mener une étude de type ontologique (par opposition à la sociologie, l'anthropologie ou la psychologie), Levinas y affirmant sa croyance en « l'existence de problèmes et de structures ontologiques » (TA, 17). Il faut entendre cette ontologie en un sens original renvoyant à la « dialectique propre » de l'être : « nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montrer sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt – car le mot dialectique a un sens plus déterminé, – la place de la solitude dans l'économie générale de l'être » (TA, 18). Ces lignes suggèrent que la solitude n'épuise pas tout le sens de l'être : par suite, Levinas conclut la présentation de son objet en soulignant sa volonté de s'acheminer « vers un pluralisme qui ne fusionne pas en unité », osant « rompre avec Parménide » (TA, 20). *Le temps et l'autre* pose donc l'existence

d'une dialectique de l'être dont la solitude ne représente qu'un moment. Tentons de retracer cette dialectique telle que cet ouvrage la déploie.

Levinas commence par préciser le sens que son ontologie donne à la solitude, qui qualifie non pas l'existant seulement mais l'existence elle-même : « être, c'est s'isoler par l'exister » (TA, 21). La solitude peut donc se définir comme « l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister » (TA, 22). C'est cette impossibilité de dissoudre l'unité que Levinas qualifie de mal. *Le temps et l'autre* suit sur ce point *De l'existence à l'existant* en décrivant le surgissement de la différence ontologique dans le corps et l'hypostase qui s'arrache de la participation à l'*il y a*. Levinas s'emploie alors dans ces pages à décrire la solitude de l'hypostase comme enchaînement dans le définitif et absence de temps. Le passage au temps est-il bien une sortie hors de l'être identique au mal ? Plutôt qu'une sortie hors de tout être Levinas pense le temps comme un être non-solitaire : « le temps peut indiquer une autre relation entre l'exister et l'existant », « une existence pluraliste dépassant l'hypostase moniste du présent » (TA, 34). Le temps, la relation à autrui qui donne le Bien, s'inscrit donc *dans l'être*. Or comment le temps, qui est le Bien, pourrait-il appartenir à l'être si l'être était le mal ? La pensée de l'existence pluraliste invalide la lecture voulant que Levinas ait réduit l'être au mal. Elle nous oblige à amender l'interprétation que D. Franck donne de l'ontologie de Levinas de la façon suivante. L'exister pluraliste ne contredit pas l'idée que l'*il y a* soit le mal. Au départ, Levinas pense bien une existence sans existant dont l'épreuve est horrible et qui seule justifie que la solitude du sujet soit un mal – que le contrat passé entre l'être-verbe et l'être-nom, l'être et l'étant, soit un mal. Pourtant, la solitude de l'être relève d'une ontologie incomplète incapable de se donner le temps ; or le temps appartient lui aussi à l'ontologie et suppose une autre relation entre l'être et l'étant, qui brise la solitude, est plurielle. Il faut donc contester, en raison de la nature ontologique de la relation au Bien, l'idée que Levinas admette pour vrai l'énoncé que « l'être est le mal ». Il y a de fait un être pluriel qui est le Bien. Nous ne faisons ici qu'amender la lecture de D. Franck et la réécriture que nous en proposons en maintient la validité. Mais dans ce qui suit nous montrons qu'en 1947 le Bien s'accomplit *dans l'être*, et affirmons que le présupposé de Levinas ne saurait constituer un énoncé ontologique.

Le point de départ de l'ontologie de 1947 est la description de l'existence sans existant nommée *il y a* que Levinas décrit comme une horreur désubjectivante : D. Franck a montré que cette approche de la pure verbalité de l'être supposait un parti pris et ne se justifiait pas comme telle. Seulement, on ne saurait la considérer comme étant équivalente à un énoncé ontologique sur la malignité de l'être : cet énoncé se montre contradictoire avec la thèse, plus loin défendue, de la pluralité de l'être. Si Levinas affirme bien que « l'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites », ce n'est pas au sens où *tout* l'être serait le mal mais en un sens restreint, à savoir : l'être sans l'étant, l'existence sans existant est le mal. L'erreur de D. Franck consiste à chercher au-delà de la description de l'*il y a* une thèse implicite qu'elle présupposerait arbitrairement : cela le conduit à la formule que « l'être est le mal », contredite par l'être pluriel. Nous contestons ainsi l'idée que la description de l'*il y a* repose sur un énoncé axiomatique.

Nous soutenons que Levinas entend par « mal » le primat de l'être sur l'étant. Sur fond de cette définition, il appert d'une part que l'*il y a* est le mal, et d'autre part que l'hypostase qui se délivre de l'*il y a* s'enracine elle aussi dans le mal. L'existence solitaire de l'hypostase, le surgissement de l'étant dans l'être, est une prise de distance par rapport à l'être verbal grâce au devenir-substance de l'étant ; mais elle n'en est pas une libération puisqu'elle est incapable de produire le temps. En contractant l'identité, le sujet s'enchaîne dans une relation définitive avec l'être et s'enferme dans le présent. L'événement d'être a encore la priorité sur l'étant, et cette solitude sans temps est encore un mal.

Jusqu'ici notre analyse n'a pas produit d'explication nouvelle par rapport à celle de D. Franck : nous retrouvons bien la déduction de la différence ontologique à partir de *l'il y a* et la signification maléfique de l'être. Les trois premiers moments de la dialectique de l'être articulés dans *Le temps et l'autre* (*l'il y a*, l'hypostase, la solitude) sont le mal de l'être. Mais l'être, dans le quatrième moment, s'accomplit comme Bien. Par là notre interprétation se distingue de celle proposée dans « Le corps de la différence » en interrompant la validité de l'énoncé sur la malignité de l'être et en contestant l'idée que le passage de l'être au Bien constitue une sortie hors de tout être. Il s'agit encore d'être. Après avoir déduit la différence ontologique, Levinas déduit le temps – et celui-ci éveille un second sens de cette différence. Dans l'hypostase, l'étant était seul et définitif, distinct de l'être sans le temps ; dans la relation à autrui, l'être est pluriel et temporel (en relation à l'avenir de la mort qui est mystère), la différence de l'être et de l'étant bénéficie d'une seconde déduction où l'être se montre fécond. Seule cette seconde déduction donne le temps et complète l'ontologie inachevée acquise avec l'hypostase. (Tout le paradoxe de la conception de Levinas est que cette seconde déduction suppose la première : la pluralité de l'être suppose sa solitude – comme plus tard, dans *Totalité et infini*, l'idée de l'infini supposera la séparation.) L'ontologie de 1947 propose une dialectique où l'être se montre d'abord comme mal car l'être au sens verbal y domine l'étant, puis comme Bien produit par la multiplicité des étants. Le mal est l'être sans les étants, le Bien est la pluralité des étants dans l'être.

Les œuvres de 1947 adoptent donc un nouveau programme qui se substitue au projet d'évasion. Avec l'*éros* et la fécondité, il devient possible de penser un être pluraliste, où le sujet n'est plus isolé dans son identité de Même et peut être un Autre. D'un côté l'amour érotique est une relation avec une altérité qui maintient le sujet tout en lui ouvrant le temps de l'avenir ; de l'autre, la fécondité permet au sujet d'être autre que sa seule identité. L'ontologie plurielle de Levinas se réalise dans la description de la paternité : « Je n'*ai* pas mon enfant ; je *suis* en quelque manière mon enfant. Seulement les mots "je suis" ont ici une signification différente de la signification éléatique ou platonicienne. Il y a une multiplicité et une transcendance dans ce verbe exister, une transcendance qui manque aux analyses existentialistes les plus hardies » (TA, 86). Contre Sartre, contre Heidegger surtout, Levinas pense l'être à partir de la pluralité humaine élevée au rang de catégorie de l'être. Loin de rompre avec l'être, il prétend en restituer le sens véritable en opposant à la solitude de l'exister du *Dasein* la socialité primordiale d'une subjectivité désirante et féconde. *Etre* son enfant – et non pas simplement l'avoir – c'est être en un sens nouveau : non plus le retour de moi à soi de l'identité, mais le recommencement de l'être en un autre. C'est donc *la notion éléatique de l'être* qui est dépassée et non pas l'être lui-même : la solitude de l'être qui faisait sa malignité est dépassée, et sa pluralité l'élève à la bonté. A l'aune de la phénoménologie de l'*éros*, il apparaît que le projet d'évasion est désormais moins un projet de quitter l'être que de sortir d'un enfermement dans l'être solitaire. L'évasion est une métaphore qui exprime un vœu de libération – et c'est précisément une telle liberté qu'apporte l'*éros*. Dans l'amour pour le féminin et pour le fils, je ne suis plus rivé à moi-même mais je suis pour autrui. Il ne s'agissait pas tant de ne plus être – ni même d'autrement qu'être – mais d'être autrement, non plus pour soi mais pour l'autre. La sortie de l'être mène à une ontologie de l'être pluriel.

L'éthique est l'héritière de ce projet d'ontologie plurielle, première réponse au projet indéterminé d'évasion. *Totalité et infini* fonde une ontologie de l'infini sur l'idée de l'infini, s'accomplissant dans l'être grâce à l'*éros* et la fécondité. L'éthique comme mise en question de l'ontologie se réalise ainsi dans une ontologie nouvelle. Mais la question de l'infini n'exige-t-elle pas le dépassement de toute ontologie ? Que dit-elle sur la question de l'être ?

II. La réduction éthique

§41. La réduction et l'idée transcendantale de l'infini

a) Autrui et la question de l'être

« Le philosophe cherche et exprime la vérité. La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être, dans la vérité ? Et qui regarde ? » (AE, 43) : ces premiers mots du chapitre II d'*Autrement qu'être* posent la question de l'être du point de vue du philosophe commençant. La recherche de la vérité le mène à la question du sens de l'être comme question directrice de la philosophie ou de la pensée. Comme le précise D. Franck, cette démarche est fidèle à celle qui ouvre *Etre et temps*³⁰⁷, puisqu'elle montre que la réflexion doit partir de l'étant qui formule la question de l'être. Cette question, selon Levinas, prend la forme : « Qu'est-ce qui se montre ? » et est posée par celui qui regarde (cf. AE, 44). Elle interroge afin de savoir *ce qu'est* cela qui se montre : elle est la question « quoi ? » qui exige une réponse en termes d'être. L'être, suprême intelligibilité, serait à la fois cela même qui éveille la question et ce qui seul peut la satisfaire. Levinas commence donc par donner droit à la primauté de la question du sens de l'être : mais c'est dans le but de déceler dans cette question une insuffisance qui marque sa subordination à une autre interrogation, plus profonde. Aussi la suite du paragraphe procède-t-elle en une série d'objections visant à creuser la question de l'être pour l'amener à se confondre. D'abord, si l'être est intelligibilité, pourquoi se fait-il question ? On peut certes répondre que l'être n'apparaît que dans une apparence qui le dissimule et qui rend la recherche nécessaire, mais cette conception n'est pas assez radicale selon Levinas. Elle omet en effet de mettre en question la recherche elle-même : « la question de la Question est plus radicale. Pourquoi la recherche se fait-elle question ? Comment se fait-il que le *quoi ?* déjà plongé dans l'être pour l'ouvrir davantage, se fait demande et prière, langage spécial insérant, dans la "communication" du *donné*, un appel au secours, à l'aide adressé à autrui ? » (AE, 45). Cette critique recentre l'attention du philosophe sur la notion de question et non plus sur l'être : le problème le plus radical est de savoir pourquoi la question s'éveille et non pas pourquoi l'être fait question. Sous ce jour, la question de l'être se révèle incomplète en tant que question. Certes, elle interroge l'étant qui la pose et demande pourquoi l'être se fait question à l'homme : mais en se posant de cette manière, elle néglige le fait de la pluralité des hommes. La question de l'être, en mettant l'accent sur l'être, se pose hors dialogue dans le solipsisme du penseur face à l'être dans sa neutralité. La question de la question, quant à elle, s'interroge sur l'ouverture à autrui de ma pensée, sur le fait que mon interrogation sur l'être interpelle l'autre, dans une demande ou une prière de porter secours à la pensée. La question de la question est plus radicale que la question de l'être, parce qu'elle prend au sérieux le fait qu'il y ait une question, soit une demande adressée à autrui. (Et la question de la question, nous le montrerons plus bas, est une expression qu'il faut entendre à partir de la mise en

³⁰⁷ D. Franck, dans son étude des premières pages de ce chapitre II, commence par rappeler la manière dont Heidegger pose la question de l'être dans sa spécificité (cf. D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., pp. 15-16). Levinas a beau ne pas reprendre la structuration de la question élaborée au paragraphe 2 d'*Etre et temps*, il entend bien partir de la question du sens de l'être telle que Heidegger la pose. S'il a pu ainsi dialoguer avec *Etre et temps* sans reprendre la tripartition de la question entre questionné, interrogé et demandé, c'est parce que sa propre démarche va consister à disqualifier la question de l'être pour montrer son insuffisance en tant que question. Partant de Heidegger, il s'agit bien de proposer une question nouvelle absente d'*Etre et temps*. Pour une étude détaillée de la lecture par Levinas de la question heideggérienne de l'être, voir R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 229 ss.

question éthique : il s'agit de mettre en question cette question de l'être dont la questionnalité n'est pas suffisamment posée par l'ontologie.)

D'une question à l'autre, la radicalité gagnée consiste donc déjà dans le passage du souci de l'être au souci d'autrui, de l'ontologie à l'éthique. C'est pourquoi Levinas précise, dans la suite de ce paragraphe II-1, que la question de la question ne suppose pas la présence empirique d'autrui à la réflexion, mais renvoie à l'intrigue éthique qui sous-tend l'alternance des questions et des réponses du dialogue empirique. Le sens de la question devra être recherché du côté de « l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre » (AE, 47). Pourtant, cette inquiétude ou cette responsabilité n'est pas une question à son tour mais plutôt une « réponse précédant toute question » (*ibid.*), « un *avant le questionnement* » (AE, 48) d'où la question surgit. Levinas dessine en filigrane le rapport de l'éthique à la justice, anticipant sur le fait que la question naîtra dans la justice à partir de l'inspiration éthique. Mais pour l'heure, son but est simplement d'indiquer l'insuffisance de la question de l'être qui néglige autrui alors même qu'autrui est impliqué dans son questionnement. Si la subjectivité ne peut naître que dans la substitution, la question de l'être qui se pose à partir d'elle suppose la signifiante d'autrui – qui est la réponse à la question de la question. La première question n'interroge pas en vue de l'être, mais en vue de la question même. Bien que ce paragraphe procède par anticipation et ne livre pas encore le cheminement qui conduit par emphase de l'ontologie à l'éthique, il n'en montre pas moins la nécessité de remonter à l'intrigue où la question trouve son inspiration. Seule l'éthique se révèle capable de répondre au problème : « pourquoi la question fait-elle question ? » ou « pourquoi y a-t-il la question ? ». Contrairement à l'ontologie, elle peut rendre compte de la *questionnalité de la question* ou de la *problématicité du problème*.

En procédant à ce déplacement d'une question à l'autre, Levinas indique la voie qui permettra le dépassement de la question de l'être. Mais pourquoi faudrait-il accorder la primauté à la question – ou à l'adresse à autrui – plutôt qu'au questionné, c'est-à-dire l'être ? Pour être décisif, l'argument ici avancé selon lequel l'ontologie ignore la nature dialogique de la question même qui le guide, suppose à son tour de juger que la question fait plus question que l'être. « La question de l'être » fait-elle question en tant qu'elle est question ou en tant qu'elle porte sur l'être ? L'adresse à autrui fait-elle partie constituante de notre éveil à la pensée par l'être ? Plutôt que de trancher cette difficulté, Levinas se contente ici de souligner que la propre question de l'ontologie *pourrait* contenir un impensé : il lui reste néanmoins à démontrer 1/ que la question de l'être oublie effectivement autrui, 2/ que celui-ci est nécessaire à sa position même et 3/ que la pensée d'autrui excède la question de l'être et ne saurait être récupérée par elle. Cette triple démonstration est l'objet de tout l'ouvrage : pour l'effectuer, il est cependant nécessaire de construire une méthode originale (la réduction), que Levinas exposera plus loin. Il s'agit de partir de l'ontologie et de sa question de l'être, et d'éveiller un sens dont ce questionnement ne saurait seul rendre compte. Levinas ne prétend pas démontrer à l'aide d'arguments logiques déduits de prémisses ontologiques la fausseté de la question de l'être, puisque la démonstration serait à son tour récupérée par l'ontologie. L'argument du solipsisme que nous avons présenté n'est pas en lui-même convaincant : sa valeur n'est – pour le moment – que suggestive, car tant que nous n'aurons pas montré que la relation à autrui éveille une intrigue relevant de l'autrement qu'être, ou d'un Dire distinct du Dit, autrui appartiendra encore à l'ontologie. Cette démonstration suppose la réduction comme méthode ; ainsi, les premières pages de ce chapitre II (jusqu'à l'exposé de la méthode au paragraphe II-2-e) n'ont-elles pour but que de suggérer la trace d'un sens éthique irréductible à la signification de l'essence ou d'un Dire irréductible au Dit de l'essence. Quelle est cette réduction qui permet de déceler une question plus ancienne que la question de l'être ?

b) La réduction du Dire au Dire

Dans *Autrement qu'être*, il n'est plus question de déduction, de déformalisation, ou de concrétisation. L'absence de ces termes qui nommaient la méthode est-elle l'indice que celle-ci a changé depuis *Totalité et infini* ? Pour le savoir, il faut reprendre les distinctions conceptuelles de 1961 et déterminer si elles sont encore opérantes. La division cardinale entre événements nocturnes et diurnes est reconduite : ainsi la temporalité allant au-delà de l'essence est-elle une « nuit » qui excède la « lumière » de l'être (AE, 54). Il s'agit toujours de découvrir une signification non constituée qui échappe à la maîtrise de la conscience théorique. Mais la mise en œuvre de ce projet est désormais compliquée d'une contrainte, dont la nouveauté n'est pas dans le thème mais dans la radicalité : l'autrement qu'être ne peut être dit sans recourir au langage de l'ontologie qu'il s'agit de dépasser. Dans *Totalité et infini*, cette contrainte s'exprimait par la distinction entre l'idée de l'infini et l'intentionnalité, et par la méthode de déduction qui laissait aux significations concrètes leur libre déploiement. Mais, dans *Autrement qu'être*, Levinas demande : les descriptions de *Totalité et infini*, qui sont le résultat de cette méthode, ne sont-elles pas à leur tour des propositions logiques que la conscience s'approprie en leçons reçues, situables et récupérables, au point qu'à son tour cet ouvrage qui voulait se délivrer de la pensée de la totalité livre l'infini à une dé-finition ? En un mot : peut-on dire l'au-delà de l'être sans que le discours ainsi produit ne fige lui-même cet au-delà dans l'être qu'il devait dépasser ? Le discours philosophique sur l'infini serait d'emblée contradictoire – une tentative de quitter l'être vouée à y retomber. Le philosophe recherchant les événements nocturnes les éclaire de la lumière du jeu de conscience, et fige en spectacle ce qui ne supporte pas d'être regardé. D'où le retournement du problème : une autre voie est-elle possible, pour atteindre le nocturne sans l'éclairer ? Pour la trouver, la méthode doit répondre à une problématique de part en part éthique interdisant la fixation du Dire en Dit. Par contraste, en 1961 Levinas semble s'en être tenu à un discours eidétique décrivant l'excès du nocturne sur la luminosité du phénomène – sans s'interroger sur la récupération du nocturne dans la lumière du discours philosophique que cette recherche produit. Le philosophe qui écrit *Totalité et infini* est un phénoménologue qui dégage des *eidè* et fonde une connaissance³⁰⁸ (à son corps défendant sans doute !); le philosophe qui écrit *Autrement qu'être* cherche à empêcher la fixation de l'au-delà de l'être en essence.

La méthode d'*Autrement qu'être* s'énonce à partir de la distinction entre le Dire et le Dit. En un premier sens, Dire c'est exposer un Dit ou énoncer une thèse. Le Dire serait donc corrélatif d'un Dit qu'il mettrait en avant et derrière lequel il s'effacerait. Toutefois, soutient Levinas, Dire est aussi s'exposer par-delà le Dit, dans une approche d'autrui qui est proximité : le Dire signifie avant tout Dit dans la responsabilité infinie pour autrui. La distinction entre le Dire et le Dit est donc éthique, elle renvoie à l'antériorité de la responsabilité sur l'essence en opposant le Dire qui est langage originel avant tout signe, et le Dit dont l'expression implique l'institution d'un système de signes. Mais le philosophe ne peut discourir sans enfermer la signification dans le signe, sans Dire un Dit. Le Dire est trahi par le Dit auquel il donne naissance. Le « problème méthodologique » qui se pose ici consiste ainsi à savoir « si cette trahison peut se réduire ; si on peut en même temps savoir et affranchir le *su* des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie » (AE, 19). Le

³⁰⁸ C'est ce que signifient ces mots de la préface de 1987 à l'édition allemande de *Totalité et infini* : « *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* évite déjà le langage ontologique – ou, plus exactement, éidétique – auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie » (TI, I-II).

paragraphe II-3-e (« La réduction ») consacré à la méthode lui donne le nom, rejeté en 1961, de réduction. Il est nécessaire que le Dire se montre dans un Dit – mais cette monstration est inévitablement trahison puisqu'elle est un événement nocturne ainsi soumis à la mise en lumière du langage thématique. Or, cette déformation qui s'accomplit dans l'ontologie, le philosophe peut la défaire à nouveau de cette manière (AE, 75-76) :

L'effort du philosophe, et sa position contre nature, consistent, tout en montrant l'en deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration ; et à garder, malgré la réduction, sous les espèces de l'ambiguïté – sous les espèces de l'expression dia-chronique, le *Dit* dont le Dire est, tour à tour, affirmation et rétraction – l'écho du *Dit* réduit. Réduction qui ne saurait se faire à coup de parenthèses, lesquelles sont, au contraire, œuvre d'écriture ; réduction qu'alimente de son énergie l'interruption éthique de l'essence.

La philosophie est convoquée pour affranchir le Dire du Dit dans un discours qui doit remplir trois fonctions. (1) D'abord, le philosophe doit montrer l'en deçà que dit le Dire, c'est-à-dire énoncer en un Dit ce Dire qui excède le Dit. Cette première exigence est contradictoire en tant qu'elle demande de thématiser ce qui résiste à la thématisation. Ce Dit initial du philosophe consiste à nommer l'infini, nomination qui ne peut se faire que dans le langage adéquat aux choses finies. (2) Cependant, le Dire qui est montré dans le Dit étant inévitablement trahi par cette monstration, le Dit doit être dédit. C'est la fonction de l'opération de réduction – réduire le Dit qui vient d'être posé en dénonçant sa trahison, faire résonner le Dire en reniant sa fixation dans le Dit. Ainsi, en s'appuyant sur le premier moment (position : monstration du Dire dans un Dit), le deuxième moment (réduction : négation de la trahison du Dire par le Dit) le retourne sur lui-même pour en dénoncer l'abus de langage, son statut contradictoire de discours qui veut dépasser le discours. (3) Mais si cette dénonciation était totale, elle détruirait l'entreprise philosophique en empêchant tout Dit : il faut une troisième étape, qui elle-même dépasse la deuxième en retournant la négation du Dit, en réinsérant un discours positif (un Dit) qui se distingue du premier dans le maintien de l'ambiguïté. Dès lors, l'expression la plus fidèle du Dire – celle dont la trahison s'avoue comme trahison – est la pensée diachronique. La diachronie se caractérise par la division en deux temps de la vérité énoncée par le philosophe, le maintien de ces deux temps contre la récupération en synthèse : la position et la négation jouées l'une contre l'autre pour signifier l'autrement qu'être. Cette démarche, précise Levinas, est éthique et non ontologique : elle ne consiste pas à ajouter un Dit à un premier Dit, mais à défaire l'immobilisation du Dire dans le Dit, à maintenir l'ambiguïté du Dire dans la diachronie, à dédire le Dit³⁰⁹.

En quoi cette approche ne revient-elle pas au primat du Dit sur le Dire ? « La réduction de ce *Dit* se déroulant en propositions énoncées, usant de copules et virtuellement écrites, réunies à nouveau en structures, laissera être la déstructure qu'elle aura opérée. La réduction laissera donc à nouveau être comme un éon, l'autrement qu'être. Vérité de ce qui n'entre pas dans un thème, elle se produit à contre-temps ou en deux temps sans entrer en aucun » (AE, 76). La réduction ne vise pas à oblitérer totalement le Dit ontologique – ce qui n'est pas possible sans renoncer à tout discours. Elle cherche à restituer l'ambivalence du Dit, de sa diachronie qui est l'alternance entre éthique et ontologie ou la remontée de l'ontologie à l'éthique. Cette ambiguïté se traduit dans la même langue que la structure formelle de l'idée de l'infini : la diachronie s'exprimant par l'alternance de la structure et de la déstructure, c'est-à-dire par une vérité en deux temps irrécupérables dans la synchronie. Seulement,

³⁰⁹ Levinas mentionne la proximité de cette méthode avec la voie d'éminence (cf. DQVI, 142). La tripartition des moments, leur relation et leur hiérarchie est très proche de la « théologie négative » de Denys : on peut établir une correspondance avec la cataphase, l'apophase et la voie d'éminence.

dans leur alternance, ces deux temps (passé immémorial de la responsabilité, présent de la conscience) signifient une différence, celle de l'autrement qu'être, qui dédit le Dit. Ce n'est qu'à contretemps que le Dire se laisse figer dans le Dit, et cette différence de temps est précisément la manière dont l'infini vient à l'idée. Il faut aboutir à une conception diachronique du temps. Quelle méthode permettra-t-elle de satisfaire cette exigence : comment la réduction du Dit au Dire peut-elle s'opérer ? La reprise et la transformation de la notion phénoménologique d'horizon telle que l'exposait la préface de *Totalité et infini* reste valide, Levinas s'estimant « fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir, horizon méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule » (AE, 280). Le Dire, horizon méconnu du Dit, n'apparaît pas à son tour – sa phénoménalité s'affranchit du jeu de l'exhibition de l'être. L'apparaître n'est pas seulement dépassé, il est contesté. Accéder à ces horizons nocturnes qui tranchent avec toute lumière, c'est donc toujours déduire au sens de *Totalité et infini* – mais cette déduction est rendue bien plus difficile à mettre en œuvre par la problématique ontologique d'*Autrement qu'être*. En effet, le Dit diachronique de la réduction est toujours déjà trahi par les descriptions du moi égoïste de la jouissance, de la présence vivante du visage ou de la volupté de l'éros. Toutes ces phénoménologies de 1961 restent indexées à un certain régime de présence dont le statut paradoxal n'empêche pas l'intégration synchronique dans un Dit (le Dit, précisément, de *Totalité et infini*). En 1974, toute présence est contestée dans sa capacité à dire le Dire. Il ne s'agit pas de revenir à ce qui se manifeste (la manifestation du Dit est trahison du Dire) – les circonstances concrètes auxquelles on revient (l'horizon éthique) tranchent définitivement sur l'apparaître.

C'est pourquoi il faut désormais que la méthode soit de part en part éthique. Jusqu'en 1961, la méthode s'étendait à des situations non-éthiques (séparation, au-delà du visage). A partir de 1974, l'exigence nouvelle de dédire le Dit qui fige le Dire impose de remonter vers un discours pouvant se dédire. Seule l'éthique répond à ce critère en tant que le Dire signifie une infinie responsabilité pour autrui. Le cheminement qui consiste à réduire le Dit au Dire revient donc à réduire l'essence à l'autrement qu'être, à passer de l'ontologie à l'éthique. Mais comment effectuer cette remontée, si toute monstration du Dire revient à le faire retomber dans le Dit ? Comment le Dit ambigu, qui constitue le but d'*Autrement qu'être*, peut-il signifier l'éthique sans redevenir une essence ? Levinas détermine le passage de l'ontologie à l'éthique sur le mode de l'emphase, de l'hyperbole ou de « la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques » (AE, 181). Réduire le Dit au Dire, c'est passer des catégories ontologiques à la signifiante éthique en faisant éclater ces catégories de l'être par le moyen de l'hyperbole ; cet éclatement est la trace d'un sens irréductible à l'être.

c) Deux emphases pour une méthode

On peut décomposer la méthode de l'emphase³¹⁰ en quatre temps dont nous suivrons l'articulation à partir du cas paradigmatique de la subjectivité. (1) D'abord, Levinas part d'un concept appartenant à l'ontologie – c'est-à-dire d'un concept phénoménologique – en rappelant ce que ce concept a de proprement ontologique. Le premier moment de l'analyse s'inscrit donc résolument au sein de l'ontologie et essaie de faire sienne la pensée de l'être. Différence ontologique, privilège de la présence, maîtrise absolue du savoir en sont les principaux thèmes. Levinas considère d'emblée l'essence et son dévoilement dans la vérité, se situe immédiatement en site heideggerien, où le concept

³¹⁰ Sur la méthode d'emphase, voir R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 240 ss.

analysé atteint la détermination ontologique maximale, celle où rien de son sens d'être n'est laissé de côté. Ainsi, le sujet est pensé comme *Dasein* qui a à être, pour lequel il en va en son être de cet être même, persévérant dans l'être, *conatus essendi* qui dessine la structure la plus authentique du *Dasein*. (2) La notion ontologique est ensuite surdéterminée par l'horizon qu'elle suppose et dissimule. Il y a surdétermination en tant que l'analyse excède les limites du sens d'être en reconduisant la notion ontologique à son horizon concret : le philosophe découvre par cette emphase un jeu de significations qui excède la compréhension de l'être. L'originalité de cette démarche réside dans le fait que c'est la notion ontologique elle-même qui est surdéterminée : Levinas n'ajoute pas de l'extérieur une nouvelle notion à la première ; il n'abandonne pas non plus cette première notion au profit d'une nouvelle plus pertinente ; mais il prolonge le sens de cette notion en aggravant hyperboliquement les relations ontologiques jusqu'à les reconduire à leur mise en scène concrète oubliée. C'est ce qu'illustre le passage du sujet marqué par le *conatus* à la récurrence de soi. L'emphase consiste ici à passer de l'exposition de la vérité par le sujet qui en est le site, à l'exposition de soi dans la récurrence de soi à soi. Ainsi, dans l'ontologie signifie un sens qui ne se réduit pas à l'ontologie puisqu'il interrompt le souverain exercice d'être qu'est le *conatus*. (3) C'est pourquoi il faut reconduire à la signification proprement éthique de cette emphase de l'essence, en interrogeant cette interruption. La subjectivité éthique dégagée de cette démarche sera le sujet élu à la responsabilité par le prochain, incapable de coïncider avec soi, responsable jusqu'à la substitution. L'emphase de l'ontologie cède le pas à une emphase de l'éthique – ce que le lecteur comprend en mesurant l'écart avec l'éthique de *Totalité et infini* (où la responsabilité ne se distinguait pas de la justice). (4) Enfin, pour montrer l'absolue antériorité de cette signification éthique sur l'ontologie dont elle est la surdétermination, il faut pouvoir dériver le Dit du Dire, montrer la nécessité de l'essence à même l'éthique. Il faut que la trahison du Dire par le Dit soit une modalité du Dire lui-même. L'ultime signification de la surdétermination de l'ontologie est le passage de l'éthique à l'ontologie dans la justice.

Mais pourquoi l'éthique est-elle la destination de l'emphase de l'ontologie ? Une telle surdétermination ne devrait-elle pas aboutir à la présence étouffante de l'être, à *l'il y a* ? La logique de l'emphase a prouvé sa fécondité descriptive bien avant l'éthique, dès l'analyse de l'horreur de l'être dans *De l'existence à l'existant*. *L'il y a* est une surenchère de la présence, « une présence absolument inévitable » (DEE, 94) qui envahit, submerge, étouffe – pensée à partir de l'expérience hyperbolique du « retour au néant de tous les êtres : choses et personnes » (DEE, 93). En 1947, il s'agissait donc de montrer dans l'expérience de l'anéantissement de toutes choses la persistance d'un grouillement, du bourdonnement incessant de l'être – surdétermination de l'être en *il y a* jusqu'à l'horreur démontrant le (non-)sens véritable de l'ontologie. Par conséquent, il semble bien que l'éthique ne soit pas le seul aboutissement possible de la méthode d'emphase de l'ontologie. Celle-ci a, dans l'œuvre de Levinas, deux directions : l'un-pour-l'autre ou *l'il y a*. Or un problème surgit dans la mesure où l'éthique et *l'il y a* sont absolument inconciliables. Ils dessinent une alternative entre sens et non-sens, éveil à soi et anéantissement de soi, amour et horreur. Pourquoi la méthode mène-t-elle à l'éthique (le sens) et non à *l'il y a* (le non-sens) ? Quelle détermination nouvelle, quelle inclination de la trajectoire a-t-elle permis de dégager la signification éthique au-delà du danger de *l'il y a* ?

Sur ce point, force est de constater qu'*Autrement qu'être* ne se justifie pas aussi clairement que *Totalité et infini*. En 1961, l'élaboration dans la section I de concepts formels conçus dans le respect de l'exigence d'une pensée de l'absolu ne rendant pas relatif l'absolu donne aux descriptions concrètes des sections suivantes une *orientation* vers l'infini positif qui est le Bien au-delà de l'être. En 1974, l'absence de telles structures formelles implique l'absence d'une orientation en direction de l'éthique.

Dans *Autrement qu'être*, il n'y a pas d'idée formelle de l'infini : l'éthique doit surgir de l'emphase sans orientation préalable – sans quoi elle serait suspecte de jouer l'intéressement de l'être. Si la méthode consiste à aggraver l'être de son propre poids, sans que cette aggravation reçoive d'avance pour but d'aboutir à l'éthique, alors il faut que l'emphase qui mène à l'*il y a* soit moins emphatique que celle qui mène à la substitution. Pourquoi l'emphase éthique est-elle plus emphatique que l'emphase ontologique ? Ou, plus précisément, pourquoi est-ce dans la signifiante éthique que l'ontologie trouve sa justification absolue, victoire du sens sur le non-sens de l'*il y a* ? Si la signifiante éthique est la plus haute surdétermination de l'être (et non l'*il y a*)³¹¹, c'est – nous le démontrerons par la suite – que la *question de l'infini* accomplit l'emphase de l'ontologie plus radicalement encore que l'horreur de l'*il y a*. Ne faut-il pas que le philosophe soit guidé par la question de l'infini pour que l'emphase de l'ontologie s'accomplisse en signifiante éthique et non en *il y a* ?

§42. La question et la réduction

a) « L'emphase de la positivité »

Pratiquons l'emphase de la question de l'être. Comment l'emphase de l'ontologie dévoile-t-elle que la question de l'être n'est pas la question première de la pensée ? L'article « Philosophie et positivité » de 1976 répond à ce problème d'une façon plus directe encore qu'*Autrement qu'être* en remontant de la question de l'être à la question de l'infini³¹². Fidèle à la méthode énoncée dans l'ouvrage de 1974, Levinas y mène une emphase de l'ontologie à partir de la notion de positivité. Comme dans *Autrement qu'être*, il part de l'idée même de philosophie comme *recherche* de la vérité, cette fois à travers une citation de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé »³¹³. Ce mot peut donner lieu à deux conceptions de la recherche philosophique : d'abord Levinas présente la recherche comme un projet déjà pré-donné au chercheur qui, privé de la vérité, attend et anticipe qu'il entrera en sa possession³¹⁴. Le terme recherché est déjà trouvé en tant qu'il guide la démarche, mais le chercheur ne le détient pas encore. (Un deuxième sens est néanmoins envisageable, que Levinas ne cite pas ici : le mot de Pascal pourrait bien désigner le Désir mû par l'infini et qui apparaîtra plus loin (cf. PT, 22) comme le motif de toute recherche.) Qu'est-ce que cette première idée de la recherche nous apprend de la philosophie ? Celle-ci se révèle d'ores et déjà orientée par une préconception du terme de sa quête, en tant que c'est précisément un terme qu'elle vise : la vérité recherchée doit prendre la forme d'un être identifiable ou représentable à partir de sa propre manifestation. « La possibilité de la représentation est la possibilité de la co-présence, la

³¹¹ « Ontologie et éthique apparaissent donc non seulement comme deux figures, mais aussi comme deux degrés de l'excès. L'emphase ontologique est la présence sans distance de l'être qui étouffe, et dont il faut se libérer, ce qui ne se peut que par une autre emphase, l'emphase éthique qui conduit au-delà de la positivité de l'être, vers l'autrement qu'être » (R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, op. cit., p. 251).

³¹² D'autres articles suivent ce même mouvement de pensée : voir en particulier « La pensée de l'être et la question de l'autre » (DQVI, 173 ss.).

³¹³ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma 919.

³¹⁴ Cette citation de Pascal est l'occasion d'interroger la question de l'être d'une part, telle qu'*Etre et temps* en expose la structure en son §2, et la question de l'infini d'autre part. Sous sa guise ontologique, la question de l'être apparaît telle que le maître-ouvrage de Heidegger l'avait décrite en distinguant le questionné (l'être de l'étant), le demandé (le sens de l'être) et l'interrogé (l'étant) et qui trouve dans le *Dasein* la possibilité de son questionner. En pensant la recherche à partir de la notion de terme, Levinas reconduit cette structure d'une manière implicite : l'être est le terme de la recherche, car il désigne à la fois le *Dasein* qui questionne en son être et l'être qui est questionné ; et il s'enquiert de cet être en s'interrogeant sur son sens et sur sa manifestation à même l'étant.

possibilité de la co-présence est la possibilité de la présence et la possibilité de la présence est la possibilité du *terme* – commencement ou fin – et ainsi la possibilité de la notion même de l'originel et de l'ultime, du terme ne renvoyant qu'à lui-même. Rationalité du repos – de la position, de la positivité, c'est-à-dire de l'être – rationalisme de la terminologie » (PT, 21). Cette analyse révèle la duplicité du terme de la recherche philosophique : le philosophe se re-présente l'être en vue de s'identifier à lui, de devenir lui-même le terme (c'est-à-dire non seulement le début mais aussi la fin) de la recherche. En effet, la représentation unifie le divers du réel et le ramasse dans la présence, que le philosophe érige comme ultime critère de la vérité. Or c'est ce privilège de la présence qui identifie le commencement et la fin de l'enquête, à savoir le sujet qui cherche et l'objet recherché : présents l'un à l'autre au moyen de la re-présentation, le sujet et l'objet s'identifient en tant que l'objet fait sens *par* et *pour* le sujet. La vérité est donc un « terme » en plusieurs sens : elle est un point d'arrêt (de repos) où la recherche cesse (*termine*) dans la représentation d'une vérité ; surtout, elle est la réconciliation du penseur et du pensé dont la séparation (spatiale, temporelle) est compensée par leur identification dans la représentation de l'être. Le terme de la philosophie, c'est donc l'équivocité du mot même d'« être » qui permet d'identifier le penseur (qui est en tant qu'il a à être) et le pensé (qui est dans la vérité pensée par le penseur). Si, conclut Levinas, la vérité est un terme, alors l'être identique du penseur et du pensé est *positivité*. Que signifie cette notion ? Notre citation englobe déjà ses divers sens : 1/ le positif est ce qui est *posé* par le penseur, attestant de sa maîtrise sur le réel ; 2/ il est ce qui arrête le mouvement de la recherche ou la mène à son terme (en ce sens re-pos, présence sans diachronie) ; 3/ il est position du chercheur dans l'être, ou plutôt la position comme l'être même du chercheur.

Suivons donc « Philosophie et positivité » pour expliciter cette conception de la positivité de l'être et l'emphase qui lui est appliquée. Dans les pages qui suivent, Levinas anticipe sur le résultat de cette emphase (la mise en question éthique de l'identité) : nous y reviendrons donc plus tard. Pour l'heure, analysons le troisième paragraphe, portant le même titre que l'article, et qui est le véritable départ de l'argumentation (les deux premiers ayant valeur d'introduction ou de présentation générale du tour que prendra la réflexion) : « La philosophie qui nous est transmise consiste, en effet, à faire remonter toute signification ou toute rationalité à la "geste" ou au train mené par les êtres en tant qu'ils s'affirment êtres. Ce "train" de l'être en tant qu'être, est cette affirmation même. Affirmation qui retentit dans le langage, mais qui le précède : affirmation comme position des êtres sur un terrain ferme. L'être des êtres, l'essance des êtres comme leur positivité, comme leur "stance" si on peut dire ! » (PT, 24). Tout être persévérant dans son être en vue de cet être même, la philosophie érige ce geste ou cette persévérance comme son sens ultime. L'ontologie, chez Spinoza ou chez Heidegger, permet cette interprétation du *Dasein* comme *conatus*, ou de la différence ontologique comme position. Mais c'est d'abord à ses propres études ontologiques que Levinas fait référence ici, à la déduction de la différence ontologique à partir de la *stance* de l'existant dans l'existence qu'il a menée en 1947. Etre, c'est pour un moi s'arracher à la participation à l'*il y a* en contractant l'identité à soi par la position dans l'être et le repos sur la base : c'est bien être-le-là, *Da-sein*, reposer dans le lieu. Levinas nomme « essance »³¹⁵ ou positivité cette persévérance dans l'être qui est inscription dans un lieu : « cette positivité du contenu ne fait qu'un avec la positivité de l'essance. Le contenu, c'est ce qui se pose sur un terrain ferme, sur la terre en tant que sol et qui n'est pas un donné » (PT, 25). La philosophie identifie sous la notion d'être ces deux termes que sont le moi et la terre, au moyen de la position de celui-là sur celle-ci. Le moi entendu comme sujet fait de la terre un monde en l'habitant. Persévérer en vue de son être

³¹⁵ Néologisme que la « Note préliminaire » d'*Autrement qu'être* hésitait pourtant à assumer (cf. AE, 9).

implique de se tenir sur la terre, de la posséder, de l'habiter ; être-au-monde veut dire posséder-la-terre. Pourquoi cet ordre de l'être s'impose-t-il alors comme la rationalité même de la pensée ? En quoi la pensée procède-t-elle de cette persévérance dans l'être ? Le paragraphe 4 répond (PT, 26-27) :

La rationalité de l'essance – sa signifiante – tient au fait que sa positivité *éclate* en pensée et en représentation, que la pensée ne fait que sur-encherir sur la positivité. L'*esse* lui-même, à force de se poser, aboutit à l'exposition et à susciter une compréhension – l'*esse* lui-même est ontologique. La fermeté du repos s'affermite et s'affirme au point de se montrer. La singulière activité du repos, de par son énergie s'excède en se manifestant. Singulière excession !

Ces lignes décrivant le rapport de la pensée à l'être montrent qu'il n'y a rien de superficiel à pratiquer une emphase de l'ontologie, dans la mesure où l'excès est une modalité de l'essance ou de la différence ontologique elle-même. La positivité ne désigne pas seulement l'étantité de l'étant qui se laisse décrire par l'inertie de la position, mais elle tire son sens de la manifestation de l'être qui se révèle dans sa présence. En effet la grammaire du mot « être » nous a déjà conduit à reconnaître le « se poser » comme le train même de l'être : par emphase, se poser c'est s'ex-poser, s'exhiber, se montrer : apparaître, éclater en présence. L'être ne se pose qu'en s'exposant à une pensée ; la pensée ne va pas à l'être comme par accident, mais la pensée est l'événement ontologique par lequel l'être est. Et si l'être doit être dit positivement comme une présence à..., alors il faut : 1/ une conscience à qui cet être apparaisse ; 2/ un phénomène apparaissant dans la présence à cette conscience. Cette équivocité du mot « être » renvoyant aussi bien à l'être de celui qui a à être qu'à l'être du monde qui lui apparaît est constitutive de la notion de positivité. Le monde et le sujet pensant contractent en même temps leur être dans la présence de la pensée au monde et du monde à la pensée, de telle sorte que la pensée se révèle être la production même de la différence ontologique. La pensée ainsi conçue n'est plus la seule raison théorique : elle dénomme tout l'être du sujet en tant que, dans son *essance* même, celui-ci est appelé à accueillir l'être dans sa manifestation³¹⁶. Heidegger a raison : l'ontologie (la philosophie en tant qu'elle est suscitée par la positivité de l'être) repose sur l'identification originare de l'être et de la pensée dans l'homme conçu comme pensée située dans l'ouverture où l'être se dévoile dans sa vérité. Dans ces lignes où Levinas commente toute l'ontologie dans son acte fondateur, c'est donc à *Etre et temps* que les analyses renvoient ultimement : avec lui la philosophie confirme ce que Parménide avait déjà proclamé, l'identité de la pensée et de l'être et la primauté de la question de l'être. La pensée, donc la philosophie, trouve dans cette question sa raison d'être et son éveil. Par conséquent, l'être doit être conçu à partir de son train d'être ou de son *essance* ; or ce train consiste précisément pour l'être à se poser ou à être présent, ce qui peut être entendu en deux sens : 1/ être, c'est se révéler à une pensée en se faisant présent à elle par la manifestation ; 2/ être, c'est se tenir en tant que pensée dans la présence questionnante où s'ouvre la différence ontologique. Que l'on nomme ces deux sens monde et conscience (Husserl) ou monde et *Dasein* (Heidegger) on reconnaîtra toujours la pertinence de cette distinction et l'ambivalence de l'être abordé à partir de sa manifestation. Cette équivocité consacre la phénoméno-logie comme ultime forme de la philosophie : l'être-apparaissant (phénoméno...) appelant la pensée (...logie) pour apparaître : dès lors toute phénoménologie est une ontologie. La philosophie du Même se trouve par là auto-justifiée en tant qu'elle est produite par l'être même. L'ordre logique du philosopher est en harmonie avec l'ordre réel de l'être à travers cette identité aussi bien logique que

³¹⁶ D'ailleurs *De l'existence à l'existant* avait déjà montré tout ce que cette déduction de la différence ontologique à partir de la « stance » doit au corps. Bien que discrète dans « Philosophie et positivité », la référence au corps est toujours présente à travers la « hylé » husserlienne ou l'« *ici* de l'habitation » heideggérienne (PT, 29) que Levinas interprète comme repos ou, dans une formule qui évoque fortement l'œuvre de 1947, comme « événement de position » (PT, 28).

phénoménale entre être et penser. L'événement producteur (c'est-à-dire révélateur) de cette division de l'être entre pensée et monde, la stance, produit en même temps leur unité dans le seul événement de l'essance où se révèlent ensemble, l'un par l'autre, l'être et la pensée.

Cette conception de l'être, Levinas la qualifie d'emphase : qu'est-ce à dire ? Le terme désigne la méthode qu'*Autrement qu'être* a élaborée pour passer d'une idée à l'autre et réduire le Dit au Dire³¹⁷. Il s'agit donc de savoir à quelles notions aboutit cette emphase ; Levinas parle d'emphase à cinq reprises, en désignant : 1/ l'éclatement de l'être en pensée que nous venons de commenter (qualifié par les verbes *éclater, surenchéir, excéder*) ; 2/ la conscience et son pouvoir de réflexion (*cf.* PT, 27) ; 3/ « l'emphase de la positivité en guise de formes plastiques requérant une fondation » (PT, 28) ou la phénoménalité ; 4/ la subjectivité demeurant identique à elle-même (*ibid.*) ; 5/ le savoir sur le monde (PT, 30). Ces occurrences du terme d'emphase ont toutes un point commun : elles désignent la pensée consciente et présente comme l'emphase même de la positivité. Le sujet conscient qui retrouve son identité face à l'altérité des phénomènes, qui se pose dans le monde et l'habite, est pour l'ontologie l'ultime instance du sens. Pourtant l'être n'est pas seul capable de rendre compte de cette pensée qui fait son emphase. L'emphase de l'ontologie aboutit à l'identité du Même comme instance du réel alors que l'identité ne saurait être produite par l'être seul. Le paragraphe 4 le suggérait déjà à propos de la réflexion, cette « opération seconde de la conscience » qui est « impensable sans l'éveil, lequel ne vient pas du thème où la conscience s'engloutit » et « qui indique un au-delà de la positivité » (PT, 27). Mais quel est cet éveil que toute subjectivité suppose et qui ne relève pas de la rationalité ou de l'essance de l'être ? La méthode d'emphase aboutit à une notion de sujet plus excessive encore – et en ce sens plus conséquente et seule à même de livrer tout le sens de la subjectivité – que le *conatus*. Car le paragraphe 5 avance que c'est à l'accusatif et non au nominatif, passivement et non pas de manière consciente que le sujet est identique, que le moi est soi. Le sujet identique et pensant de l'ontologie, cette unité qui se retrouve une malgré son odyssée dans le multiple, ne tient cette unité que de l'ordre éthique venant d'un visage. Or si cette emphase éthique de la subjectivité échappe à l'ontologie c'est qu'elle obéit à « une autre signifiante – une autre rationalité – que celle de la positivité de l'essance de l'être » (PT, 30). En quoi consiste cette signifiante ? A quelle question obéit-elle, si ce n'est pas à la question de l'être ?

b) La réduction éthique ou la réduction infinie

Dès le début, l'article « Philosophie et positivité » insiste sur cette autre dimension de sens que l'ontologie ne parvient pas à capturer. D'abord, en opposant au repos, à la possession de la terre ou à l'identité de l'être positif le « non-repos du temps » (PT, 21), « l'exil » du moi (PT, 29) et la « mise en question » des catégories du Même (PT, 20). Et puis, surtout, en esquisant la question propre à l'idée de l'infini : « la recherche comme Désir », l'« infini *dans* le fini » qui est un « questionnement où le sujet-conscience se libère de lui-même » (PT, 22). Or un tel questionnement ne peut s'affranchir du retour à l'identique que s'il « *met en question* l'identité où se définit l'essance de l'être » (*ibid.*). Le paragraphe 5 décrit alors « ma *mise en question* ou mon *éveil* par l'Autre », qui est le sens concret de l'idée de l'infini (PT, 33) :

La mise-en-question ne signifie pas que d'une façon quelconque j'ai à m'interroger sur ma nature et ma quiddité, mais que de la positivité de l'être où je me fonde, je retourne à l'*incondition* supportant ce qui ne peut être contenu – la différence de l'Infini. Etre en question – c'est être à Dieu.

³¹⁷ Une note le dit explicitement (*cf.* PT, 30n1).

Intrigue reconnaissable concrètement dans l'éthique. Arraché au concept du Moi par la question de l'Infini, je suis responsable d'autrui, mon prochain.

Si, jusqu'à présent, l'article suivait le cours d'*Autrement qu'être* en le synthétisant, il innove désormais par une description originale de la mise en question de l'être par l'infini nommée *question de l'infini*³¹⁸, dont la mise en lumière permet d'explicitier la question qui guide l'éthique et précède la question de l'être. Le sujet éthique absolument responsable d'autrui est mis en question dans l'identité même que l'éthique éveille. Levinas énonce ainsi un paradoxe : 1/ d'un côté, le visage fait de moi un sujet, il éveille mon identité et mon unicité en l'intimant à la responsabilité ; 2/ mais d'un autre côté cette responsabilité signifie la mise en question de l'identité même qui est ainsi éveillée. La thèse n'est pas contradictoire puisque la subjectivité, d'incondition se fait condition, passe de l'accusatif au nominatif et est vouée à oublier l'éthique dont elle procède (cf. PT, 27 qui le montre à propos de la réflexion) : le sujet que l'éthique éveille oublie le commandement qui produit son unicité – cet oubli étant à la fois nécessaire à l'éthique pour que le sujet ait le *pouvoir* de répondre à l'obligation, et mis en question par l'éthique en tant qu'oubli précisément. L'emphase de la positivité de l'être conduit à la mise en question de l'identité comme double événement – à la fois sa naissance et sa contestation –, à l'éthique comme ultime réduction du sens. L'emphase comme méthode aboutit à la mise en question de la conscience : « interruption qui lui fait perdre son aplomb et son assurance en l'expulsant de la terre natale où les demeures s'érigent et du thème où se posent des thèses. Dé-saisissement ou déception des choses laissées à leur sort, l'*époque* c'est cela ! » (PT, 30-31). Ces analyses livrent donc un résultat décisif : la réduction éthique, l'*époque* levinassienne, c'est la mise en question de l'être par l'infini. La réduction consiste à passer du sujet ontologique persévérant dans son être et dont la pensée est tendue vers la question de l'être, au sujet éthique mis en question dans cette persévérance par le visage d'autrui.

Mais en reprenant le terme husserlien d'*époque*, Levinas fait de la mise en question de l'être *la méthode même, la voie d'accès* propre au sens. Chez Husserl, l'*époque* consiste en une mise entre parenthèses de la thèse du monde qui est la condition même de la description et de l'apparaître des phénomènes. Elle est opérée et assumée par un philosophe en quête de l'évidence, en vue de la fondation de la science. Chez Levinas, il ne saurait être question de parler de réduction en ce sens puisque l'autre rationalité que la réduction éthique met en avant conteste le privilège du Même. Pourtant les multiples références à la réduction ou à l'*époque* traduisent bien une reprise du geste husserlien ou sa transcription dans l'éthique. En quoi la mise en question de l'être par le visage est-elle une réduction ? 1/ D'abord, la réduction suppose le passage d'une attitude dite naïve ou naturelle à une autre, réflexive ou transcendantale, qui est le résultat positif de l'opération et qui ouvre la phénoménalité. L'emphase levinassienne de l'ontologie reproduit et déplace cette opposition en faisant du *conatus essendi* l'attitude naïve³¹⁹ que le visage d'autrui met en question, suscitant un sujet passif appelé à la responsabilité, une mauvaise conscience. C'est donc la responsabilité éthique qui est élevée

³¹⁸ Levinas parle lui-même de la « question de l'infini » à au moins trois reprises (DE, 99, OC2, 207 et PT, 33), sans toutefois la définir explicitement. L'usage de cette expression est donc rare, et comme anecdotique à côté de la profusion des références à la « mise en question ». Il y a peut-être trois raisons qui font que Levinas préfère parler de « mise en question » de l'être par l'infini plutôt que de la « question de l'infini » : 1/ l'infini ne fait pas l'objet d'une question théorique sur l'infini mais opère une mise en question éthique de mon être ; 2/ à proprement parler il n'y a pas de question possible dans l'éthique (qui précède la conscience), mais bien une *mise en question* qui éveille la conscience ; 3/ il ne s'agit pas de concurrencer la question de l'être mais de la mettre en question devant l'infini.

³¹⁹ Selon D. Pradelle, il s'agit de « surmonter la naïveté éthique analogue à celle de l'attitude naturelle » (« Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », *art. cit.*, p. 94).

en critère de discrimination entre l'attitude naïve et l'attitude réflexive. 2/ Dès lors, la réduction éthique qui permet de passer de l'une à l'autre ouvre une signifiante qui ne relève pas de l'essence et dont je ne suis pas l'auteur. Si l'*epochè* chez Levinas est la mise en question de mon être par l'infini, ce n'est pas moi mais autrui qui accomplit ce geste. Sa parole interrompt ma conscience : elle suspend ma naïveté, c'est-à-dire mon train d'être, et la met en question. 3/ On peut faire un pas de plus et voir dans cette mise en question l'opération même qui rend possible l'accès au sens éthique. En effet l'emphase de l'ontologie comme méthode a permis de passer du sujet actif au sujet passif ; mais *pour* accéder à cette passivité, *pour* qu'il y ait réduction de l'essence à la responsabilité, il a fallu non pas que le phénoménologue reconstitue lui-même l'expérience de cette passivité (puisque précisément cette passivité est plus passive que toute passivité et ne tient pas dans l'expérience), mais qu'il se laisse enseigner par le visage. Notre citation le précise bien : la mise en question n'est pas le produit d'une réflexion sur le sens de ma nature mais un retour à l'incondition du sujet, c'est-à-dire à l'intrigue éthique et hétéronome de la responsabilité. Par conséquent, la réduction levinassienne suppose deux éléments : a/ la mise en question du sujet par le visage, et b/ le refus d'assimiler l'Autre au Même. Une opération est nécessaire pour mener le penseur à la passivité absolue de l'éthique et à la description du visage, mais cette opération ne saurait être une activité sans quoi elle manquerait l'éthique. C'est pourquoi Levinas parle de « réduction qui ne saurait se faire à coup de parenthèses, lesquelles sont, au contraire, œuvre d'écriture ; réduction qu'alimente de son énergie l'interruption éthique de l'essence » (AE, 76). A suivre cette thèse, que reprend « Philosophie et positivité », le visage et non le sujet est le véritable auteur de la réduction ! En mettant ma conscience en question, il l'éveille à la signifiante qui est la source de tout apparaître (et n'est-ce pas là, en effet, le sens ultime de la réduction ?). Il faut définir doublement la réduction éthique ou infinie : a/ comme une mise en question de mon être par l'infini du visage, passivité qui me précède toujours, et b/ comme la réduction du Dit au Dire que le philosophe doit opérer pour revenir à la signifiante de cette mise en question. C'est en ce sens que Levinas parle de « la Réduction, comme refaisant le dérangement du Même par l'Autre » (EN, 96). L'*activité* de réduction est toujours seconde par rapport à la réduction première, *passive*, que le visage a toujours déjà opérée en moi en m'éveillant à la subjectivité.

Malgré le fait que la réduction infinie soit un geste que je n'accomplis pas moi-même, mon activité de pensée est requise en vue de *retourner* à cette réduction. C'est justement le rôle de l'emphase de l'ontologie dont nous venons de retracer le parcours. Afin de faire résonner le Dire distinct du Dit, Levinas part de la conscience elle-même et, en exagérant l'identité qu'elle suppose, aboutit à l'unité la plus emphatique, celle du sujet responsable. L'emphase de l'ontologie est la part active de la réduction, et le phénoménologue doit la pratiquer pour revenir à la réduction éthique que le visage a déjà effectuée en lui en déposant l'idée de l'infini. Le penseur ne se donne pas la signifiante éthique, il peut seulement exagérer l'identification de l'essence pour revenir au sens de la passivité éthique. L'emphase de l'ontologie est une activité menée en vue de l'effacement de l'activité, du retour à la passivité de la substitution. Une difficulté surgit toutefois de cette démarche en deux temps : pourquoi l'emphase de l'ontologie mène-t-elle *par elle-même* à la sujétion éthique, c'est-à-dire à l'autrement qu'être ? Cette emphase suffit-elle à faire surgir, au sein de l'être lui-même, un sens qui ne relève pas de la question de l'être ? Nous interrogeons ainsi la rigueur de la méthode que suit Levinas pour passer de la question de l'être à la question de l'infini. La déduction de l'antériorité de la question de l'infini sur la question de l'être ne suppose-t-elle pas précisément ce qu'il s'agissait de déduire, à savoir la question de l'infini elle-même comme guide transcendantal des descriptions ? L'emphase de l'ontologie comme méthode ne peut-elle pas aboutir à un autre sens que l'éthique ?

III. Les deux emphases

En 1947, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas décrivait déjà une expérience emphatique de l'être : il surdéterminait le concept d'existence et aboutissait à l'existence sans existant, l'être général et impersonnel qu'il nommait *il y a*, conduisant à la destruction du sujet et à l'horreur. L'*il y a* se définit comme l'excès même de l'être, étouffant jusqu'à faire disparaître l'étant. Pourtant nous ne pouvons pas, sans confronter les descriptions de 1947 et de 1974, conclure à l'unité de leur méthode. La première emphase de l'ontologie, de 1947, consiste à remonter à l'existence sans existant, l'*il y a* dont l'épreuve est souffrance et mal. La seconde emphase conduit dans *Autrement qu'être* à un résultat différent qui, contrairement à 1947, ne mène pas (seulement) à l'*il y a* mais (aussi) à l'éthique et à l'autrement qu'être. Quelle différence d'approche cause-t-elle la contradiction de ces deux issues entre 1947 et 1974 ? Du reste, ces issues sont-elles véritablement contradictoires ? Deux descriptions permettent de confronter ces deux emphases : les descriptions de l'insomnie et de l'*il y a* reprises dans l'éthique de l'autrement qu'être.

§43. Les deux insomnies

a) La réduction éthique comme insomnie

Soit d'abord l'insomnie. Au chapitre 2, l'étude de la métaphore de l'insomnie et de l'éveil a montré que l'idée de l'infini avait la (dé-)structure d'une forme n'arrêtant pas son dessin de forme. Mais qu'en est-il de l'insomnie pensée cette fois-ci non plus simplement comme un outil servant à décrire métaphoriquement la structure formelle de l'idée de l'infini, mais comme un phénomène ou une intrigue concrète ? L'article de 1974 « De la conscience à la veille – A partir de Husserl » développe un concept éthique d'insomnie en pratiquant la méthode de l'emphase. Le sous-titre de cet article est crucial, puisque la référence à Husserl en livre l'objet véritable : la réduction. Dans ces pages, l'insomnie éthique nous apparaîtra en effet comme la forme la plus radicale de réduction. L'article le montre de la façon suivante : partant du mouvement qui définit la philosophie moderne (§1) qu'il identifie à la réduction phénoménologique (§2), Levinas remonte emphatiquement à l'idée d'une veille éthique d'autrui, plus vigilante que la conscience, où l'infini vient à l'idée (§§3-5). Aussi nous faut-il d'abord préciser pourquoi la philosophie se présente comme une exigence de vigilance. La raison se trouve dans la notion de manifestation qui prend acte de la possibilité qu'un être soit distinct de son apparence (§1). La vigilance de la raison serait donc une méfiance envers elle-même, tenant au doute possible qui entache toute évidence. Avec Kant, la philosophie se fait criticisme en retournant sur la raison la vigilance de la raison, sous la forme d'un savoir éveillé aux propres illusions du savoir. Or Levinas cherche surtout à décrire la façon dont Husserl accomplit ce geste (§2) en reprenant à son tour la critique de l'évidence naïve. La discussion se resserre alors sur la notion de réduction, définie comme « l'"absolu" de la conscience dont le sens n'est plus redevable à rien qui soit existence du monde » (DQVI, 39) – notons par anticipation que cette définition admet déjà un sens éthique. Husserl met en œuvre la réduction transcendantale en pratiquant l'*epochè*, « suspension de la croyance en l'existence de ce monde et de ces objets qui s'affirment malgré l'incertitude – à la recherche de la certitude ou de l'évidence adéquate de la réflexion sur la *cogitation* à laquelle cette croyance même appartient », en vue de deux buts possibles : soit « pour y mesurer le degré de son incertitude et de sa certitude », soit « pour éclairer le sens ou la modalité de l'évidence naïve » (DQVI, 42). La réduction s'avère ambiguë en raison de cette double interprétation : elle peut être soit une recherche de certitude

par-delà l'incertitude du monde naturel, soit une mise en question de l'idée même de certitude par une rationalité qui ne relève pas du savoir. L'originalité de l'interprétation de Levinas consiste à maintenir l'ambiguïté comme inhérente à la phénoménologie même. De même que dans sa lecture de Descartes, Levinas identifie une primauté de l'infini sous-tendant l'ordre du savoir qui pourtant oublie l'infini et s'en sépare, il voit dans la réduction husserlienne une exigence de rationalité supérieure dont la radicalité provient de l'éthique et qui pourtant retombe dans le savoir. L'exigence de radicalité, d'apodicticité, d'indubitabilité à laquelle obéit la réduction phénoménologique provient de l'éthique qui met en question le savoir : mais Husserl ne la pratique que pour raffermir le savoir et non pour le dépasser. – Concluons que « De la conscience à la veille » pratique une *emphase de la réduction*. Partant de l'exigence de vigilance propre à la philosophie critique, voyant dans la réduction la méthode la plus radicale de vigilance critique, Levinas montre que la réduction la plus radicale – celle qui accomplit au mieux son essence de réduction – ne peut être qu'éthique : elle ne saurait simplement contester l'imperfection du savoir mais doit mettre en question le savoir lui-même. La critique (vigilance du savoir sur le savoir) se fait réduction (retour à ce qui rend la phénoménalité elle-même possible) et la réduction se fait mise en question du savoir en tant que savoir, interrogation sur le sens de la certitude. La réduction husserlienne avait anticipé ce mouvement, mais elle restait insuffisante en tant qu'elle ne contestait pas l'idée même de savoir, de totalité, d'identité. L'emphase de la réduction conduit à la réduction éthique comme mise en question de l'être.

Mais alors, en quoi consiste la vigilance propre à l'éthique qui nous apparaît comme le premier moteur de la réduction phénoménologique ? Levinas la retrouve, de manière formelle au moins, dans les descriptions husserliennes du temps (§3), en découvrant la structure formelle de l'idée de l'infini à l'œuvre dans la durée. En tant que transcendance dans l'immanence, l'*ego* à la fois se situe dans l'immanence et lui appartient : cette différence est la durée du temps qui manifeste ce que Levinas appelle une « âme dans l'âme », une altérité dans l'identité : « la transcendance dans l'immanence, l'étrange structure (ou la *profondeur*) du psychique comme âme dans l'âme, c'est le réveil toujours recommençant dans la veille elle-même ; le *Même* infiniment référé dans son identité la plus intime à l'*Autre* » (DQVI, 47). Formellement, Levinas identifie cette structure à l'idée de l'infini – ce qui autorisera plus loin la récupération de la réduction par l'éthique ; mais concrètement, Husserl voit encore dans cette veille du *Même* une intentionnalité tournée vers l'*Autre*. « Le moi-en-éveil, *veille à l'objet*, il reste activité objectivante même sous sa vie axiologique ou pratique » (DQVI, 49). Pour atteindre le sens éthique de la vigilance, il faut donc pousser « au-delà de la lettre husserlienne », mener une emphase où les termes qui disent formellement la vigilance éclatent, dans leur formalisme même, en signification éthique : « dans l'identité de l'état de conscience présent à lui-même, dans cette tautologie silencieuse du pré-réflexif, *veille* une différence entre le même et le même jamais en phase, que l'identité n'arrive pas à enserrer : précisément l'*insomnie* que l'on ne peut dire autrement que par ces mots à signification *catégoriale* » (DQVI, 50). L'insomnie catégoriale se décrit formellement comme la veille de l'*Autre* dans le *Même*, ou l'éveil du *Même* par l'*Autre* interdisant l'indifférence du *Même* envers l'*Autre*. La réduction trouve dans cette insomnie sa forme emphatique : en tant que vigilance sur le savoir, elle est l'éveil d'une signification qui met en question le repos et la sécurité de la connaissance ; en tant que recherche de la condition de la phénoménalité, elle est retour à la parole du visage qui éveille en moi le sens. L'éthique prolonge ainsi la réduction husserlienne en la conduisant à la mise en question la plus radicale de l'évidence naïve, c'est-à-dire de la persévérance

dans l'être (et cette réduction éthique aboutit à l'idée de l'infini³²⁰). La responsabilité est le sens emphatique de la veille : conscience intentionnelle et *conatus* tiennent leur identité de la sujétion éthique à autrui : « *veiller* n'est-ce pas déjà se substituer à Autrui ? » (DQVI, 52). Levinas suggère d'ailleurs que la notion de réduction intersubjective permet, chez Husserl lui-même, de déceler ce sens éthique de la veille (§4). Même si Husserl ne quitte jamais le terrain de la connaissance, il pense une réduction où l'analogie des corps offre au moi une libération de soi : « la Réduction comme explosion de l'Autre dans le Même, vers l'insomnie absolue, est une catégorie sous laquelle le sujet perd la consistance atomique de l'aperception transcendantale » (DQVI, 55). L'article accomplit par là une emphase de la phénoménologie husserlienne, renvoyant ses concepts essentiels (réduction, sujet, vie) à leur signifiante éthique (§5). Levinas propose alors une série d'oppositions qui a pour raison la mise en question de l'être par l'infini. Ainsi la persévérance dans l'être est-elle « embourgeoisement ou suffisance³²¹ » (DQVI, 58), un apaisement que l'éthique interrompt en éveillant en elle une inquiétude pour autrui ; ou bien l'essence est un repos que l'insomnie éthique dérange. Nous retrouvons ainsi la question de l'infini sous la phénoménologie de la veille, « comme une mise en question incessante, sans ultimité, de la priorité et de la quiétude du Même » (DQVI, 60).

L'éveil et l'insomnie signifient donc la responsabilité pour le visage et l'incondition de sujet éthique. Cependant, peut-on parler d'insomnie éthique autrement que par métaphore ? L'insomnie est-elle une image désignant la responsabilité ou une intrigue concrète déchirant le phénomène offert à la conscience ? L'article de 1975 « Dieu et la philosophie » reprend l'emphase de l'ontologie aboutissant à l'insomnie comme idée de l'infini, et précise le statut éthique de l'insomnie. « L'insomnie – veille ou vigilance – loin de se définir comme simple négation du phénomène naturel du sommeil, ressort au catégorial, préalable de toute attention et de toute hébétude anthropologique. Toujours au bord du réveil, le sommeil communique avec la veille : tout en tentant de s'en évader, il reste à l'écoute dans l'*obéissance de la veille* qui le menace et l'appelle, de la veille qui *exige* » (DQVI, 98). Le sommeil en effet a été reconnu dès *De l'existence à l'existant* comme le pouvoir qu'a la conscience de reposer sur une base et de fonder son activité : l'insomnie au contraire met en question la conscience en lui interdisant le sommeil. Certes, l'opposition naturelle du sommeil et de l'insomnie permet de définir l'un comme la négation de l'autre : mais l'insomnie contient un sens que la nature ne commande pas et qui relève du *catégorial*. Dans sa forme pure, la vigilance du Même à qui l'Autre interdit le repos, l'insomnie signifie éthiquement que le visage m'interdit le sommeil, donc l'indifférence envers lui. Pour s'endormir il faut avoir renoncé à la veille et s'abandonner, inconscient de ses devoirs envers autrui, au confort du lieu. Dans l'insomnie, je suis tenu en éveil par une extériorité qui m'interdit le repos : l'inconfort, la souffrance de cette situation sont dus à la passivité de l'obligation qui me tient éveillé et fait ma subjectivité. Levinas joue sur le mot d'*éveil*, qui peut aussi bien dénoter le fait de veiller que le fait de naître : le sujet éthique naît, unique et irremplaçable – insubstituable dans sa tâche, aucun repos ne lui est permis. L'insomnie, en ce sens éthique, excède bien le phénomène naturel de l'absence de sommeil : elle ne se comprend plus par la négation du pouvoir mais par sa mise en

³²⁰ « Insomnie ou déchirement qui est non pas la finitude d'un être incapable de se rejoindre et de "demeurer en repos" en guise d'état d'âme, mais transcendance déchirant ou inspirant l'immanence qui, de prime abord, l'enveloppe comme si de l'Infini il pouvait y avoir idée, c'est-à-dire comme si Dieu pouvait tenir en moi. Veille sans intentionnalité mais seulement réveillée sans cesse de son état même de veille, se dégrisant de son identité pour le plus profond que soi. Subjectivité comme susception de l'Infini, soumission à un Dieu et intérieur et transcendant. *En soi*, libération de soi » (DQVI, 51).

³²¹ Si la question de l'infini est mise en question de l'être comme « suffisant » et « bourgeois », alors *De l'évasion* posait déjà la question de l'infini : l'article de 1935 contestait déjà l'ontologie comme bourgeoise (cf. DE, 92) et suffisante (cf. DE, 122).

question. L'éveil à autrui n'admet pas le repos de sorte que l'insomnie la plus emphatique est éthique – alors que l'insomnie naturelle finit toujours par laisser place au sommeil. L'emphase de l'ontologie nous conduit ainsi à conclure que l'insomnie la plus insomniaque est la responsabilité. Dès lors, si comme nous l'écrivions au chapitre 2, l'idée de l'infini a dans l'insomnie la structure formelle d'une forme n'arrêtant pas son dessin de forme, la mise en question éthique de l'être est bien le sens concret de l'idée de l'infini chez Levinas. Et pourtant, en 1947, l'insomnie était l'épreuve de *l'il y a*. Comment est-il possible que l'insomnie passe ainsi de *l'il y a* à l'éthique ?

b) Les deux voies de l'emphase

Dans *De l'existence à l'existant*, l'insomnie avait pour rôle de fournir à la description de *l'il y a* sa concrétude phénoménologique. Jusqu'au chapitre sur l'insomnie, cette description relevait seulement d'une expérience imaginative³²² où *l'il y a* se montrait accessible dans la destruction imaginative de tous les étants. En outre, la thèse que « la nuit est l'expérience même de *l'il y a* » était mise à mal par le fait que « le terme d'expérience [est] inapplicable à une situation qui est l'exclusion absolue de la lumière » (DEE, 94). Dès lors, sans la description de l'insomnie, *l'il y a* ne serait resté qu'une pure spéculation théorique ayant au mieux le statut d'expérience-limite, mais dont la validité phénoménale ne pouvait pas être assurée. Pourtant le terme d'expérience n'est pas plus applicable à l'insomnie qu'à la nuit puisque tout rapport à *l'il y a* est désobjectivation. Tâchons alors d'explicitier en quel sens l'insomnie est épreuve de *l'il y a*.

Levinas distingue « l'attention qui se dirige sur les objets » de la vigilance de l'insomnie, car « la vigilance est absolument vide d'objets » (DEE, 110). La première est une intentionnalité qui suppose la liberté d'une conscience visant le monde, la seconde déjoue toute liberté et détruit la structure sujet-objet. Sous sa guise intentionnelle, la veille est un *veiller à...* un objet sur lequel le sujet exerce une maîtrise : et cette maîtrise s'atteste notamment dans la possibilité qu'a le sujet de mettre fin à sa vigilance en s'endormant. Or l'insomnie se définit comme une veille involontaire car elle rend le sommeil impossible : mais pourquoi cette impossibilité, si le repos est précisément un pouvoir de l'hypostase ? Si la conscience est le pouvoir de dormir, l'impossibilité du sommeil doit être la destitution de la conscience ; elle doit s'imposer du dehors à la conscience comme un événement qui abolit son pouvoir. L'insomniaque ne reste pas librement éveillé, l'insomnie étant la situation où la liberté veut le sommeil mais n'en est plus capable. Le phénoménologue qui tente de décrire l'insomnie doit constater la défection de l'intentionnalité – et avec elle l'invalidation de la liberté, de la distinction entre le sujet et l'objet, et donc la désobjectivation. Partant de l'ontologie, Levinas en vient à décrire la veille que l'ontologie ne parvient pas à penser comme insomnie. Penser l'insomnie, c'est abandonner les concepts de la phénoménologie et revenir à l'emphase que la veille intentionnelle suppose. La vigilance insomniaque apparaît alors comme l'emphase de la veille attentive. L'analyse de l'insomnie relève « d'une méthode où la pensée est invitée au delà de l'intuition » (DEE, 112) et qu'il nous semble légitime de nommer une *emphase* en tant que la description de *l'il y a* s'appuie d'une part sur une expérience de pensée imaginant la destruction excessive de toutes choses et d'autre part sur une situation-limite que le philosophe ne peut dire et penser qu'en exagérant les termes, par un passage hyperbolique de la conscience attentive à la vigilance anonyme de la veille³²³.

³²² « Imaginons le retour... » (DEE, 93). *Le temps et l'autre* précise : « Prenons l'insomnie. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'une expérience imaginée » (TA, 27).

³²³ Pour la démonstration rigoureuse du caractère emphatique des descriptions de *l'il y a*, voir R. Calin, *Levinas et l'exception du soi, op. cit.*, pp. 42-46. Ces pages parlent d'une « réduction-limite à *l'il y a* » qui est réduction du rapport au monde, et que nous rapprochons de notre interprétation de la réduction éthique. R. Calin

L'emphase comme méthode est pratiquée dans *De l'existence à l'existant* à chaque fois que la notion d'*il y a* intervient puisque celle-ci se conçoit justement comme l'excès de la présence de l'être. Or il nous semble que ce mouvement d'emphase est particulièrement sensible dans l'insomnie où Levinas cherche à décrire l'excès de la présence de l'être comme veille. L'emphase de *il y a* est la production même de l'insomnie où la présence de l'être interdit le repos en abolissant les pouvoirs du moi. Ce n'est pas l'insomniaque qui veille : « ça veille » (DEE, 111) et je participe anonymement à la veille, à la nuit où l'être se pose, pure présence grouillante éternisant l'instant, détruisant l'instant en une présence sans temps. L'insomnie détruit le temps, elle suspend les heures car elle ne laisse même plus de sujet pour les vivre : « je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme » (*ibid.*). La vigilance s'empare de moi et me prive du repos, veille à ma place – l'être persévère sans moi, mon moi disparaît dans la participation à *il y a*. La description aboutit donc à un point où les catégories se défont, où la narration devient impossible puisqu'elle doit se faire en l'absence de tout personnage et de toute subjectivité (*cf.* DEE, 112). Seule reste l'emphase comme pratique discursive, qui déjà consiste à dédire le Dit : lors même que l'on dit que je veille, ça veille ; lors même que l'on parle d'une conscience insomniaque, l'insomnie étouffe la subjectivité, etc. Seules des tournures emphatiques peuvent dire l'excès de présence : *il y a* apparaît bien comme l'emphase de l'ontologie.

Nous pouvons maintenant comparer l'insomnie de l'être et l'insomnie de l'infini. Trois éléments au moins les rapprochent. 1/ Le premier d'entre eux est l'application de la méthode d'emphase de l'ontologie. En 1947, l'idée de présence à l'être était exagérée jusqu'à l'absurdité de l'essance qui s'éprouvait dans l'horreur de *il y a*, présence sans existant où la souffrance vire au non-sens. Nous reconnaissons dans cette méthode l'emphase de l'ontologie qui en 1974 conduira à l'éthique. Mais comment une même méthode peut-elle engendrer deux résultats si antithétiques, l'essance et sa mise en question, de 1947 à 1974 ? La difficulté est d'autant plus grande que les deux insomnies possèdent d'autres points communs. 2/ Dans les deux cas, l'insomnie constitue l'événement catégorial sous-jacent à l'apparition de la conscience. La prise de position dans l'être vaut aussi bien pour l'hypostase se libérant de *il y a* que pour la conscience juste naissant avec l'entrée du tiers : « c'est comme modalité ou modification de l'insomnie que la conscience est conscience de..., rassemblement en être ou en présence qui – à une certaine profondeur de la vigilance où la vigilance doit se vêtir de justice – importe à l'insomnie » (DQVI, 98). Qu'elle veille dans l'horreur de *il y a* ou qu'elle se substitue à autrui, la conscience doit se concevoir comme déchirement de l'insomnie sur laquelle elle conquiert un espace et un temps de liberté. Il faut donc toujours distinguer deux niveaux dans la description de l'insomnie : d'abord l'insomnie catégoriale qui s'impose à l'existant avant toute liberté, et puis la conscience qui se détache en se constituant une identité. 3/ En raison de son caractère catégorial, l'insomnie comme *il y a* ou comme substitution implique un rapport original au temps. Le temps de l'insomnie persiste, même pour la conscience qui s'en détache, précisément parce qu'elle tient son être de ce détachement. L'insomnie n'a pas de fin, toujours elle dérange : *il y a*, pure présence de l'être, étouffe encore dans l'identité du moi et du soi ; et le visage persécuteur jamais ne m'autorise à relâcher ma vigilance. La solution pour se délivrer de l'insomnie (la conscience comme hypostase ou justice) la maintient sans la détruire.

Malgré ces rapprochements, *il y a* et la substitution dessinent des figures distinctes de l'insomnie catégoriale. La nuit de *il y a* est un non-sens horrible et désespérant, l'éveil éthique est la signifiante

conclut que « Levinas opère une réduction phénoménologique hyperbolique, la réduction à *il y a*, hyperbolique parce qu'elle consist[e] à mettre en question l'*ego* qui la me[t] en œuvre » (*ibid.*, p. 86).

même du sens qui m'enseigne le Bien. L'affection par l'altérité aboutit dans les deux cas à deux intrigues antithétiques : le non-sens absolu ou le sens absolu. Cette différence implique deux rapports distincts au sujet. Certes, dans tous les cas l'insomnie déjoue l'intentionnalité. Mais *l'il y a* accomplit une dépersonnalisation et une destruction de l'identité sous le mode de la participation, là où l'éthique est l'éveil de la subjectivité. L'emphase de l'ontologie semble avoir deux issues : l'une, menant au non-sens de *l'il y a*, qui excède la notion de sujet jusqu'à la détruire ; l'autre, menant au Bien, qui excède la subjectivité dans la substitution où celle-ci s'origine. C'est toujours le sujet qui est en jeu dans l'insomnie, soit que l'emphase mène à sa destruction soit qu'elle le fasse surgir. Aussi les deux insomnies produisent-elles des résultats inconciliables. Comment, en 1974, Levinas peut-il reprendre l'emphase de l'ontologie comme éveil du sujet dans l'insomnie si celle-ci était la destruction du sujet en 1947 ? Deux réponses nous semblent d'emblée aporétiques. D'abord, celle qui consiste à mettre la contradiction sur le compte de la métaphore : l'insomnie ne serait qu'une métaphore (pour décrire la pure présence ou la responsabilité) que Levinas aurait utilisée dans des contextes irréconciliables. Toutefois cette interprétation contredit de front les textes qui font de l'insomnie soit une *expérience* (ou un drame de la subjectivité, qui ne se dit que par l'oxymore « expérience de la dépersonnalisation » (DEE, 112)) soit une *catégorie* dont le formalisme (Autre-dans-le-Même) signifie la plus grande concrétude (substitution pour autrui). Il faut donc prendre au sérieux les descriptions de Levinas en tant que celles-ci prétendent à une certaine validité phénoménale. Or, à faire cela dans une deuxième approche, nous sommes contraints de noter qu'il n'existe pas un, mais deux phénomènes de l'insomnie chez Levinas – qui plus est, semble-t-il, décrits en faisant usage de la même méthode d'emphase : l'absurdité et l'horreur (le mal) d'une part, le sens et la responsabilité (le Bien) d'autre part. Si Levinas a bien prétendu, en 1947 comme en 1974, décrire l'insomnie elle-même, il faut alors trancher entre ces deux descriptions contradictoires. Est-ce à dire que l'éthique invalide *De l'existence à l'existant* ? Mais cette interprétation, à son tour, ne tient pas puisqu'elle suppose qu'une même intrigue ne saurait à la fois contenir le sens et le non-sens, l'éveil du sujet et sa destruction. Or c'est bien le cas de l'intrigue éthique telle qu'*Autrement qu'être* la décrit : la responsabilité envers le visage n'est absolument passive qu'en tant qu'elle est souffrance, persécution, excès du non-sens sur le sens. La responsabilité et *l'il y a* ont partie liée, et Levinas nomme *énigme* la modalité qu'a l'infini de signifier dans la proximité de *l'il y a*.

c) *L'emphase et l'énigme*

Pour cette raison, nous contestons l'interprétation voulant que les deux insomnies, de 1947 et de 1974, soient contradictoires. Au contraire, malgré leur évidente opposition, ces deux insomnies n'en font qu'une : elles constituent bien plutôt les deux faces interdépendantes d'une même intrigue. Nous soutenons donc que la description de 1974 opère un élargissement de celle de 1947 et la valide, trente ans plus tard, du point de vue de l'éthique. Comment l'éthique explique-t-elle que l'insomnie soit aussi expérience de la dépersonnalisation ? En quoi l'insomnie catégoriale pensée comme éveil à la responsabilité peut-elle aussi retomber dans l'absurdité de *l'il y a* ? Notre lecture s'autorise d'une note de l'article « De la conscience à la veille » commentant un passage où Levinas suggère que l'insomnie enveloppe l'immanence « comme si de l'Infini il pouvait y avoir idée » (DQVI, 51n24) :

Nous entendons dans le « comme si » l'équivoque ou l'énigme du non-phénomène, du non-représentable : témoignage, d'avant la thématisation attestant *un-« plus »-éveillant-un-« moins »-qu'il-*

dérange-ou-inspire, de « l'idée de l'Infini », de « Dieu en moi »³²⁴ ; et *puis*, le non-sens d'une trace indéchiffrable, remue-ménage de *l'il y a*. Diachronie non synchronisable, signifiante énigmatique et, ainsi seulement, signifiant au-delà de l'être ou de Dieu. La notion d'insomnie, dans sa distinction d'avec celle de la conscience, nous est apparue dans notre petit livre de 1947 : intitulé « De l'existence à l'existant », précisément dans ses moments de non-sens.

Cet extrait doit être lu en commençant par la fin. Les deux versions de l'insomnie admettent pour socle commun *la distinction entre l'insomnie (catégoriale) et la conscience*. La veille est une intrigue non-intentionnelle précédant la conscience et que celle-ci suppose. Cette intrigue une fois donnée peut signifier de deux façons pour le sujet : soit, *dans ses moments de non-sens*, elle lui fait subir l'épreuve de la dépersonnalisation ; soit, dans ses moments de sens, elle l'éveille au Bien par la sujétion à autrui. Cette alternance du sens et du non-sens est l'énigme de l'infini. Ainsi, loin de constituer deux actualisations distinctes de la catégorie d'insomnie, le sens et le non-sens forment-ils tous deux la même épreuve de l'insomnie. L'insomnie est énigmatique en raison de l'impossibilité de différencier en elle le dérangement de l'éthique et celui de *l'il y a*. Elle confond le sens et le non-sens et cette confusion assure précisément son irréductibilité à l'intentionnalité – et donne à l'idée de l'infini sa structure de forme n'arrêtant pas son dessin de forme. La pensée éthique de l'insomnie s'appuie donc sur la pensée de la substitution³²⁵ (de la passivité absolue de la responsabilité identifiée à la souffrance). L'énigme de l'infini se présente ainsi comme l'ultime résultat de l'emphase de l'ontologie et fait de celle-ci une descente vers l'entrelacement du sens et du non-sens dans la souffrance. Tout le problème revient alors à savoir quel statut donner à cette énigme et quel rapport elle entretient avec la question de l'être et la question de l'infini.

Tournons-nous d'abord vers la question de l'être. Celle-ci, comme nous l'avons montré plus haut, se pose à partir de la scission entre conscience et phénomène où l'être, bien qu'identique à lui-même, s'aventure dans l'apparition et s'associe par là au non-être. La question de l'être est la position de la pensée dans l'être questionnant cette position même, sa présence à l'être et la vérité de celui-ci voilée autant que dévoilée par les phénomènes. Soumise à la méthode d'emphase en 1947, cette question se laissait reconduire à l'idée d'une hypostase ayant déjà pris position dans l'être, surgissant de la nuit de *l'il y a*. En allant à *l'il y a*, en-deçà du sujet pour qui se pose la question de l'être, Levinas allait alors en-deçà de la question de l'être elle-même : ou, dit autrement, renvoyait le *sens* de l'être supposant l'identité de l'hypostase au *non-sens* de *l'il y a* déchirant toute subjectivité. L'emphase de l'ontologie invalidait ainsi la question de l'être en faisant d'elle une question seconde, adossée à l'absurdité horrible de *l'il y a*, au sens illusoire puisqu'ultimement reconduit au non-sens de *l'il y a*. La question première et véritable devenait celle de la délivrance de l'être par autrui qui pouvait me pardonner le mal d'être. Par conséquent, l'emphase de l'ontologie menait dès 1947 à un discours *sur* l'être qui frappait sa question d'invalidité et renvoyait à autrui comme origine du sens. En 1974 comme en 1947, l'emphase de l'ontologie aboutit à la question de l'infini comme question première. Ce résultat appelle un examen nouveau du discours de Levinas sur l'être, dont il apparaît désormais qu'il ne saurait être qualifié d'*ontologie*. Qu'est-ce que serait, en effet, une ontologie sans compréhension, remontant en-deçà de la différence ontologique et de la question de l'être ? Tout le problème revient plutôt à savoir

³²⁴ En effet, il faut distinguer entre l'infini énigmatique et son idée thématifiée, objet d'un savoir : c'est ce que nous ferons, au chapitre 9 consacré à l'idée de l'infini dans la justice, en étudiant ce que nous nommerons la naissance latente de l'idée de l'infini, qui accomplit la thématification qu'évoque ici Levinas.

³²⁵ La continuité que Levinas dessine ici entre les œuvres de 1947 et 1974 implique alors une rupture avec *Totalité et infini* qui, en 1961, distinguait encore souffrance et responsabilité. D'ailleurs, en 1961, l'insomnie n'était mentionnée qu'une fois pour décrire la nuit de *l'éros* (cf. TI, 289).

en quoi consiste le discours *sur* l'être mené à *partir de* la question de l'infini. Quelle interprétation Levinas donne-t-il de l'*il y a* pensé à partir de la question de l'infini dans ses textes de 1974 sur l'éthique ? Cette nouvelle lecture permet-elle de renouveler l'interprétation du statut de l'*il y a* dans *De l'existence à l'existant* ?

§44. Infini et *il y a*

a) *La confusion de l'illéité et de l'« il y a »*

Sens et non-sens se confondent, à au moins deux niveaux. 1/ D'abord au niveau de la conscience, qui cherche la certitude et veut fonder son savoir sur le Bien. L'éthique ne fournit ni preuve ni signe : son régime d'ambiguïté la rend contradictoire avec toute recherche de certitude. Pour la conscience, l'éthique ne peut signifier que le dérangement et ne s'offre à l'évidence que dans la confusion avec l'être. 2/ Ensuite la confusion du sens et du non-sens opère au niveau catégorial : l'étude de l'insomnie l'a montré. La souffrance et la passivité de la relation au prochain oscille entre le sens (souffrir pour autrui) et le non-sens (souffrir pour rien). Levinas nomme « confusion de l'illéité et de l'*il y a* » cette hésitation, qu'il décrit au paragraphe V-4 d'*Autrement qu'être*. Qu'est-ce qui la caractérise ?

La confusion de l'illéité et de l'*il y a* est nécessaire à l'éthique. « L'identité de l'élue – c'est-à-dire de l'assigné – qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'*essence* que la négativité elle-même détermine. Pour *supporter* sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'écœurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a* » (AE, 255). Pour que la responsabilité soit passivité absolue, il faut qu'elle soit souffrance, c'est-à-dire excès du non-sens sur le sens, remue-ménage de l'*il y a* (cf. ch. 5). Or cette condition ne suffit pas à produire la signifiante éthique : si la responsabilité n'était qu'un retour à l'*il y a* elle anéantirait le sujet au lieu de l'éveiller. C'est pourquoi le paragraphe V-4 décrit la signification propre à la confusion de l'illéité et de l'*il y a* : « mais l'absurdité de l'*il y a* – en tant que modalité de l'un-pour-l'autre, en tant que supportée – *signifie* » (*ibid.*). Cette proposition serait inintelligible dans *De l'existence à l'existant* qui décrit la naissance du sens dans une dialectique de la prise de distance par rapport à l'existence sans existant : dialectique de l'identité et de la conscience d'une part, dialectique du temps et de la fécondité de l'autre. Dans *Autrement qu'être*, la perspective change en raison de la pensée de l'énigme qui révèle l'ambiguïté de l'*il y a*. Car, écrit Levinas, le surplus du non-sens sur le sens est la possibilité de l'expiation, de la subjectivité éthique : « l'*il y a* – c'est tout le poids que pèse l'altérité supportée par une subjectivité qui ne la fonde pas » (*ibid.*). L'éthique est passivité absolue ; cette passivité ne peut être que l'excès du non-sens sur le sens destituant le privilège de la conscience ; et cet excès, qui correspond à l'affection du Même par l'Autre, est l'*il y a*. Mais alors, qu'est-ce qui fait que le sujet ne se détruit pas dans la participation à l'être, comme *De l'existence à l'existant* l'avait montré ? Comment Levinas peut-il soutenir que le Bien signifie *par* le remue-ménage de l'*il y a*, alors que ce remue-ménage est le non-sens même ? La difficulté consiste à expliquer comment le sens éthique peut surgir de l'excès du non-sens sur le sens. Levinas répond en formulant une alternative : si cet excès est souffrance pour rien, il est désubjectivation ; mais s'il est souffrance pour autrui, il est éveil de la subjectivité.

En 1947, seul le versant anonyme de la passivité était envisagé. En 1974, au contraire, la passivité est pensée à partir d'autrui : elle n'est jamais passivité anonyme suscitant l'horreur, mais une intrigue

mettant en scène le prochain. Le poids de *l'il y a* dans l'éthique³²⁶ n'est pas souffrance anonyme mais persécution, intention méchante d'autrui à mon égard. L'épreuve de *l'il y a* dans *De l'existence à l'existant* était désubjectivante car elle faisait fond sur l'oubli d'autrui, elle était l'horreur pour un mal anonyme, une intention sans existant pour l'incarner. Au contraire, dans *Autrement qu'être*, *l'il y a* m'affecte *par* autrui et donc – ce qui est l'origine du sens – *pour* autrui. La notion d'*il y a* apparaît ainsi comme une notion *dérivée* de l'éthique : elle est l'affection par l'altérité dans l'oubli de son origine en autrui. Aussi l'énigme désigne-t-elle le point de tangence où cet oubli s'accomplit tout en conservant la trace de l'intrigue éthique. La confusion de l'illéité et de *l'il y a* se produit lorsque l'énigme se phénoménalise, est objectivée par une conscience en quête de certitude ; l'un-pour-l'autre est alors effacé par le *conatus* et la passivité éthique, dans l'indifférence au prochain, se fait remue-ménage de *l'il y a*. Le passage de l'illéité à *l'il y a*, du sens éthique au non-sens de l'essence, va de l'éthique à la justice jusqu'à l'oubli de la justice dans le *conatus*, dans une progression dont nous trouvons la raison dans le devenir-anonyme du « il » : 1/ éthique comme pure responsabilité pour autrui (« Il » de l'illéité laissant sa trace par le visage) ; 2/ justice comme démultiplication des responsabilités (le tiers à côté du prochain, « il » à côté du tu) où autrui apparaît comme autre parmi les autres ; 3/ indifférence à autrui dans le *conatus* (virant dans l'effacement des étants devant l'être anonyme, le non-sens de « *l'il y a* »). Ces trois « Il » (illéité, tiers, *il y a*) scandent le passage de l'éthique à l'essence, du sens au non-sens par la plongée dans l'anonymat, l'oubli d'autrui qui est oubli du sens. La confusion de l'illéité et de *l'il y a* connaît alors des destins différents à chacun de ces moments. 1/ Dans l'éthique, le pour-rien du remue-ménage se convertit en pour-autrui et fait prévaloir le sens. 2/ Dans la justice (c'est à partir d'elle que ce paragraphe V-4 pose la question de la confusion du sens et de *l'il y a*) surgit l'essence et la conscience, encore guidée par le visage dont la trace oriente la subjectivité éveillée à l'être. 3/ Mais la justice est autonomie et avènement de l'essence. Pour la conscience intentionnelle ou l'être persévérant dans son être, autrui n'est qu'un être parmi d'autres êtres, soumis aux lois du monde et à la logique de la totalité, et la souffrance ne signifie plus rien. Dans l'être, la distinction entre le pour-rien et le pour-autrui s'efface et laisse place au non-sens.

Cette conception ne manque pas de soulever des difficultés. Comment, d'abord, *l'il y a* peut-il être la modalité de la passivité éthique de l'Autre affectant le Même ? Le lecteur aurait pu croire que Levinas, en parlant de confusion de l'illéité et de *l'il y a*, désignait une illusion vouée à se dissiper sous le regard du philosophe. Or cette confusion est déjà présente dans l'éthique car *l'il y a* est le poids même du commandement. Deux éléments éclairent cette thèse. D'abord, la façon qu'ont *l'il y a* et la substitution d'affecter le sujet : souffrance, pure présence sans espace de liberté, persécution. Ensuite, Levinas décrit *l'il y a* par les mêmes méthodes qui le conduisent à l'éthique : l'emphase de l'ontologie

³²⁶ La thèse faisant de *l'il y a* le poids de la responsabilité ordonnée par le visage se trouve vérifiée par les descriptions respectives de *l'il y a* et de la responsabilité. 1/ En 1947, Levinas décrivait la dépersonnalisation du sujet dans l'insomnie de *l'il y a* : « ça » veille et non pas « je » veille ; je suis comme l'objet et non le sujet de la veille. 2/ N'est-il pas frappant de retrouver la même inversion du rapport sujet-objet dans une description de l'éthique : « l'éthique, c'est lorsque non seulement je ne thématise pas autrui ; c'est lorsque autrui m'*obsède* ou me met en question. (...) Je suis l'objet d'une intentionnalité et non pas son sujet – on peut présenter ainsi la situation que je décris, bien que cette façon de s'exprimer soit très approximative » (DQVI, 156). Or, dans ce rapprochement, *l'il y a* et l'éthique partagent non seulement la description par l'inversion de l'intentionnalité, mais également le caractère approximatif ou impropre de cette description ! En effet, en 1947 Levinas nuancait déjà la référence à la corrélation sujet-objet par un « si l'on veut » concessif (DEE, 111) et précisait, dans la suite du texte, que la conscience était déjà un détachement de *l'il y a*. C'est dire que l'insomnie décrite par *l'il y a* ou par l'éthique est bien une seule et même insomnie : elle est passivité pure que l'on pourrait être tenté de décrire comme une contre-intentionnalité, mais qu'en toute rigueur cette inversion ne nomme pas car l'insomnie ne relève plus de la conscience.

et la réduction, l'expérience imaginant la destruction de tous les étants (ou séparant le face-à-face du monde). En effet, *l'il y a* est la pointe extrême de l'être imaginé dans la destruction de tous les étants ; et l'éthique est la pointe extrême d'un face-à-face où, seul à seul avec autrui, je suis face à un étant dont le visage excède l'étantité. Dans ces deux situations, le moi se retrouve seul face à une altérité qui l'envahit et commande sans égard pour lui : que ce soit dans l'absence de la parole et le silence anarchique de *l'il y a* (malin génie selon *Totalité et infini*) ou dans l'obsession pour la seule parole du prochain, *il y a* et éthique déploient des situations menant à une même passivité. Ces proximités formelles font que *l'il y a* et l'éthique ne se distinguent pas par le poids dont elles pèsent sur le sujet, mais par le sens conféré à ce poids. Cette nuance éveille la transcendance, comme Levinas le précise à propos de Dieu « ...différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence, jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de *l'il y a*. Confusion où la substitution au prochain gagne en désintéressement c'est-à-dire en noblesse où, par là même, la transcendance de l'Infini s'élève en gloire » (DQVI, 115). L'absence de Dieu est l'aboutissement de l'emphase : à la fois l'origine du sens et sa non-origine, c'est-à-dire l'anarchie d'une intrigue que l'on ne saurait identifier mais qui signifie dans le dérangement de la trace.

b) Ethique et il y a

Que peut-on en conclure sur le statut donné à la notion d'*il y a* dans *Autrement qu'être* ? *L'il y a* apparaît comme le destin de l'essence laissée à elle-même, indifférente à autrui ; comme le non-sens grouillant au fond de l'ontologie assimilant le Dire au Dit. L'ontologie, qui interroge à partir et en vue de la question de l'être, n'est pas capable d'engendrer le sens – et le sens dont elle est dépositaire lui vient de l'éthique. De là, pourtant, on ne saurait conclure que *l'il y a* est une notion ontologique : au contraire, il faut soutenir que la hauteur éthique (la parole du visage mettant la conscience en question) est nécessaire à l'épreuve de *l'il y a*. Nous avançons alors que la confusion de l'illégitimité et de *l'il y a* recèle une équivalence et non pas seulement une implication : de même que l'absence est le risque nécessaire que doit prendre la transcendance pour signifier comme transcendance, la référence à la transcendance (au Bien) est nécessaire pour que la présence de l'être se fasse remue-ménage (ou mal). *L'il y a* est une notion appartenant à l'éthique et non à l'ontologie ; et, de ce fait, « l'être est le mal » est un énoncé éthique et non ontologique.

Pour le montrer, il faut inverser la démarche du paragraphe V-4 et interroger la nécessité, pour que l'être soit éprouvé comme *il y a*, d'une supposition de la transcendance. L'horreur de *l'il y a* est suscitée, selon *Autrement qu'être*, par la passivité de ma relation à l'Autre m'obsédant dans l'éthique. La méthode d'emphase de l'ontologie est donc nécessaire pour aboutir à *l'il y a*, en tant que celui-ci surgit dans une passivité plus passive que toute passivité. *L'il y a* est un autre nom pour la passivité où se trouve le sujet éthique persécuté par autrui ; il se définit alors comme le poids ou la modalité excessive du rapport de l'Autre au Même. Toutefois, sous cette guise, ce poids ne peut pas encore être nommé « il y a », puisque ce nom renvoie à la dépersonnalisation, l'horreur et le non-sens. Or, malgré sa persécution, le sujet trouve dans l'éthique son éveil et son sens. Pour que le poids de l'Autre vire au non-sens de *l'il y a*, il faut encore une seconde opération : une abstraction faisant disparaître le prochain – où seule demeure la persécution sans visage pour l'incarner, où la souffrance se fait anonyme. En 1974, *l'il y a*, c'est la persécution éthique dans l'oubli et l'anonymat du visage. Il suppose, pour advenir, à la fois la *réduction* et la *confusion* : la mise en question de l'être et la confusion de cette accusation avec le pur et simple anéantissement de tout sens. Aussi ces deux opérations doivent-elles être définies dans leur relation à la question de l'infini : *l'il y a* suppose

d'abord cette question, puis la renie comme *question*, c'est-à-dire comme sens donné par un visage. *L'il y a*, c'est le non-sens conséquent à l'anéantissement de la *question* de l'infini, dans l'anonymat de la *mise* en question. Mis en cause sans personne pour m'accuser, je fais l'épreuve de *l'il y a*. Dans la responsabilité, la question (de l'infini) qui me vient du visage m'appelle à répondre et par là m'éveille à la subjectivité ; dans *l'il y a* seul demeure le dérangement de l'infini qui, ne me questionnant pas, ne m'appelle à rien et me vide de tout sens et de toute substance. Si la question de l'infini est le Désir de l'indésirable, l'épreuve de *l'il y a* est le poids de cette indésirabilité seule, sans Désir. Etant donné cette double démarche qui suppose puis déforme la question de l'infini, *l'il y a* en 1974 suppose la transcendance qu'il frappe de non-sens et dont il ne retient que le dérangement. Il suppose donc la question de l'infini et se révèle une *notion éthique*. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'usage qu'*Autrement qu'être* fait de l'idée d'insomnie : entendue comme une « absolue impossibilité de se dérober et de se distraire » venant « de la misère des autres » (AE, 148), l'insomnie peut virer de cette signifiante éthique en bourdonnement de *l'il y a* (cf. AE, 254).

La malignité foncière de l'être doit alors elle-même se lire, dans l'éthique de la substitution, à partir de la question de l'infini. « L'être est le mal », énoncé qualifiant l'horreur de *l'il y a*, est un énoncé éthique. Ce résultat est la conséquence directe de ce qui vient d'être dit. Admettant avec D. Franck que l'ontologie ne saurait parvenir à l'horreur de *l'il y a* à l'aide de ses seules ressources, nous contestons cependant l'idée que la malignité de l'être ne soit chez Levinas qu'un présupposé. Si, pour penser *l'il y a*, il faut mener une emphase de l'ontologie et penser l'être sous la double opération de la réduction éthique puis de la confusion de la question de l'infini, alors la malignité de *l'il y a* doit être interprétée à l'aune de cette même question. L'être est le mal, en tant que le visage d'autrui met en question ma tranquille persévérance dans l'être et m'apprend tout ce que cette persévérance contient d'injustice envers lui. Le mal de l'être et le mal d'être se confondent, non pas en vertu d'un préjugé levinassien, mais en raison du fait que, pour moi, sous le regard d'autrui, être c'est lui faire le mal. En un mot, il faut dire que « l'être est le mal » est une proposition éthique *car seul le visage lui donne sens*. Pourquoi l'épreuve de *l'il y a* serait-elle ainsi vécue comme horreur si le mal suppose le visage ? Parce que, comme nous l'avons montré, *l'il y a* est le poids de l'indésirable sans le Désir : une pure persécution de mon être qui ne l'éveille pas à la question et le prive de sens. Dès lors l'éthique donne deux significations à l'énoncé que « l'être est le mal ». 1/ Le mal de l'être ou le mal d'être désigne d'abord le mal que mon *conatus*, dans son indifférence à autrui, cause à autrui. La mise en question de l'être est alors un commandement au Bien ou à l'autrement qu'être. 2/ Le mal de l'être peut aussi désigner l'excès du non-sens sur le sens nécessaire à l'éthique : l'horreur vécue par un sujet participant à l'Autre. En ce sens, la substitution m'affecte précisément comme un mal. – Ces deux figures du mal sont liées. La question de l'infini consiste en un retournement du mal que je souffre pour rien en mal que je souffre pour autrui : ma persécution s'investit d'un sens en s'obligeant au prochain, et le mal que je souffre devient souffrance pour la souffrance d'autrui.

En affirmant que l'énoncé « l'être est le mal » tire son sens de l'éthique, nous renversons la façon d'aborder le rapport de l'éthique et de l'ontologie. Dans *Autrement qu'être*, le discours de Levinas sur l'être est une *emphase* de l'ontologie qui suppose la réduction éthique et donc la question de l'infini. Lors même qu'il discourt sur l'être, Levinas ne fait donc pas de l'ontologie à proprement parler. Ce n'est pas de la compréhension de l'être ou de la question de l'être qu'il faut partir, puisque l'essence est incapable, à elle seule, de produire le sens. En 1974, le discours sur l'être est un discours *sous réduction éthique*, où tout le sens provient du Dire. Nous proposons alors d'interpréter toute l'éthique de la substitution à partir de la question de l'infini. La difficulté tient cependant au fait que le discours

éthique consiste entièrement et nécessairement en un discours *sur* l'être – car tout discours est Dit, fixation du Dire dans l'essence. Nous définissons alors le *discours éthique* comme le discours qui parle *sur* l'être *depuis* la question de l'infini. *L'il y a*, du fait qu'il procède de la question de l'infini (sans laquelle il est impossible de parler du *mal*), est un concept appartenant à l'éthique comprise en ce sens. Mettre l'être en question, c'est parler *de* l'être à partir d'une autre question que la sienne, précisément une question dont je ne suis pas l'auteur – une idée de l'infini – mais qu'autrui éveille en moi par sa parole. Notre interprétation consiste à prendre au sérieux, jusqu'à *l'il y a* qui est l'emphase de l'essence, l'extériorité du sens de l'idée de l'infini qui, en mettant mon être en question, dérange toute l'ontologie qu'elle place sous la question de l'infini. Nous faisons ainsi de l'idée de l'infini le cœur même du discours éthique : elle désigne le sens que l'être prend lorsqu'il est mis en question par le visage d'autrui. Ainsi, lorsque Levinas affirme : « le mal, c'est l'ordre de l'être tout court » (EN, 124), nous ne lisons pas : *le mal est l'être pensé à partir de la question de l'être* ; mais : *le mal est l'être seul, persévérant dans son être indifférent à autrui, mis en question par l'infini*. « Tout court » signifie ici « impersonnel », soit, en termes éthiques, « indifférent ». L'être apparaît comme mal sous l'accusation qu'autrui adresse à mon indifférence (envers l'étant qu'il est, et dont l'être impersonnel, tout court, est l'oubli) : cette indifférence est le mal, et cette accusation est l'enseignement que je reçois de la malignité de l'être.

La question de l'être se trouve devant une alternative : soit elle a un sens, mais Levinas montre en en faisant l'emphase qu'elle tient ce sens de la question de l'infini ; soit elle essaie de produire le sens par elle-même, dans l'indifférence de la distinction entre le Dire et le Dit, et échoue, menant à *l'il y a*. L'éthique fait de la question de l'infini la question première et la seule origine du sens. S'ouvre alors une possibilité d'interprétation nouvelle : non seulement l'énoncé « l'être est le mal », présumé des études de 1947 et du projet de sortir de l'être, n'est pas ontologique mais éthique ; mais il n'est pas, à proprement parler, un *présupposé*, c'est-à-dire une affirmation *inquestionnée*. Au contraire, nous soutenons que cet énoncé est la question même de Levinas, la mise en question de l'être par l'infini, la *question* ou l'*idée* de l'infini. Loin de présupposer la malignité de l'être et de fonder sa philosophie sur elle, Levinas l'érige en question de la philosophie et cherche son origine. Il la trouve dans la parole éthique du visage et la responsabilité poussée jusqu'à la substitution. Certes, dans *De l'existence à l'existant*, la malignité de l'être opère comme un présumé, une vérité implicitement posée et jamais justifiée dans sa position. Mais nous renversons la perspective faisant du reste de l'œuvre de Levinas un déploiement fondé sur cette supposition qui ne la remettrait plus jamais en cause ; et voyons au contraire en elle le déploiement du *questionnement* de cette malignité aboutissant à la pensée de la question de l'infini et justifiant *a posteriori* que l'être est le mal. Nous suivons en cela la réinterprétation rétrospective que Levinas propose de son propre cheminement de pensée, en se réappropriant en 1974 la pensée de l'insomnie et de *l'il y a*.

Cependant cette interprétation faisant de la malignité de l'être un énoncé éthique s'en est tenue, jusqu'à présent, à l'éthique de la substitution. Elle assume, suivant en cela Levinas, la réappropriation rétrospective des descriptions de *l'il y a* contenues dans *De l'existence à l'existant* ; et elle suppose une interprétation globale de l'œuvre de Levinas. Aussi nous faut-il revenir aux ouvrages antérieurs à 1974 pour déterminer la pertinence de notre interprétation à l'aune de textes où la relation à autrui n'était pas pensée à partir des catégories de l'autrement qu'être : mais comme *éros* et fécondité, et comme responsabilité sans passivité.

c) La question de l'infini avant l'autrement qu'être

Dès 1935, dans *De l'évasion*, Levinas critique l'insuffisance de l'être et objecte à l'ontologie de ne pas poser la question de l'infini. Le sens que nous avons jusqu'à présent donné à la question de l'infini est strictement éthique et ne saurait, sans anachronisme, s'appliquer aux textes qui précèdent la pensée du visage. En affirmant le statut éthique de l'énoncé sur la malignité de l'être et des descriptions de *l'il y a*, nous soutenons une thèse intrinsèquement liée à la conceptualité de l'autrement qu'être. La question de l'infini guide-t-elle les écrits qui précèdent 1974 ? Pour le savoir, nous distinguerons schématiquement trois grandes périodes : 1935 et l'article *De l'évasion* où se formule pour la première fois une question de l'infini ; 1947, année où s'expose la thèse de la malignité de l'être ; 1961 et l'éthique sans passivité de *Totalité et infini*. – *De l'évasion* fournit d'emblée la solution au problème du caractère rétrospectif de notre thèse, en deux formules séparées qu'il nous semble légitime d'identifier : d'une part l'article évoque « la question de l'infini » (DE, 99) ; d'autre part il adresse à l'ontologie l'interrogation « l'être se suffit-il ? » (DE, 122) que celle-ci est incapable de poser. Peut-on faire de cette interrogation sur la suffisance de l'être la première forme de la question de l'infini ? Pour répondre nous devons déterminer si la question de la suffisance de l'être constitue bien une formulation de la mise en question de l'être par le visage d'autrui. *De l'évasion* suggère effectivement cette continuité. D'abord la question de l'infini s'oppose en 1935 à « la brutalité de [l']existence » (DE, 99) à laquelle s'en tient l'ontologie, incapable de la poser. Le besoin de sortir de l'être consiste alors à contester sa suffisance. Ce cadre a beau être très général, il annonce déjà la mise en question de l'être par la nécessité d'en sortir et d'en contester l'autotélie. Mais on ne saurait dire, en se basant seulement sur *De l'évasion*, que la question de la suffisance de l'être vient d'autrui, ni qu'elle prend le nom de question d'infini parce qu'autrui dépose l'idée de l'infini en moi, ni enfin que l'évasion de l'être ait pour finalité la justice. La question de l'infini est donc encore trop indéterminée en 1935 pour que l'on puisse l'identifier à la mise en question *éthique* de l'être.

Pour éprouver la pertinence de cette identification, il faut alors se tourner vers les textes de 1947. Malgré la critique de l'être et le projet de quitter l'ontologie heideggerienne, *De l'existence à l'existant* ne mentionne pas la question de l'infini. L'ouvrage développe néanmoins une dimension essentielle de cette question, absente dans *De l'évasion* : la relation à autrui donnant le Bien. L'être est reconduit au mal et au non-sens de *l'il y a* et de la solitude : mais le mal, le non-sens et la solitude se révèlent être des notions négatives renvoyant à des notions positives : le Bien, le sens et la pluralité. Nous avons déjà insisté sur l'alternative qui s'ouvre alors à l'interprétation du mouvement de pensée suivi dans cet ouvrage, allant de l'être au Bien c'est-à-dire de l'énoncé fondamental « l'être est le mal » à l'énoncé final « autrui est le Bien au-delà de l'être » : quelles notions le philosophe pose-t-il en premier : les positives ou les négatives ? Soit Levinas présuppose injustement – car ontologiquement – que l'être est le mal et en déduit qu'autrui est le Bien ; soit il décrit l'épreuve de l'être à l'aune de la question de l'infini ou de l'idée du Bien et, partant, procède en réalité du Bien (implicitement), puis à l'être, puis au Bien. La présence implicite de la question de l'infini a pour elle cinq arguments. 1/ D'abord le fait que, dès 1935, l'interrogation sur la suffisance de l'être était suscitée par le besoin d'évasion lui-même : ce qui suggère qu'en reprenant l'idée de sortir de l'être en 1947, Levinas pose de nouveau cette question. 2/ Ensuite, le fait qu'après 1947, Levinas fasse de la question (éthique) de l'infini la réduction où l'être se montre comme mal. Mais ces deux arguments doivent laisser place à l'analyse de la propre pensée de 1947 (sans quoi nous nous contentons de projeter sur elle des conclusions anachroniques). 3/ La préface à *De l'existence à l'existant* fait de « la formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être » le « guide » de tout l'ouvrage, énonçant par là qu'elle envisage l'être depuis le

Bien et qu'elle opère en cela « une sortie de l'être et des catégories qui le décrivent » (DEE, 9). L'être, pensé non plus depuis l'ontologie mais l'au-delà-de-l'ontologie, mettant en cause sa suffisance : voilà l'interprétation que nous donnons de cette indication. 4/ En outre, les descriptions que Levinas fait de l'être ou de *l'il y a* font usage de catégories qui se montrent injustifiables du seul point de vue ontologique : c'est le cas, par excellence, de la thèse de la malignité de l'être. Or si l'on considère que c'est à l'aune de la question de l'infini que l'être est le « mal », alors la contradiction est levée et la difficulté consiste à expliciter la nature extra-ontologique des analyses de Levinas, en particulier celles de l'insomnie et de *l'il y a*, comme nous l'avons fait plus haut. 5/ Enfin, en 1947, cette explicitation peut s'autoriser des descriptions de la pluralité qui parlent d'autrui non pas d'un point de vue éthique, mais dans les catégories de l'*éros* et de la fécondité. Malgré cette différence, ces catégories incluent le temps, le Bien, le sens, la sortie de l'être, etc. Bref, en dépit de l'absence d'une pensée de l'éthique, des catégories éthiques sont déjà à l'œuvre en 1947 et interrogent la suffisance de l'être.

Toutefois, cette interprétation voulant que les analyses sur l'être soient menées en 1947 à partir des catégories du Bien, suppose que Levinas ait eu conscience à cette époque que c'est la relation à autrui (même dans sa version non-éthique) qui éveille l'interrogation sur l'insuffisance de l'être. En effet, si l'on supposait le contraire, à savoir que l'insuffisance de l'être se révélait *d'abord*, et qu'autrui n'apparaissait qu'*ensuite* comme la réponse à cette insuffisance, alors notre interprétation s'avèrerait fautive puisque les catégories du Bien procéderaient de la négation de l'ontologie. Pour qu'il y ait *question de l'infini*, il faut que cette question procède d'autrui. Est-ce le cas en 1947 ? Les textes ont beau le suggérer, ils ne l'affirment pas clairement. *Le temps et l'autre* insiste à de nombreuses reprises sur le fait que la relation érotique à autrui est une passivité « où on ne peut plus pouvoir » (TA, 81-82) tout en précisant que cette suspension du pouvoir n'est pas un échec mais la positivité de la relation à autrui où se scinde l'identité de l'être – comme si l'être ne se suffisait pas à lui-même. Avec l'*éros* et la fécondité, « la notion éléatique de l'être est dépassée » (TA, 88). Il est donc possible que, déjà en 1947, autrui soit celui qui éveille en moi la question de la suffisance de l'être – mais ces textes ne le disent pas explicitement et se contentent de le suggérer. Or un autre fil de recherche permettra peut-être de trouver une réponse plus convaincante : le lien de cette suspension du pouvoir avec la question de la justice. En effet, la question éthique de l'infini a pour caractéristique première de se poser sous la forme d'une question de justice, comme mise en question de mon droit d'être devant le droit premier d'autrui. Les ouvrages de 1947 font-ils preuve d'un tel souci de justice pour autrui ?

Levinas y développe des thématiques explicitement morales. Si la relation avec autrui signifie le Bien au-delà de l'être, c'est que l'asymétrie du face-à-face n'a pas qu'une signification érotique, mais aussi éthique. Levinas oppose en effet le moi sous les traits du riche et du fort, à autrui sous les traits du pauvre ou du faible (DEE, 162 et TA, 75) : opposition qui sera reprise dans la relation éthique au visage³²⁷. Pourtant, c'est dans l'*éros* que Levinas identifie cette proximité à autrui – et les passages qu'il consacre explicitement à la morale ne reprennent pas la structure du face-à-face. Ainsi, « dans la douleur morale on peut conserver une attitude de dignité et de componction et par conséquent déjà se

³²⁷ Mais alors que l'éthique pensera autrui de façon irréversible comme l'étranger, le pauvre, la veuve et l'orphelin – ces figures bibliques dénotant autrui dans sa faiblesse –, *De l'existence à l'existant* s'autorise une inversion des perspectives et estime possible qu'autrui soit « l'étranger, l'ennemi, le puissant » (DEE, 162). On note que l'étranger est ici l'ennemi puissant qui menace, alors que dans l'éthique il sera le faible. Surtout, on remarque que l'opposition entre la force et la faiblesse n'est pas à sens unique en 1947, et que ce qui compte c'est qu'autrui soit le faible quand je suis le fort ou le fort quand je suis le faible. L'asymétrie est respectée, mais réversible : le face-à-face n'est donc *pas* pensé en termes éthiques.

libérer » (TA, 55). Cette attitude morale se caractérise avant tout par la capacité de recul du sujet qui l'adopte, prenant une distance avec soi dont témoigne sa maîtrise. Cette souveraineté du sujet moral sur lui-même ressort d'autant plus que Levinas oppose à la douleur morale la douleur physique vis-à-vis de laquelle aucune distance n'est possible. Un autre passage confirme l'idée que la morale en 1947 relève de la maîtrise plutôt que de la passivité. En estimant que « la morale des "nourritures terrestres" est la première morale », Levinas s'appuie sur une analyse de la jouissance encore pensée comme savoir : « toute jouissance est une manière d'être, mais aussi une sensation, c'est-à-dire lumière et connaissance. Absorption de l'objet, mais distance à l'égard de l'objet. Au jouir appartient essentiellement un savoir, une luminosité » (TA, 46). La moralité des nourritures renvoie donc elle aussi à la maîtrise de soi que l'hypostase acquiert grâce à la connaissance. Il en va de même pour l'usage du concept de responsabilité, qui reste encore marqué par l'influence de Sartre puisque Levinas pense la limitation de la liberté par le fait que le sujet est « responsable de lui-même » (TA, 36). Cette expérience de la responsabilité pour soi s'invertit même en irresponsabilité dans l'épreuve de la souffrance (cf. TA, 60) : la désindividuation par la souffrance montre que la responsabilité de l'hypostase n'a de sens que solitaire et qu'elle meurt quand le sujet n'est plus capable de l'assumer.

Est-ce à dire que la recherche de l'altérité d'autrui, en 1947, est tout à fait privée du souci éthique qui caractérise la question de l'infini dans l'œuvre ultérieure ? En dépit de sa critique de la morale pensée comme liberté et convention, Levinas souligne tout de même une dimension éthique propre au face-à-face dans *Le temps et l'autre*. De fait, en distinguant « la préférence de la charité pour l'autre » de la justice pour qui « aucune préférence n'est plus possible » (TA, 76) – anticipant ainsi sur la différence entre le visage et le tiers –, Levinas démontre bien que ses descriptions de l'*éros* et de la fécondité visent à établir la préférence (plus tard nommée justice) de l'autre sur moi. Par conséquent, les textes nous autorisent de définir une *formulation faible* de la question de l'infini à l'œuvre dans les écrits précédant l'éthique. Nous la définissons comme l'interrogation sur la suffisance de l'être et lui reconnaissons trois traits majeurs : 1/ la question de l'infini est première sur la question de l'être ; 2/ elle est une question dont le sens est éveillé par autrui ; 3/ elle obéit au souci éthique de faire passer le droit d'autrui avant le mien. Nous qualifions de faible cette formulation de la question de l'infini en raison du fait qu'elle ne contient pas les autres déterminations que cette question, sous sa *formulation éthique* que nous disons *forte*, prend sur elle : 4/ une pensée explicite d'autrui comme visage éthique mettant mon *conatus* en question ; 5/ la prise de conscience philosophique de la question de l'infini comme origine du sens. Mais l'éthique levinassienne formule-t-elle, dès le début, la question de l'infini de la manière que nous disons forte ? Un rapide survol de « La philosophie et l'idée de l'infini » (1957) le montre. Autrui suspend mes pouvoirs en leur résistant d'une manière éthique, en me révélant que ma liberté est injuste. La suspension de mes pouvoirs qui, dans la pensée de l'*éros*, apparaissait sans explication comme l'œuvre même de l'Autre, est maintenant interprétée comme « mise en question de ma liberté » ou « nécessité de justifier l'arbitraire » (EDE, 175) : et toute la philosophie doit être relue et révisée à partir de cette question de justice (cf. EDE, 178). Cette position, reprise et étoffée dans *Totalité et infini*, constitue désormais le cœur de l'éthique : dès 1957, Levinas est en pleine possession de la formulation forte de la question de l'infini.

Néanmoins une différence majeure distingue le questionnement de *Totalité et infini* de celui d'*Autrement qu'être* : en 1961 la question de l'infini remet la liberté et le pouvoir du sujet en cause, en 1974 elle porte sur tout son être, entendu comme *conatus*. De là deux voies divergentes : d'abord celle qui conduit à penser l'être du sujet autrement que comme liberté et pouvoir, menant à l'idée d'un être pluriel et infini ; ensuite celle qui constate l'impossibilité de séparer essence et injustice, et qui exige

de contester l'être en passant à son autre, à l'autrement qu'être. Faut-il alors, de nouveau, distinguer dans cette formulation éthique ou forte de la question de l'infini deux rapports distincts à l'être ? La question de l'infini ne serait-elle posée dans toute sa radicalité que lorsqu'elle conteste *tout* être et reconnaît la nécessité de passer à l'autrement qu'être ? Mais ce serait oublier que le sens de l'être est dicté par la question de l'infini elle-même. Plutôt que de déterminer le sens de la question de l'infini en fonction de son positionnement par rapport à l'être, nous devons interroger le sens de l'être tel que le détermine l'infini ; et, de cette façon, nous pourrions préciser le rapport de la question de l'infini à la question de l'être.

IV. Le sens de l'être

§45. L'être accusé

a) L'être et le visage

Quel sens l'infini donne-t-il à l'être en le mettant en question ? Il faut, pour le savoir, repartir de la signification éthique de la question de l'infini qui formule d'emblée son rapport à l'être à partir de deux spécifications : l'être mis en question par l'infini est *mon* être, en tant que *conatus*. Ou encore : je suis responsable, devant la mort d'autrui, de cette mort même en vertu de mon seul effort d'être. Notons qu'employé de cette façon, le mot de responsabilité se charge d'une ambiguïté nouvelle puisque je peux être dit responsable de la mort d'autrui au sens où j'en serais la cause. La mise en question est une mise en cause de mon être, une accusation de la part qui est la mienne dans la mort d'autrui. Dans son emphase, l'éthique appelle le *conatus* de l'être à se justifier devant l'accusation de meurtre. Comment mon être apparaît-il phénoménologiquement comme meurtre (d'autrui) ? La parole du visage, sous la forme de l'injonction « Tu ne tueras point », est aussi bien la tentation du meurtre que son interdiction. La phénoménologie du visage constate le caractère irréductible de l'alternative entre la parole et le meurtre, entre l'ouverture à la parole et la volonté de la faire taire. Or la résistance éthique du visage au meurtre était déjà décrite dans *Totalité et infini* comme une « mise en question » de mes pouvoirs et de ma liberté (*cf.* TI, 213). Le meurtre, emphase du pouvoir et de la liberté, n'est donc pas une possibilité interdite parmi d'autres autorisées : sa prohibition constitue l'interdiction de *tout* pouvoir et de *toute* liberté face à la mort d'autrui. Devant la mort d'autrui l'indifférence est exclue : il ne reste que la non-indifférence, pacifique ou meurtrière. Mais c'est alors mon être en tant que tel qui se voit mis en question dans la parole du visage. L'éthique est une intrigue où mon être, tout entier compris comme *conatus*, rencontre sa mise en question – la refuser c'est exercer le seul pouvoir qui reste face à autrui, à savoir le meurtre, et l'entendre c'est ne plus pouvoir. Dans le face-à-face où mon pouvoir est suspendu et où je suis absolument passif, autrui m'enseigne le sens de mon être comme meurtre. L'éthique consiste à *m'accuser, du seul fait que j'existe, de l'injustice de cette existence face à la mort d'autrui* – si bien que l'on pourrait dire : être, c'est avoir part à la mort d'autrui.

A cette thèse des plus radicales, il semblerait pertinent d'objecter que, loin d'être seulement une menace et une violence pour autrui, je suis également capable de le secourir et de le protéger. Il existe une multiplicité indéfinie de façons d'être qui démentent la réduction de mon effort d'être au meurtre : ainsi de l'éducateur, du juge, du médecin ou mieux encore du saint, autant de figures dont le projet d'être se définit par le refus du meurtre. Pourtant, la mise en question du *conatus* comme meurtre ne

visé pas des manières d'être, mais bien l'être en tant que tel ; et l'éthique, dans toute sa cohérence, n'exempte aucune de ces figures, aussi saintes soient-elles, de cette accusation. En effet, le visage d'autrui me met en question en éveillant en moi une « crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre » (EPP, 94). C'est mon existence même qui est meurtrière, quelle que soit ma façon d'exister. Mon effort d'être s'exerce en vue de cet être même, sans considération de la violence qu'il peut faire à autrui : tout exister contient la possibilité du meurtre, que l'*innocence intentionnelle* de mon projet d'être n'efface pas puisqu'il faut être avant de projeter ce que l'on sera. La responsabilité m'apprend l'impossible innocence de mon être face à la mort d'autrui et me rend coupable d'exister : la question de l'infini est la mise en question de mon être même. L'enjeu véritable de la mise en question de mon être par l'infini s'éclaire : il s'agit de la mise hors circuit de la question heideggérienne de l'être telle qu'elle se pose dans la relation du *Dasein* à sa propre mort et dans l'angoisse. Levinas, tout en reconnaissant le caractère « admirable » des analyses existentielles, souligne leur limite à partir d'une critique de la crainte rivée à la finitude (cf. EPP, 101 ss.). Il rappelle la double intentionnalité de la *Befindlichkeit* et de l'angoisse entendue comme « être-à-la-mort où l'être fini est ému *de* sa finitude *pour* cette finitude même » (EN, 140). L'angoisse est une relation à la mort qui rive l'être dans sa finitude en une crainte *de* et *pour* cette finitude, sans ouverture sur l'extériorité – le drame de la mortalité du *Dasein* étant récupéré dans la pensée de la mort comme possibilité la plus propre. L'être, ainsi pensé à partir de la mort, ne connaît de crainte que pour lui-même. Au contraire, la crainte pour autrui met hors jeu ma solitude face à ma propre mort en secondarisant la question que cet isolement ou cette finitude suscite. La mise en question de mon être par le visage constitue ma relation primordiale à la mort, celle qui me place face à son mystère. La mort d'autrui me concerne avant la mienne propre : c'est de ce renversement du *conatus* que ma propre mort tire son sens – et donc l'être-pour-la-mort de l'analytique existentielle. Cependant, ces précisions seraient vaines si elles ne faisaient que substituer un être-pour-la-mort à un autre. Dans la crainte pour la mort d'autrui, le *pour* est de fait investi d'une autre signification, proprement éthique, celle de l'appel à la responsabilité qui accuse l'être au lieu de le conforter.

La mise en question de l'être par l'infini est donc la question de la justification de mon *conatus essendi* face à la mort du prochain. Mais qu'est-ce qui, à son tour, justifie la question de l'infini dans son accusation ? Pourquoi l'éthique assimile-t-elle l'être au meurtre lorsqu'elle le mesure à l'aune de l'idée de l'infini ? Il nous faut reconstituer le cheminement à partir duquel l'être se montre *conatus* et le *conatus* meurtre, dans l'emphase de l'ontologie. Soit l'idée de *conatus*. Levinas, empruntant le mot à l'*Ethique* de Spinoza³²⁸, nomme *conatus* l'essance de l'être. Si, comme le veut l'ontologie heideggérienne, le *Dasein* est tel qu'« il y va en son être *de* cet être »³²⁹, il se définit alors comme persévérance dans son être en vue de cet être même. Levinas nomme essance, effort, *conatus*, train, geste ou encore intéressement cette persévérance. Cette interprétation d'*Etre et temps* de Heidegger par l'*Ethique* de Spinoza, ou du *Dasein* par le *conatus*, est complexe. Elle prend certes le même point de départ que l'ontologie, à savoir le sujet défini par le souci qu'il a de son être ; mais en même temps, elle néglige la différence qu'il y a entre un *conatus* préoccupé de son propre être et un *Dasein* qui pose la question de l'être par-delà le sien propre. Elle assimile la question de l'être (*Seinsfrage*) à la

³²⁸ Pour une analyse détaillée du *conatus* de Spinoza lu au prisme de Levinas, voir l'article « Les deux voies de Spinoza : l'interprétation levinassienne de l'*Ethique* et du *Traité théologico-politique* » (in D. Arbib, *La lucidité de l'éthique*, op. cit., pp. 129-163), et notamment sa première partie où, convoquant Heidegger, Bergson et Descartes, D. Arbib éclaire le sens de l'emprunt à Spinoza.

³²⁹ M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., §4, p. 12.

question de mon souci pour ma propre existence. Cette lecture est-elle justifiée ? On peut, d'une part, revenir à *Etre et temps* et montrer l'acuité des vues de Levinas, jusqu'à rendre raison de l'inachèvement de ce livre par l'impossibilité de passer du souci que le *Dasein* a de son propre être à l'être lui-même³³⁰. Mais cette justification reste partielle puisqu'elle ne permet pas d'embrasser la pensée de Heidegger après la *Kehre* et la définit seulement négativement par rapport à l'ontologie. Aussi, d'autre part, expliquons-nous l'assimilation du *Dasein* au *conatus* par la propre conception que Levinas développe de l'être. Le paragraphe I-2 d'*Autrement qu'être* en donne une brève synthèse : « L'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. *Esse est interesse*. L'essence est intéressement » (AE, 15). Des premières descriptions de l'enchaînement dans l'identité (1935), à celles de la pure présence sans repli de *il y a* (1947) ou de la totalité assimilant toute altérité (1961), Levinas a bien montré que l'essence devait se concevoir comme un fait brut et incontournable sans possibilité d'évasion. On comprend alors pourquoi, comme le remarque D. Arbib³³¹, Levinas s'autorise à définir le *Dasein* (qui ne qualifie que l'homme dans son privilège ontico-ontologique) par le *conatus* (qui chez Spinoza qualifie tout étant en tant qu'étant). Pour lui le *conatus* ne désigne pas la tendance propre à un étant quelconque mais l'essence, l'être même dans sa verbalité tel que tout étant a à l'être – et tel qu'il continue à grouiller dans le remue-ménage de *il y a* après la destruction de toutes choses. Le *conatus* nomme bien l'essence que questionne la question de l'être. – Mais pourquoi le visage accuse-t-il l'être en tant que *conatus* d'être meurtrier ? Suivons, pour le dire, l'emphase de l'ontologie : déterminons d'abord la structure de l'être en tant que *conatus*, puis explicitions le sens de l'accusation qui lui est portée par le visage. Si l'être est positivité et position, alors il faut distinguer : (1) la *modalité* selon laquelle il se pose, (2) la *finalité* de cette position, et (3) son rapport à la *base* sur laquelle il se pose.

(1) L'être se pose sur le mode de l'effort (*conatus*). *De l'existence à l'existant* avait déjà montré que la position ou la stance de l'étant dans l'être devait se concevoir comme effort où l'étant assume son être (cf. DEE, 41-52). Il est nécessaire de revenir à cet ouvrage et à sa phénoménologie de la paresse, de la fatigue et de l'effort pour préciser en quoi l'essence est effort. Comme le remarque D. Franck³³², Levinas conçoit l'effort comme une tension d'élan et de fatigue, et cette tension se manifeste dans la structure temporelle de la durée. « L'effort est un effort de présent dans un retard sur le présent » (DEE, 45). En tant qu'élan, l'effort est l'acte par lequel l'existant réalise son existence : mais alors, l'effort *assume* l'instant qu'il s'efforce de rejoindre et, l'assumant, s'y arrête. L'effort, tendu vers l'instant à atteindre, reste en deçà de cet instant tout en l'accomplissant. Il est l'événement ou l'acte par lequel, dans le présent, l'existant contracte avec l'existence – ce en quoi nous vérifions que ces analyses de 1947 décrivaient bien par l'effort (ou *conatus*) l'essence de l'être. L'effort accompli, dans son élan, le présent, et s'y arrête en cédant à la fatigue. Cette phénoménologie a pour première conséquence d'identifier l'effort d'être à une peine : loin d'être un pur élan joyeux, l'effort est fatigue et souffrance s'inscrivant dans la durée, scandant la durée. Or l'effort d'être n'est pas seulement pénible en un sens physique : la souffrance qu'il implique signifie aussi comme *condamnation*, un enchaînement à l'identité. « L'effort est donc condamnation précisément parce qu'il assume l'instant comme un présent inévitable. Il est une impossibilité de se dégager de cette éternité sur laquelle il s'ouvre. C'est parce qu'il assume pleinement l'instant et que dans l'instant il se heurte

³³⁰ Cf. D. Arbib, *La lucidité de l'éthique*, op. cit., pp. 135-138.

³³¹ *Ibid.*, p. 135.

³³² Cf. D. Franck, *La dramatique des phénomènes*, op. cit., pp. 82-84.

au sérieux de l'éternité qu'il est condamnation³³³ » (DEE, 49). Par conséquent, il faut concevoir le *conatus* comme un effort incessant d'être où l'être est assumé dans l'identité et l'instant.

(2) Le *conatus* est un effort qui a pour finalité cet effort même : être, c'est persévérer dans son être *en vue de* cet être ; c'est partir de soi pour revenir à soi-même. Le *conatus* doit donc se comprendre à partir de la catégorie du Même, comme le retour à soi de l'identique. Or puisque le moi est le Même absolu selon *Totalité et infini*, il est le *conatus* par excellence. Il nous est alors possible de voir dans les descriptions du *conatus* d'*Autrement qu'être* la reprise de celles que *Totalité et infini* dédiait au moi et à sa liberté. En effet, dès ses premières descriptions de la mise en question de l'être par le visage, Levinas visait l'autotélie du moi. Liberté signifie ainsi « spontanéité », c'est-à-dire exercice autonome et indépendant de mon pouvoir en vue des fins que je me suis moi-même fixées (cf. EDE, 175 ss.). On peut la définir formellement comme le « pouvoir de pouvoir » (TI, 215), la source de la maîtrise du sujet sur le monde. L'ontologie ne lui reconnaît qu'une limite : le fait que la liberté ne se soit pas choisie elle-même, qu'elle ait chu dans l'existence. Mais la mort n'est-elle pas elle aussi une contestation de ma spontanéité ? Certes, et Levinas le reconnaît dès les analyses de la mort dans *Le temps et l'autre* : mais pour l'ontologie (i.e. *Etre et temps*), la mort est au contraire la possibilité ultime du *Dasein* et la condition même de ma spontanéité. Par conséquent, la mort apparaît bien comme la finalité ultime du *conatus*. Cette finalité est néanmoins doublement déterminée par l'ontologie : 1/ ce n'est pas la mort en général, ni la mort d'autrui qui m'angoisse, mais *ma* mort, cette mort mienne où je conçois mon propre anéantissement ; 2/ dans ce rapport à ma propre mort, l'impossibilité se retourne en possibilité la plus propre et se fait le socle de tout pouvoir (cf. EN, 211). Même dans son rapport à la mort le *conatus* revient, identique, à lui-même et sa spontanéité ne se met pas en question. Ce retour à soi se nomme « intéressement », mot qui peut aussi bien dénoter l'effort propre au *conatus* (intéresser : persévérer dans son être) que sa finalité autotélique (s'intéresser à soi, en vue de soi). Le *conatus* apparaît alors comme un tel enfermement sur soi que toute relation à l'Autre en tant qu'Autre lui est interdite.

(3) De fait le *conatus* suppose un rapport à l'altérité déterminé par son effort même. Ce rapport se conçoit avant tout comme la position sur une base, car « c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet » (DEE, 120). La positivité du *conatus* se veut position au sens littéral, acte de reposer sur une terre qui est prise comme base de l'existence. *De l'existence à l'existant* avait bien montré comment l'existant surgissait en se détachant de l'*il y a* par le repos dans l'ici. « La localisation de la conscience n'est pas subjective, mais la subjectivation du sujet » (DEE, 118). En se couchant et en se livrant au sommeil, l'hypostase repose sur une base qui devient le chez soi à partir

³³³ La perspective morale contenue dans la notion de condamnation tombe sous la même aporie que celle qui dénonce la présupposition de l'être comme mal dans les descriptions de l'horreur de l'*il y a*. Car l'assomption de l'être dans l'instant ne délivre qu'imparfaitement l'existant de l'*il y a* et le *condamné* à la solitude, c'est-à-dire au retour à ce même *il y a*. Le mal de la condamnation est bien ici le mal de l'être. – Notons également que la référence à la *condamnation à être* évoque fortement l'idée sartrienne que « l'homme est condamné à être libre » (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 37). Le rapprochement est d'autant plus justifié que, comme nous le montrons plus bas, Levinas entend la liberté comme le retour de soi à soi et donc comme l'effort même d'être : la condamnation de l'effort est bien une condamnation à la liberté. La confrontation des conceptions sartrienne et levinassienne de la liberté appelle une étude à part entière. Nous nous contenterons d'indiquer une différence : alors que, dans *L'être et le néant*, la liberté fondamentale de l'homme est en elle-même une responsabilité, de sorte qu'être condamné à la liberté c'est être condamné à agir et s'engager, dans l'éthique levinassienne la responsabilité ne surgit qu'en contestant ma liberté, de sorte que sa véritable source est le visage et non moi-même. Levinas écrit ainsi : « l'existence n'est pas condamnée à la liberté, mais jugée et investie comme liberté » (EDE, 176).

duquel s'oriente un monde. D'ailleurs, cette étude de la position et du chez soi est reprise et prolongée dans la théorie de la jouissance et de la demeure de *Totalité et infini* : le moi a besoin d'un chez soi accueillant où se reposer. La terre se révèle être la condition de possibilité de toute ontologie : « le contenu, c'est ce qui se pose sur un terrain ferme, sur la terre en tant que sol et qui n'est pas un donné. "Possédée" sans prise, la terre assure l'identité de l'identique sans rien de neuf » (PT, 25). Le *conatus* se rapporte à la terre comme au fondement de son pouvoir qui lui assure de revenir à soi. Il s'y installe, l'habite et construit un monde qu'il oriente à partir du chez soi, lieu de la maîtrise et du repos qui sera le point-origine de son rapport à l'altérité. Car la terre, bien que s'offrant de la sorte à moi comme une base dont je peux m'appropriier une partie, désigne également soit l'ensemble des autres étants soit ces étants qui comme moi persévèrent dans leur être, que sont les autres hommes. *Totalité et infini* a montré en quoi consistait le rapport à la terre comme élément, nourriture ou matière à travailler. L'appropriation du lieu a donc pour pendant l'appropriation des ressources nécessaires au maintien de l'existence, au *vivre de...*, que l'ouvrage de 1961 a nommées nourritures.

Mais qu'en est-il, enfin, du rapport des *conatus* entre eux : que sont, les uns par rapport aux autres, des êtres persévérant chacun dans leur être en vue de leur être propre ? Puisque le *conatus* est un effort d'être ne connaissant pas d'autre fin que lui-même, s'appropriant un monde et des nourritures en vue de son propre être, la pluralité des *conatus* ne peut à son tour que signifier la co-existence d'affirmations de soi contraires, pouvant alternativement s'entendre en vue de la réalisation de buts égoïstes convergents ou se battre en raison de buts conflictuels. Pourtant, en l'absence de toute finalité transcendant les *conatus* eux-mêmes, la guerre s'impose comme la seule loi de leur pluralité. En effet, l'effort d'être s'est montré une force qui s'affirme et s'impose en vue d'elle-même : l'ontologie de la pluralité se conçoit alors comme un rapport de forces. Les relations entre les hommes conçues comme la rencontre des forces qui vont, ne peut aboutir qu'à la guerre hobbesienne de tous contre tous ou à la « lutte pour l'existence vitale » (EN, 158). La guerre est la conséquence hobbesienne de la pluralité humaine comme multiplicité d'efforts d'être se rencontrant : elle est, comme *Totalité et infini* l'avait montré, « expérience pure de l'être pur » (TI, 5), c'est-à-dire l'état nécessaire de la pluralité des efforts d'être. L'ouvrage de 1961 en conclut que, pour l'ontologie, la guerre est la loi même de l'être : si l'homme est *conatus*, la guerre est nécessaire et la morale dérisoire³³⁴. Or, la parole du visage rétablit le sens de la morale – ou plutôt dénonce la rationalisation guerrière dans son injustice. Quel sens éthique investit le *conatus* devant le visage ? Quel lien le visage me signifie-t-il entre mon *conatus* et sa mort ? Pour le dire, reprenons la structure tripartite du *conatus*.

(1) L'effort ou la force propre du *conatus* est mise en question par le visage du fait de l'impact que cette force a sur lui. Mon existence exerce sa force sur le monde et sur autrui, et la modalité éthique de cette force est la violence. La parole du visage met en question ma liberté, suspend mon pouvoir de pouvoir, parce qu'elle m'éveille à tout ce que mon *conatus* implique de violence – non pas seulement dans ses conséquences indirectes, mais bien en tant que *conatus*. Mis en question à l'aune de son action sur autrui, le *conatus* se reconnaît dans l'affirmation d'être qui le définit comme initiateur de la guerre de tous contre tous. Face à autrui, mon être se montre une « force qui va » au mépris de celui qui se trouve sur son chemin – violence meurtrière, guerrière. Cette expression, que Levinas emprunte au *Hernani* (Acte III, Scène 4) de Victor Hugo, est déjà investie d'une signification

³³⁴ Si la guerre surgit comme conflit des *conatus*, « chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son *soi* », si la guerre est en ce sens la pure expérience de l'être ou de l'essance, l'être ne suffit pourtant pas à en expliquer le phénomène : car « elle vise une présence qui vient toujours d'ailleurs, un être qui apparaît dans le visage » (TI, 246). Dès lors que l'on parle à propos du *conatus* de violence, de meurtre ou de guerre, on le décrit d'après la question de l'infini.

éthique. Mon *conatus* est une force qui va, c'est-à-dire qui persévère en vue de cette persévérance même, qui va pour le seul fait de continuer à aller, dans l'indifférence envers autrui. C'est devant autrui que cette force se révèle meurtrière et indifférente au mal qu'elle fait en dehors d'elle. (D'ailleurs, si Hernani lui-même se décrit comme une « force qui va », c'est qu'il se connaît un « destin insensé », qu'il remet en question son existence, meurtrière malgré elle, pour préserver Doña Sol du malheur.) L'effort d'être est une force d'affirmation positive de soi qui, du fait de cette position, agit sur le monde et les autres – mais qui, dans son exercice, est indifférente à l'extériorité.

(2) La violence caractérisant la modalité de l'effort d'être correspond donc, du point de vue de sa finalité, à une indifférence pour autrui. Dans mon effort d'être, je suis libre en tant que cet effort n'a pas d'autre fin que lui-même et se détermine en cela indépendamment de toute altérité. On pourrait alors parler d'une liberté d'indifférence : le *conatus* est dit libre du fait de son indifférence à tout autre que lui. a/ D'abord, cette indifférence signifie à la fois ignorance et désintérêt. L'existence séparée de *conatus* implique une vie indépendante d'autrui et un oubli de l'idée de l'infini, comme le montre *Totalité et infini*. L'intéressement que j'ai pour mon propre être constituant tout mon effort d'être, l'intérêt pour autrui n'y prend pas part. b/ Mais à quoi, au juste, le *conatus* est-il indifférent ? Les *conatus* se rencontrent dans le monde qui constitue le socle commun de leurs existences : ils peuvent alors compter les uns pour les autres, par leurs joies et par leurs tristesses, par attirance ou par dégoût, etc. Pourtant, argumente Levinas, le *conatus* est bien par essence indifférent à autrui en tant que mortel. Mon indifférence envers la mort d'autrui découle nécessairement de mon *conatus* : être en vue de cet être même, c'est ne pas se soucier de ce qui est autre que cet être. Il y a une incompatibilité de principe entre le souci que j'ai pour ma propre mort et celui que j'ai pour celle d'autrui, le second impliquant une remise en cause absolue de mon *conatus*. Ma responsabilité pour autrui dans sa mortalité m'ôte le pain de la bouche, me prive de ma jouissance, déjoue mon effort d'être par lequel je ne me préoccupe que de retarder ma propre mort. La mise en question éthique m'apprend ainsi que le souci que j'ai pour ma propre mort est une indifférence envers la mort d'autrui. Le *conatus*, en raison du souci qu'il a pour sa propre mort, est constitutivement indifférent à la mort d'autrui qui passe toujours, pour lui, en second : l'éthique définissant la non-indifférence pour autrui comme un « mourir pour » ou un sacrifice, c'est-à-dire une primauté accordée à la mortalité d'autrui sur la mienne. c/ Or l'indifférence est redoublée : indifférent, le *conatus* est également indifférence à cette indifférence – s'il ne l'était pas, l'indifférence n'en serait pas une. Une telle distinction ne change rien du point de vue ontologique, mais elle acquiert toute son importance dans l'éthique. Car la mise en question par le visage de mon indifférence est paradoxale. D'un côté, elle interrompt absolument mon indifférence pour mon indifférence, en faisant naître en moi une *réflexion* sur mon indifférence³³⁵ : dans l'éthique, mon indifférence soudain ne m'est plus indifférente, je me sais indifférent et ce savoir se nomme mauvaise conscience. Pourtant – et c'est ici que se trouve le paradoxe –, le destin de mon indifférence elle-même n'est pas certain, puisque le visage qui me met en question affirme par là deux choses : d'une part il m'appelle à autrement qu'être, et donc à me sacrifier pour lui en faisant passer sa mortalité en premier ; d'autre part il m'accuse, moi qui suis un être, de ne pas même pouvoir continuer à être sans lui rester indifférent. Par conséquent, la double structure de l'indifférence révèle un paradoxe éthique : en éveillant en moi une réflexion qui m'interdit l'indifférence envers mon indifférence, le visage à la fois m'appelle à interrompre toute indifférence avec lui et m'accuse de ne

³³⁵ C'est pourquoi nous sommes autorisés à parler réflexivement d'une indifférence envers l'indifférence. Levinas développe en effet l'idée d'une *réflexion pré-intentionnelle* ou mauvaise conscience qui est justement la mise en question de mon indifférence par le visage (cf. EN, 154).

pas pouvoir répondre à cet appel, me révélant le caractère constitutif de cette indifférence pour mon être. Je suis appelé à l'impossible sans qu'il me soit permis de rester indifférent à cette impossibilité.

(3) Violent et indifférent à la mort d'autrui, l'effort d'être se voit enfin accusé par le visage d'être un usurpateur dans sa possession de la terre et des nourritures. L'usurpation est un concept éthique contestant le geste par lequel je m'attribue une chose sur laquelle je n'ai pas de droit. La mortalité du visage m'interroge sur mon droit de saisir dans le monde des biens dont je le priverai par cette saisie même. Toute propriété est fondée sur une injuste appropriation du monde dont elle exclut autrui. On peut distinguer deux modalités concrètes de l'usurpation. a/ L'usurpation du lieu est inhérente à la position de l'existant sur une base dont il se fait un chez soi en prenant possession de la terre. Le chez soi est une appropriation du lieu d'où toute altérité indésirable est chassée – et, éthiquement, une usurpation. « Citons encore Pascal : "C'est ma place au soleil, voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre."³³⁶ » (EN, 139). Le visage m'apprend l'injustice du geste fondateur par lequel j'accapare un lieu pour le faire mien. Dans cette citation de Pascal, l'image biblique de la place au soleil renvoie à la disproportion du fini et de l'infini révélant la misère de l'homme face à l'univers (d'autant que le soleil est image du Bien depuis Platon). Le visage met en question mon appropriation du lieu, que personne n'a le droit de saisir. b/ En lien avec cette première forme, l'usurpation des nourritures consiste aussi à se saisir d'une partie du monde sans justification. *Totalité et infini* décrit la façon dont ma relation aux nourritures n'est précisément possible que dans l'oubli d'autrui qui, lui aussi, a besoin de se nourrir. Aussi *Autrement qu'être* décrit-il la façon dont le visage ordonne « l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui le savoure en pleine jouissance » (AE, 119). Lorsque je jouis d'une nourriture autrui en est privé : le visage, contestant cette jouissance, commande l'inversion du *conatus* : sa mort passe avant la mienne, sa faim prime sur la mienne. Le visage indésirable me prive de la nourriture qui faisait ma jouissance dans une privation qui conteste mon droit de m'accaparer des nourritures. Plus loin, Levinas associe à cette donation du pain de sa bouche l'ouverture « des portes de son logis » (AE, 120), car le lieu et les nourritures sont l'objet d'une même usurpation (la jouissance accomplissant l'intériorité du chez soi). Citant *Isaïe 58, 7* Levinas énonce la double obligation éthique de nourrir l'affamé et d'accueillir le miséreux (la suite du verset, que Levinas ne cite pas, précisant aussi de couvrir celui qui est nu). Ma culpabilité commence là, dans mon appropriation du monde et dans ma jouissance égoïste du pain³³⁷.

Nous synthétisons ces résultats en un tableau :

	Structure du <i>conatus</i>	Mise en question
(1) Modalité	Effort d'être	Violence sur autrui
(2) Finalité	Retour de l'identique	Indifférence pour autrui
(3) Rapport à l'autre	Possession du monde	Usurpation de la terre

La mise en question du *conatus* par le visage n'est donc pas une critique abstraite d'égoïsme, mais une revendication concrète à cesser la violence, l'indifférence et l'usurpation – à entrer dans un rapport de paix, de souci pour autrui, à donner le pain de sa bouche au prochain. Seulement Levinas va plus loin et identifie le *conatus* au meurtre : si nos analyses permettent de penser l'essentielle violence

³³⁶ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma 64.

³³⁷ L'accusation d'usurpation est ce qui, éthiquement, fait d'autrui le pauvre ou l'étranger et moi le riche : je possède des terres et des nourritures dont autrui est privé.

de l'être, elles n'ont pas encore montré son essence meurtrière. Pourquoi, devant le visage d'autrui, le *conatus* est-il accusé d'être meurtrier ?

b) L'être et le meurtre

L'énoncé éthique « l'être est meurtrier » veut dire : « persévérer dans l'être, c'est avoir part à la mort d'autrui ». Mais en quoi consiste au juste cette part ? Nous distinguons deux réponses possibles : 1/ une réponse *faible*, selon laquelle l'être est meurtrier non pas en tant qu'être c'est tuer mais en tant qu'être c'est échouer à répondre à la responsabilité pour la mort d'autrui ; 2/ une réponse *forte*, selon laquelle être c'est tuer. Selon cette distinction, la mise en question éthique du *conatus* comme violent, indifférent et usurpateur peut être dite *forte* : car être c'est violenter, négliger, usurper, en raison *du fait même* d'être. En tant que *conatus*, je suis la *cause* d'une usurpation du monde dont autrui a à souffrir. Mais peut-on dire la même chose du meurtre : suis-je responsable de la mort d'autrui, non seulement au sens où je dois m'en soucier (thèse faible), mais aussi au sens où j'en serais la cause (thèse forte) ?

Entre ces deux lectures, faible et forte, de la thèse que « l'être est meurtrier », Levinas semble hésiter. Par exemple, le meurtre n'apparaît pas comme la conséquence nécessaire de la violence, de l'indifférence ou de l'usurpation du *conatus*, mais comme leur ultime possibilité. Or si le meurtre n'est que possible, ne suis-je pas que virtuellement meurtrier ? (1) Le visage accuse mon *conatus* d'être une « force qui va » ; par là, il conteste doublement son pouvoir. D'une part, il y dénonce une force excessive et violente qui est source de mal pour lui. Mon effort d'être peut être, pour autrui, source de souffrance et même de mort. Mais d'autre part, paradoxalement, le visage m'accuse en même temps d'impuissance, en tant qu'échappent à mon pouvoir les conséquences sur autrui de son exercice. Je ne suis, de fait, pas seulement accusé de la violence que je commets intentionnellement, mais de celle que je commets malgré moi par le simple exercice de vivre. Vivre, c'est prendre place et consommer des nourritures ; c'est déloger et affamer autrui. Le visage met ainsi à la fois en question l'excès et le défaut de mon pouvoir, en vue d'une même dénonciation du mal que ce pouvoir lui cause. La violence de mon être peut être meurtrière, malgré son innocence, de manière in-intentionnelle. (2) Si donc je suis meurtrier devant la parole du visage, je dois l'être non pas en raison d'une intention de le tuer qu'il me reprocherait, mais in-intentionnellement, avant toute conscience du meurtre, dans mon effort même d'être et son indifférence qui ne se sait pas indifférente. L'indifférence est la première modalité du meurtre : je suis meurtrier en tant qu'indifférent à la mort d'autrui. Le *conatus* n'est pas seulement, comme dans les théories de l'état de nature, une marque de la tendance de l'homme à l'insociabilité, mais l'impossibilité pure et simple de toute sociabilité. Le *conatus*, en tant que *conatus*, est incapable du Désir de l'infini. C'est le visage qui dépose l'idée de l'infini en moi, c'est sa parole qui me tire de mon indifférence et me jette passivement dans la socialité. Hors la venue de l'infini à l'idée, nulle socialité n'est pour moi possible et mon effort d'être ignore la mort d'autrui. Mais cela suffit-il pour parler de meurtre ? Si mon indifférence peut effectivement être dite coupable *a priori* de ne pas se soucier de la mort d'autrui, si en ce sens elle peut être dite passivement complice de sa mort, est-elle pour autant *responsable* de meurtre ? (3) C'est l'usurpation qui constitue le motif le plus fort de mon essence meurtrière : « risque d'occuper, dès le *Da* du *Dasein*, la place d'un autre et ainsi, concrètement, de l'exiler, de le vouer à la condition misérable dans quelque "tiers" ou "quart" monde, de le tuer » (EN, 159). Mon usurpation du monde et de ses richesses met autrui en danger en le chassant : mon existence d'être-là est donc un risque d'occuper la place de l'autre et de le tuer. La terre et les nourritures sont aussi nécessaires à autrui qu'à moi, pourtant je ne saurais en jouir sans me les approprier et en priver autrui. Toutefois l'usurpation ne constitue pas en elle-même un meurtre :

elle est une injustice qui peut appauvrir autrui, mais elle ne le tue pas toujours. – Il faut en conclure que la seule structure du *conatus* ne justifie pas la thèse que mon être est meurtrier. Levinas semble alors hésiter entre deux lignes d'argumentation.

La première ligne consiste à justifier l'accusation de meurtre que le visage adresse à mon *conatus* en revenant à l'appel à la responsabilité : appelé à la substitution pour autrui, à la non-indifférence pour sa mortalité, j'ai l'obligation de lui porter secours ; mais, persévérant dans mon être, j'ignore cette obligation ; je suis donc meurtrier au sens où je laisse autrui seul face à la mort en dépit de mon devoir envers lui. Cette première explication de la part du *conatus* dans la mort d'autrui repose ainsi sur son obligation éthique et non pas sur son implication causale dans la venue de cette mort. Levinas précise que je ne suis pas coupable de la mort d'autrui mais simplement « complice » (EPP, 97). La mise en question éveille une « mauvaise conscience ou timidité : sans culpabilité accusée et responsable de sa présence même » (EN, 138). Avant même d'avoir commis une faute, je suis déjà accusé et responsable de mon être. Le visage ne me dit pas coupable de sa mort, mais il me signifie qu'en tant que je suis un *conatus*, je suis responsable de sa mort comme d'une chose mienne. Meurtrier, je le suis quand bien même tous mes actes auraient œuvré dans le sens d'une parfaite charité pour autrui. Ce paradoxe peut s'éclairer par le caractère diachronique de ma responsabilité : je suis toujours en retard sur mon obligation, la peau du visage s'est striée de rides qui sont la trace d'une mort qui arrive inexorablement, qui s'est rapprochée avant même que je ne sois présent ; l'écart entre le passé immémorial de l'éthique et ma présence m'accuse, me rend responsable de la mort d'autrui – et, en ce sens, *passivement* meurtrier. La lecture, que nous disons *faible*, du caractère meurtrier de l'être, revient à produire son explication de la seule *passivité* de mon être face à l'appel du visage : je suis meurtrier en raison de la passivité où l'éthique me place, éveillé à l'être trop tard, alors que la mort d'autrui s'est déjà rapprochée, coupable d'avoir tardé alors que je ne pouvais pas *être* autrement. Cette explication se passe d'un retour à la structure du *conatus* (c'est pourquoi nous la disons faible) et ne voit dans le meurtre qu'une autre formulation de mon retard devant ma responsabilité.

La seconde ligne voit au contraire dans la persévérance de l'être une *activité* meurtrière. Nous la disons *forte* en tant qu'elle trouve dans le *conatus* la cause de la mort d'autrui. Elle énonce : être, c'est tuer autrui ; voulant dire : il est impossible de persévérer dans l'être sans se faire le meurtrier d'autrui. Il semble bien que cette thèse soit la conséquence (éthiquement) nécessaire des descriptions que Levinas a données de l'interdit du meurtre. Si la parole du visage a pour sens l'interdit « Tu ne tueras point », c'est parce que, en tant qu'elle s'adresse à un être dont elle interrompt l'effort d'être, elle éveille dans cet être, du fait de cette interruption, la tentation du meurtre. Le face-à-face éthique avec le visage distingue deux issues uniques n'admettant pas de tierce voie : la parole ou le meurtre, alternative irréductible que l'on peut encore énoncer sous la forme : passivité ou activité, autrement qu'être ou être, responsabilité ou *conatus*. De fait : le face-à-face se manifeste comme la rencontre de deux tendances contraires étrangères l'une à l'autre, dont le moi est le lieu, et que l'on peut nommer le Désir ou l'idée de l'infini d'une part, et l'essance ou le *conatus* d'autre part. La logique propre de l'essance est persévérance en vue d'elle-même : or la parole du visage l'interrompt, la dérange, l'appelle à désirer. Ici s'ouvre alors l'alternative. Soit je continue à persévérer dans mon être, dans cette indifférence à la parole d'autrui qui la contraint au silence – et le visage étant parole, son silence est sa mort, sa mise au silence son meurtre. Soit je réponds à ce à quoi cette parole m'appelle et, entrant en responsabilité pour autrui, je n'exerce plus mon train d'être. Quel statut donner à cette alternative entre le meurtre et la parole ? Certes elle n'a rien de *réel* au sens où elle désignerait une situation effective qui s'offrirait à ma liberté et à ma volonté dans la rencontre d'autrui. Néanmoins

elle décrit l'intrigue où le sens surgit, où la mort d'autrui signifie pour mon être, en s'interdisant et en s'offrant à moi comme tentation. Alors, être revient à tuer autrui, car la seule relation à autrui qui ne soit pas son meurtre est autre que l'être, autrement qu'être, parole. L'énoncé « l'être est le meurtre » revient à frapper l'essance de l'accusation de ne pas pouvoir persévérer dans son train propre sans nier et étouffer la parole d'autrui. Le meurtre apparaît alors comme le sens ultime de ma persévérance dans l'être, sens insupportable que l'être prend dans la parole du prochain. L'alternative du meurtre et de la parole est l'intrigue même du sens, l'intrigue où l'infini mettant l'être en question lui assigne son sens dans l'anarchie du Bien.

Par conséquent, du point de vue de l'ontologie, la thèse « l'être est meurtrier » est injustifiable et fautive ; mais, du point de vue de l'éthique, elle est nécessaire et signifie : « sous la question de l'infini, l'être est désigné responsable de la mort du prochain ». Mis en question, le *conatus* – naturellement porté à persévérer sans se mettre en question – doit lui-même cesser ou tuer. Cette alternative effroyable serait-elle le sens que la question de l'infini assigne à l'être ? Certes, mais elle l'est en tant qu'alternative, c'est-à-dire non pas seulement dans l'accusation de meurtre mais aussi dans l'invitation à la parole. « Nous avons pu autrefois dire que le visage de l'autre homme est, à la fois, ma tentation de tuer et "le tu ne tueras pas" qui déjà m'accuse ou me soupçonne et m'interdit, mais déjà aussi me demande et me réclame » (DQVI, 246). Le meurtre caractérise le discours de l'infini sur l'être ; mais il a pour pendant un autre discours, sur l'autrement qu'être et la responsabilité. 1/ En tant qu'elle parle de l'être, et donc du *conatus* dans son essence, la parole du visage l'accuse d'être meurtrier, dénonçant « ...le pouvoir, par essence, meurtrier de l'Autre... » (TI, 38). « Par essence » ne signifie pas ici que le meurtre serait une caractéristique ontologique du *conatus*, mais que placé sous la question de l'infini, sous l'alternative entre parler et tuer, le *conatus* ne peut persévérer en tant que *conatus* qu'en tuant. 2/ Ainsi, en tant qu'il parle de l'autrement qu'être, le visage m'éveille à une responsabilité qui interrompt mon *conatus*, et cette obligation nouvelle donne à l'accusation de meurtre un autre sens. Elle désigne mon être comme éthiquement responsable de la mort du prochain en vertu de son être même. Mais cette thèse contient un paradoxe éthique qu'il nous faut expliciter : (a) être, c'est être naturellement ou essentiellement indifférent à autrui ; (b) être, c'est être éthiquement obligé envers autrui de par mon être même. Mon *conatus*, mon contrat incessant avec l'être, est à la fois (a) un effort négligeant autrui et (b) une présence investie de responsabilités qu'elle n'a pas choisies. Par (a), nous désignons l'essance de l'être ; par (b), nous désignons son sens. Or, le paradoxe est le suivant : le sens de l'être (le seul sens qu'il ait, et qu'il reçoit de la mise en question du visage) contredit et justifie en même temps son essence. Pourquoi ? Parce que, en même temps, être c'est tuer autrui, et être c'est avoir une responsabilité pour lui. Mon engagement dans l'essance sur une terre où il y a aussi le prochain est investi d'un sens plus vieux que cette essence même, et qui la contredit. Mon contrat avec l'être m'engage aussi, et avant même d'être, envers autrui. Concluons que l'idée de meurtre n'est associée à l'être que dans la question avancée par l'infini de la responsabilité qui est mienne pour la mort d'autrui. Ma responsabilité est plus mienne encore que ma mort, de sorte que rien ne me justifie dans mon indifférence de *conatus*. Le prochain met mon être en question en me rappelant ma responsabilité première pour lui ; et c'est à l'aune de cette obligation éthique pré-originelle que l'exercice de ma liberté ou de mon *conatus* apparaît violent, indifférent, usurpateur et même meurtrier. Or cela revient à dire que, *en tant qu'être*, je suis d'ores et déjà investi d'une responsabilité pour autrui. Levinas nomme *créature*³³⁸ l'être de l'homme, en tant qu'il est pris dans ce paradoxe du sens de l'être, c'est-à-dire en

³³⁸ L'étude du concept de créature mériterait de longs développements, notamment eu égard à ses sources hébraïques. En philosophie, Levinas l'emprunte à deux sources principales : Descartes, pour qui la créature porte

tant que (a) il mène un train de *conatus* dans l'indifférence envers autrui et (b) il est investi d'une responsabilité qui donne sens à son être. Il serait en effet impossible de parler de « meurtre » à propos d'un être incapable d'accueillir la parole du visage. Un être ne peut être dit meurtrier qu'en remplissant deux conditions, qui caractérisent précisément la créature (ou l'être séparé) : la naturelle tendance à exister en vue de soi d'un côté, et la responsabilité pour la mort d'autrui de l'autre. Dans l'alternative originnaire ouverte par le visage entre la parole et le meurtre, le *conatus* se révèle meurtrier en raison de la duplicité de la créature, qui dans son être, est à la fois autonome et hétéronome : autonome dans son train d'être, tirant pourtant son sens d'une hétéronomie immémoriale.

Mais alors, « le sens de l'être » doit s'entendre comme « le sens que l'infini prête à l'être ». C'est ainsi que nous justifions ce que nous avons appelé une hésitation de Levinas devant l'idée (forte) que je sois la cause de la mort d'autrui. L'éthique n'a pas besoin de s'appuyer sur une déduction de type *ontologique* du caractère meurtrier de l'être. Elle produit elle-même cette déduction en m'accusant, arbitrairement et donc injustement, du meurtre du prochain : « responsabilité sans culpabilité où je suis cependant exposé à une accusation que l'alibi et la non-contemporanéité ne sauraient effacer *et comme si elles l'instauraient* » (DQVI, 249, nous soulignons). Levinas renverse ainsi la démarche que nous avons suivie : nous avons produit les alibis innocentant, malgré sa violence, son indifférence et son usurpation, le *conatus* du meurtre d'autrui : le *conatus* n'était pas en présence d'autrui (ni au même endroit ni au même moment : l'accusation est immémoriale) que, déjà, il était accusé. Quel meilleur alibi que celui-là ? Et pourtant l'éthique, retournant l'alibi, accuse de meurtre en raison de l'alibi même : être meurtrier, c'est avoir le prétexte qui nous innocente du meurtre ! Donner un alibi, c'est affirmer que l'on était ailleurs, loin de la scène du crime : et n'est-ce pas ce que l'éthique me reproche en m'accusant de meurtre ? « Je me trouve exposé à une accusation que l'alibi de mon altérité ne saurait annuler » (HS, 127). Au *conatus*, le visage dit : tu étais ailleurs, et me laissais seul face à la mort en dépit de ta responsabilité pour moi ; en cela, tu es meurtrier. L'hésitation de Levinas à dire que le *conatus* est cause de la mort du prochain s'explique donc, ultimement, par le fait qu'il n'a pas à l'être pour l'être ! Son alibi, qui le décharge de cette causalité, l'accuse à son tour.

Le paradoxe tient au fait que l'être se voit investi d'un double sens devant l'infini : 1/ il contredit jusqu'au meurtre la parole du visage et son appel éthique ; 2/ il procède pourtant de cet appel qui est le sens même de son être. Nous avons jusqu'à présent étudié ce paradoxe du sens de l'être dans son premier versant, celui du discours accusateur venu du visage. Qu'en est-il du second versant, celui de la responsabilité éveillée en moi et qui assigne à l'être un sens ? Quelle est la mauvaise conscience que l'éthique éveille en deçà de la bonne conscience de la persévérance dans l'être ?

§46. Le sens de l'accusation

a) Les deux consciences

Dans l'article « La conscience non-intentionnelle » de 1983, Levinas décrit la mise en question du *conatus* en qualifiant celui-ci de bonne conscience intentionnelle, renvoyant à la « conscience comme le scénario même de l'incessant effort de l'esse en vue de cet esse même, exercice quasi tautologique du *conatus* » (EN, 136). Dans l'emphase de l'ontologie, la conscience nous était apparue comme

en elle l'idée de l'infini, marque que le créateur a laissée en elle ; et Rosenzweig, dont *L'étoile de la Rédemption* commence par poser le rapport à Dieu comme Création.

l'emphase même de l'être dont l'essence est de se manifester à un sujet, de se voiler et de se dévoiler à son regard. Mais pourquoi cette conscience intentionnelle, entendue comme être-au-monde, est-elle dite bonne ? Elle l'est négativement, par opposition à la mauvaise conscience qui n'est pas au monde mais en question, et qui du fait de cette mise en question est accusée et insatisfaite. Dès lors, la satisfaction ou l'absence de remise en cause de la bonne conscience doit s'élucider dans l'éthique. Au paragraphe 3, partant de la bonne conscience intentionnelle, Levinas décrit la réflexion par laquelle celle-ci se prend elle-même comme objet. Ce regard introspectif est toutefois abordé à tort comme une intentionnalité, et il faut préciser en quoi le rapport indirect ou implicite de la conscience à elle-même relève du non-intentionnel, de la passivité d'une pré-réflexion éthique. Levinas décrit positivement ce rapport non-réflexif à soi comme une « passivité pure » qui est « effacement ou discrétion de la présence. Mauvaise conscience : sans intentions, sans visées, sans le masque protecteur du personnage se contemplant dans le miroir du monde, rassuré et se posant. Sans nom, sans situation, sans titres. Présence qui redoute la présence, nue de tous attributs » (EN, 139). L'appel à la responsabilité que me signifie le visage n'est autre qu'une passivité absolue qui, en moi, m'éveille à sa mortalité : Levinas nomme *mauvaise conscience* cette passivité, c'est-à-dire le rapport pré-réflexif à moi-même qu'éveille en moi la parole d'autrui. Ce rapport ne peut plus être décrit comme être-au-monde puisqu'il ne repose sur aucune activité, ne convoque aucune médiation, et n'identifie rien. Il ne suppose même pas l'énoncé d'un « je » qui assumerait, pour lui-même, l'accusation. Au contraire le moi est ici présent à l'accusatif, mode qui désigne l'éthique comme accusation et passivité. Levinas inverse même la prévalence : la bonne conscience suppose la mauvaise car elle tient d'elle sa capacité de faire retour réflexivement sur soi-même. Le visage, en me mettant en question, interrompt mon *conatus* qui est affirmation de la présence, par un recul et un effacement de la présence. La mauvaise conscience, accusée par le visage, se tapit dans l'ombre, honteuse de la place que le visage lui reproche d'occuper sous le soleil. Ce n'est pas comme rapport réflexif à soi ou comme présence à soi que la mauvaise conscience s'accuse, mais au contraire dans l'effacement de la présence, le repli hors de l'être. Par conséquent, l'éthique n'est pas une invitation à être une mauvaise conscience ou à pratiquer l'autocritique : je ne *suis* que bonne conscience. Dans la responsabilité pour le visage, je ne *suis* pas à proprement parler, puisque toute ma subjectivité est passivité. Dans le retrait de l'activité il y a un retrait en deçà de l'être. La mauvaise conscience vient interrompre l'effort d'être en signifiant l'autrement qu'être. La bonne conscience (être-au-monde ou *conatus*) est interrompue par la mauvaise conscience (être-en-question ou autrement qu'être). En quel sens faut-il comprendre que la mauvaise conscience s'accomplit comme effacement de la présence (dans laquelle persévère la bonne conscience) ? Cet effacement ne se fonde-t-il pas sur la présence qu'il efface ?

Levinas montre d'abord que l'effacement ne consiste pas en un être-présent-autrement, en une modification du *conatus* – puisque tout *conatus* est meurtrier –, mais en une défection de la présence. (1) Contrairement à l'effort d'être qui s'affirme et se pose, la mauvaise conscience s'efface : elle « n'ose pas rentrer » puisqu'avec elle « l'identité recule devant son affirmation, devant ce que le retour à soi de l'identification peut comporter d'insistance » (*ibid.*). Ainsi, n'insistant pas, ne persévérant pas, elle ne contient aucune activité, aucun effort d'être. (2) En outre le retour à soi caractérisant le *conatus* change de sens : « la priorité superbe de l'*A est A* » (*ibid.*) ne signifie plus la tension de l'être vers sa mort comme sa possibilité la plus propre, mais l'assignation passive à une identité hétéronome, celle de l'unicité du sujet éthique élu à une responsabilité incessible. Ma mort s'efface, avec ma présence, devant la priorité donnée à autrui : l'identité est pensée comme « humilité » (*ibid.*) car elle ne consiste pas à se poser mais à s'effacer dans la honte de sa propre immoralité. (3) Etre-en-question ne revient donc pas à être-au-monde : si dans celui-ci, le mot « être » s'entend à l'actif, dans celui-là il s'entend

au passif comme être-mis-en-question. La mauvaise conscience est honte pour tout ce que mon être a de violent, d'indifférent, d'usurpateur et de meurtrier : son effacement est retrait de sa place au soleil et dépossession de son monde. – Pourtant toute honte n'est-elle pas honte *de soi-même*, et donc un savoir, une intentionnalité, une réflexion ? Peut-on se *savoir* coupable sans d'abord savoir ? Dès lors, cette honte ou cette conscience morale qui est la modalité selon laquelle la présence s'efface, ne se laisse-t-elle pas à son tour récupérer par une conscience de mon immoralité ? Cependant la récupération intentionnelle de la mauvaise conscience sous la forme d'un savoir de et sur soi-même détruit ce qu'elle prétend récupérer. *Humanisme de l'autre homme* nous prévenait déjà : « la mise en question de la conscience n'est pas, initialement, une conscience de la mise en question. Celle-là conditionne celle-ci. Comment la pensée spontanée se retournerait-elle, si l'Autre, l'Extérieur, ne la mettait pas en question ? Et comment, dans un souci de Critique totale confiée à la réflexion, se lèverait la nouvelle naïveté de la réflexion levant la naïveté première ? Or, le Moi érode sa naïveté dogmatique, devant l'Autre qui lui demande plus qu'il ne peut spontanément » (HAH, 52). Que la mauvaise conscience soit pré-réflexive, cela signifie donc non seulement qu'elle précède et rend possible la bonne conscience réflexive, mais aussi qu'elle demeure irrécupérable par celle-ci.

Cette exigence de ne pas confondre bonne et mauvaise consciences est telle que Levinas a longtemps hésité avant d'en fixer les termes. En 1957, dans « La philosophie et l'idée de l'infini », la pensée de l'infini se disait déjà dans des formules voisines : « à moins que l'idée de l'infini ne signifie l'effondrement de la bonne conscience du Même. Tout se passe en effet comme si la présence du visage – l'idée de l'infini en Moi – était la mise en question de ma liberté » (EDE, 175). Contre cette bonne conscience, l'idée de l'infini éveille donc en moi une « conscience morale » (*ibid.*) qui se déploie selon la structure formelle de l'idée de l'infini. La conscience morale est en effet « conscience de mon injustice » où « je me mesure à l'infini », obéissant à « un mouvement infini de se mettre toujours davantage en question » (EDE, 176). Si *Totalité et infini* reprend et déploie ce vocable de la conscience morale (*cf.* TI, 82), Levinas l'abandonnera plus tard pour lui préférer celui de la mauvaise conscience, toujours opposée à la bonne. Cet abandon va de pair avec celui d'un usage naïf du mot de conscience – comme dans l'expression *conscience de mon injustice*, que l'idée d'une mise en question de toute conscience rend caduque. Il s'explique ainsi par l'exigence de penser la mauvaise conscience autrement que comme conscience, et de se démarquer des pensées abordant la moralité comme un phénomène intentionnel. Significatif est, de ce point de vue, la récurrence hésitante de la référence à la honte chez Levinas. La honte, en effet, dénomme l'idée de l'infini au même titre que la responsabilité dans ces mêmes textes (*cf.* EDE, 176 et TI, 82). Mais elle ne connaîtra pas la même fortune que le terme de « responsabilité » pour dénommer l'intrigue éthique, en raison peut-être d'une volonté de se distinguer des analyses de *L'être et le néant*. Dans ce livre, Sartre pense la honte à partir de la réflexivité : elle est la honte que j'éprouve de moi-même devant autrui, dans une dialectique subtile du sujet et de l'objet. Dès lors, si le concept de honte est relativement absent de la phénoménologie de Levinas, et ce malgré sa pertinence pour décrire la mise en question de la conscience, c'est sans doute pour éviter la forte suggestion d'une démarche réflexive inhérente au concept même de honte et sur laquelle Sartre avait déjà joué. Loin d'être, comme chez Sartre, une dialectique de la liberté confirmant cette liberté dans son resurgissement derrière l'objectivation à laquelle le regard d'autrui la contraint, la honte est chez Levinas une mise en question de la liberté en tant que liberté – et ne saurait en ce sens être considérée comme l'équivalent inversé de l'orgueil. Et puis, la honte étant une émotion, elle se prêtait moins que la notion de responsabilité, à décrire l'intrigue éthique défiant la conscience. La mauvaise conscience peut alors être décrite comme une honte à condition que les échos intentionnels de cette notion soient dédits. Levinas la décrit ainsi, outre l'*effacement* et la *discrétion*, par la

« timidité » et « l'humilité » (EN, 138), « l'hésitation et la pudeur », « la honte d'injustifié » (DQVI, 254) et le « scrupule d'être » (EPP, 103).

Il faut donc concevoir la mauvaise conscience comme une conscience in-intentionnelle, pré-réflexive et passive qui accompagne implicitement la bonne conscience en l'accusant. Mais alors, en quoi est-elle encore une « conscience » ? Elle ne désigne ni un rapport de sujet à objet, ni un sentiment ni une émotion, ni un jugement moral. Elle ne garde de la conscience qu'un trait formel, vide, celui du rapport à soi et de la mise en question de soi. Si Levinas parle à son propos de « conscience », c'est donc suivant sa méthode d'emphase de l'ontologie : partant de la bonne conscience intentionnelle qui est le fondement de toute ontologie, il pratique l'emphase de son sens, de son pouvoir de retour sur soi : or n'est-ce pas sous la forme de l'accusation absolument passive que ce retour s'opère de la façon la plus radicale ? La mise en question par le visage apparaît comme la (pré-)réflexion originaire que toute réflexion intentionnelle suppose. Car la réflexion intentionnelle dont le retour à soi est une coïncidence avec soi ne fait que comprendre l'accusatif à partir du nominatif : seule une accusation absolue, éthique, qui ne se convertit pas en une conscience de la mise en question, donne sens au retour sur soi. C'est pourquoi Levinas écrit : « à vrai dire, cette passivité qui n'est le corrélat d'aucune action décrit moins la "mauvaise conscience" du non-intentionnel qu'elle ne se laisse décrire par celle-ci » (EN, 139). La mauvaise conscience est l'emphase de la bonne, elle est par emphase le sens originaire de la conscience et de ses pouvoirs. Levinas l'avait vu dès 1957 : « l'insatisfaction de la conscience morale n'est pas seulement la douleur des âmes délicates et scrupuleuses, mais la contraction, le creux, le retrait en soi et la systole même de la conscience tout court ; et la conscience éthique elle-même n'est pas invoquée dans tout cet exposé comme une variété "particulièrement recommandable" de la conscience, mais comme la forme concrète que revêt un mouvement plus fondamental que la liberté, l'idée de l'infini » (EDE, 177). Or, si la mauvaise conscience n'est pas autre que la bonne conscience mais cette conscience tout court mise en question dans son injustice, la distinction éthique entre l'être et l'autrement qu'être n'est-elle pas inopérante ? La bonne conscience, dont l'essance est de persévérer dans l'être, n'est-elle pas la *même* que la mauvaise conscience portée à l'autrement qu'être si, ultimement, celle-ci est la conscience *tout court* ?

b) Les deux mouvements

Quel est donc le sens de la notion de conscience, si celle-ci désigne autant l'affirmation de la conscience que sa mise en question ? Après avoir décrit le rapport des deux consciences du point de vue de la bonne soumise à l'accusation qui éveille la mauvaise, il nous faut inverser l'approche et partir de la mauvaise conscience. L'accusation de meurtre, par laquelle le visage place le *conatus* devant sa responsabilité, énonce négativement le sens de la mise en question. « Mais la mise en question de cette sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi, ne se réduit pas à un mouvement négatif. La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre » (HAH, 53). Plus fondamentale que la négation de l'accusation est donc la responsabilité comme mouvement positif accueillant le prochain. En quel sens la mise en question est-elle mouvement, et en quel sens ce mouvement peut-il être décrit soit négativement soit positivement ? Il y a mouvement au sens où le *conatus* connaît, dans la mise en question, un dérangement qui est passage de l'essance à la responsabilité, de la bonne à la mauvaise conscience, ou de l'ontologie à l'éthique. Ce passage peut être décrit de deux points de vue. En tant que *conatus*, le sujet mis en question subit l'accusation et la négation de son essance ; mais en tant que mauvaise conscience, il accueille autrui et entre en responsabilité pour lui. Le mouvement négatif, partant de l'être, remonte à l'infini qui le dérange ; le

mouvement positif, partant de l'infini, livre le sens de l'être en le justifiant. De l'être à l'infini, ou de l'infini à l'être : voilà les mouvements contraires de la question de l'infini.

Jusqu'à présent, c'est sous sa forme négative que nous avons étudié la question de l'infini. Qu'est-elle, alors, du point de vue positif ? Mis en question par le visage d'autrui, je me dédouble en une mauvaise et une bonne conscience. Mon *conatus* persévérant, absolument indifférent à autrui, dans son être, est la bonne conscience du sujet intentionnel ; ma subjectivité de responsable accusé par la mort d'autrui est la mauvaise conscience du sujet éthique. La bonne conscience ignore la mauvaise en raison de son indifférence pour autrui ; au contraire la mauvaise conscience consiste en un *retour pré-réflexif* sur la bonne conscience sous la forme de la mise en question passive par le visage. Ma mise en question me dédouble, éveille en moi une conscience passive qui juge mon activité. Je suis, à la fois, un être meurtrier par ses actes et un être-en-question honteux de son existence meurtrière. Je relève, à la fois, de l'essance et de l'au-delà de l'essance. En ce sens le paradoxe de la conscience est celui de l'idée de l'infini elle-même – et c'est pourquoi la mauvaise conscience est le nom concret de l'idée de l'infini : la présence de l'infini dans le fini est la mauvaise conscience accompagnant implicitement la bonne conscience. Or cette situation éthique est un paradoxe : d'une part elle suppose que la mauvaise conscience ne soit plus la bonne conscience, puisqu'en elle l'indifférence pour autrui cesse et devient non-indifférence ; d'autre part elle suppose que la mauvaise conscience demeure bonne conscience, puisque c'est en tant que telle, en tant que conscience tout court, qu'elle est mise en question. Ensemble, la conscience s'affirme comme *conatus* et s'efface comme sujet éthique. Le paradoxe des deux consciences revient à dire que *bonne et mauvaise conscience sont à la fois la même et autres*. Persévérer dans sa bonne conscience d'être justifié dans son être, c'est se montrer indifférent à autrui et indifférent à cette indifférence. Or la mauvaise conscience s'identifie à cette bonne conscience (je m'accuse de ma propre indifférence) et se sépare d'elle (je ne suis plus indifférent à cette indifférence). On retrouve le paradoxe dans le rapport à la présence : la mauvaise conscience s'efface de la présence, honteuse, en raison du fait qu'elle-même, en tant que bonne conscience, se pose orgueilleuse dans la présence. La difficulté apparaît enfin dans l'interprétation que Levinas donne « du mot pascalien : le moi est haïssable³³⁹ » (EN, 139) : c'est en raison de son amour de soi ignorant autrui que le moi se montre haïssable ; ce qui revient à dire : le moi se hait lui-même en raison de l'amour qu'il a pour lui-même.

Pour dire de mouvement positif propre à l'éveil de la mauvaise conscience dans la bonne, il faut alors préciser en quoi l'éveil de la non-indifférence pour autrui donne à l'être une responsabilité par-delà l'accusation. Le problème est en apparence insoluble, en raison de la dialectique même de la bonne et de la mauvaise conscience : être, c'est être indifférent à autrui ; ne plus être indifférent, c'est ne plus être. Dès lors, notre problème consiste à dégager une situation où, malgré le train de l'essance, la responsabilité pour le prochain puisse encore signifier. Or, quelle situation est telle que, à la fois, le moi soit bonne et mauvaise conscience ? Quelle situation possède ces traits où, à la fois, l'appel éthique est ignoré et entendu ? Ce ne saurait être l'éthique, où l'appel persécuteur du visage est si vigoureux qu'il ne me laisse pas libre de l'ignorer ; ce ne saurait non plus, pour une raison exactement réciproque, être le *conatus* qui est structurellement sourd à l'appel éthique : ce ne peut être que la justice. Il nous faut alors comprendre en quel sens la question de l'infini est une question de justice. La pensée de l'autrement qu'être reprend la thèse, défendue dès 1957, faisant de l'idée de l'infini une mise en question de l'injustice du moi (EN, 182) :

³³⁹ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma 597.

L'humain, comme mauvaise conscience, est le nœud gordien de cette ambiguïté de l'idée de l'Infini, de l'Infini en tant qu'idée. Mauvaise conscience qui n'est pas seulement le signe d'une raison inachevée et déjà l'apaisante et la précipitée justification du péché et déjà toute la bonne conscience de l'hypocrisie, mais aussi la chance de la sainteté dans une société de justes sans bonne conscience et, dans le souci inextinguible de la justice, le consentement à la rigueur de la justice humaine.

Le paradoxe de la conscience est alors celui de l'idée de l'infini elle-même : la présence de l'infini dans le fini est la mauvaise conscience accompagnant implicitement la bonne conscience. L'humain, dont le sens nous a été livré par l'emphase de l'ontologie et la réduction éthique, se nomme mauvaise conscience. L'humain, ou la présence de l'idée de l'infini en nous, forme une énigme – l'énigme sous la forme de l'infini dans le fini, de l'infini en tant qu'idée, de la mise en question dans la conscience de son train de conscience. Il y a nœud gordien, c'est-à-dire paradoxe indémêlable, car l'infini inadéquat à l'idée est présent à l'esprit, car la mauvaise conscience qui s'efface de la présence coïncide avec la bonne conscience s'affirmant dans l'être³⁴⁰. Du fait de ce nœud énigmatique, l'humain s'entend à la fois comme *conatus* et Désir, bonne et mauvaise conscience. Est-ce à dire que tous deux reviennent au même, ou que l'un dérangeant l'autre fait signifier par ce dérangement même leur différence ? Certes, précise notre texte, toute mauvaise conscience qui ne mène qu'à considérer l'inachèvement du moi face à son *télos*, à revenir à la bonne conscience malgré sa mise en question, est hypocrite. L'hypocrisie, ici conçue comme l'apologie de la mauvaise conscience confortant le règne de la bonne³⁴¹, efface la différence entre le fini et l'infini, entre l'être et l'autrement qu'être. Pourtant, dans l'être, l'autrement qu'être peut encore signifier sous la forme d'un souci rigoureux de justice. L'être peut connaître le dérangement de l'infini en étant mis en question, comme mauvaise conscience, dans son injustice. Il nous est alors possible de concevoir cette mise en question – et donc l'idée de l'infini elle-même – à partir de la justice : 1/ le *conatus*, en tant qu'autrui l'accuse d'être son meurtrier, est mis en question dans la justice de sa persévérance dans l'être, dans son droit d'être ; 2/ la mauvaise conscience, en tant qu'elle se sait responsable, est mue par un souci de justice qui est la responsabilité même, la non-indifférence pour autrui. Aussi la justice capture-t-elle le double mouvement de la mise en question, dans son accusation et son éveil à la responsabilité. Mais dès lors que la société s'accomplit par la présence du tiers faisant advenir la présence et l'être, *une société de justes sans bonne conscience* est-elle possible ? Si une telle société ne peut signifier qu'une justice refusant l'indifférence du *conatus* et revenant incessamment à l'éthique dont elle procède, ne doit-elle pas être pensée à partir de la bonne conscience et non sans elle ? Nous touchons ici au problème du sens que prend la référence à la justice dans la mise en question de l'être par l'infini.

³⁴⁰ « Disproportion dans l'idée où Dieu est entré ! Et cela fait une mauvaise conscience » (HN, 129).

³⁴¹ La préface de *Totalité et infini* définissait l'hypocrisie de la même façon : hypocrisie des philosophes encore attachés à l'idée du Bien alors qu'ils se plient à la rationalité de l'être, qui promeuvent la morale tout en reconnaissant que l'être se produit comme guerre.

Ch. 9 Justice et infini

La mise en question de l'être par l'infini est une demande de justification de l'être. Pourquoi l'infini mettant l'être en question le somme-t-il de se justifier ? Que signifie la justice qu'il réclame ?

I. Une question de justice

§47. Ethique et justice

a) Les justices

Qu'est-ce que la justice ? Si l'idée de l'infini apparaît dès 1957 comme une mise en question de l'être, et donc comme une exigence de justice, ce n'est qu'en 1974 que la notion de justice acquiert son sens définitif et propre, distinct de la responsabilité. Ce décalage chronologique signifie-t-il que l'idée de justice convoquée dans la mise en question est synonyme de responsabilité ? Suggère-t-il que la référence à la justice change de sens en 1974 ? Pour le savoir il faut préciser le sens et la portée de la nouvelle conception de la justice dégagée dans *Autrement qu'être*. Levinas écrit à ce propos (TI, II) :

Il n'y a, d'autre part, aucune différence terminologique dans *Totalité et Infini* entre miséricorde ou charité, source d'un droit d'autrui passant avant le mien, d'une part, et la justice, d'autre part, où le droit d'autrui – mais obtenu après enquête et jugement – s'impose avant celui du tiers. La notion éthique générale de justice est évoquée dans les deux situations indifféremment.

Cette célèbre remarque de 1987 différencie *Totalité et infini* et *Autrement qu'être* dans l'idée qu'ils se font de la justice. (1) Dans l'œuvre de 1961, la justice est une *notion générale et éthique*, large, qui englobe aussi bien le face-à-face avec le prochain que la société comprenant le tiers. En ce sens large, la justice est indifféremment duo ou trio : on parle alors de justice pour désigner la priorité accordée au droit d'autrui sur le mien. La justice est le souci que j'ai pour autrui, qu'il soit prochain ou tiers, passant avant le souci que j'ai pour moi. De ce point de vue, elle s'identifie à la responsabilité, elle est le fait d'exister pour autrui. (2) Or l'œuvre de 1974 introduit une nouvelle notion de justice que l'on peut dire spécifique et étroite, différant de l'éthique. La justice en ce sens spécifique ne peut plus appartenir à l'éthique dès lors qu'elle connaît autrui sous une autre figure que celle du prochain : le tiers n'est pas le prochain même s'il est, lui aussi, un autre. Le droit du visage et le droit du tiers sont alors distincts, et la justice ne peut plus être tenue pour synonyme de responsabilité dès lors que la justice pour le tiers vient après la responsabilité pour le visage. La justice ou trio introduit dans le duo éthique originare un nouvel autrui, le tiers, qui n'a pas le même statut que le prochain et suppose la présence, la conscience et l'être c'est-à-dire l'ontologie. Enfin, la justice est le lieu d'un retournement où, contrairement à l'éthique qui nie mon droit, je gagne un droit du fait que je suis, moi aussi, autrui pour les autres. – La notion générale et la notion spécifique de justice ont en commun le fait de privilégier le droit d'autrui sur le mien. Mais alors que la responsabilité éthique efface et le tiers et mon droit, la justice spécifique implique l'ontologie du tiers et la reconnaissance de mon droit. Par suite, le mot de « justice » désigne, sous la plume de Levinas, soit la responsabilité pour le prochain et pour le tiers indifféremment, soit le rapport au tiers spécifiquement, dans sa différence avec la substitution. Néanmoins Levinas emploie encore le mot de « justice » en un sens que cette dichotomie

ne permet pas de capturer puisqu'il la contredit en posant une justice *pour moi*. Comment l'idée de justice, qui semblait fondée sur le droit d'autrui, peut-elle aussi signifier à partir du mien propre ?

(3) La justice est également une apologie, défense ou justification de la subjectivité devant le tout. Or – fait remarquable – l'apologie est propre à *toute* la vie du sujet, depuis sa séparation jusqu'à sa vie féconde. a/ L'apologie peut d'abord être déduite de la seule notion de sujet séparé. Le moi est le Même absolu en tant que, dans sa vie de jouissance, il se pose comme sa propre cause dans un mouvement de retour heureux à soi, à l'image d'une spirale dont la courbe comprend son propre foyer. C'est là, selon Levinas, la raison pour laquelle « le moi est une apologie » : « c'est pour le bonheur constitutif de son égoïsme même que le moi qui parle plaide, quelles que soient les transfigurations que cet égoïsme recevra de la parole » (TI, 123). En effet, même si la séparation n'est qu'une voie illusoire dans la position du sujet par rapport à la totalité, qui ultimement le récupère, même si seule la parole maintient le sujet face à la totalité, le *besoin* d'une apologie, qui est besoin d'indépendance et de bonheur, se confond avec le moi lui-même, si bien que l'apologie peut être tenue pour synonyme de la séparation. L'illusion de la séparation et sa force productive ne seraient pas possibles sans cette volonté du moi de se justifier en tant que moi – justification qui ne prend pas d'abord la forme d'un plaidoyer, mais celle d'une morsure sur les nourritures, d'une jouissance qui est le premier accomplissement de l'apologie. L'apologie, c'est le sujet en tant qu'il veut sortir de la totalité. b/ Mais cette sortie ne peut s'accomplir que par le visage. Si l'idée de l'infini est une relation à l'Autre qui ne détruit pas la séparation, elle s'accomplit alors « sans que la relation porte atteinte à l'identité même du Même, à son ipséité, sans qu'elle fasse taire *l'apologie* » (TI, 32). Elle ne la fait pas taire mais elle la convoque en l'appelant à la responsabilité pour le visage. Le discours est le second destin de l'apologie qui, interrompant son égoïsme initial, lui donne un sens dans le champ de la justice. Ce second destin, passage de l'égoïsme à la socialité, est une inversion de l'élan du premier, puisque la bonté est pour l'être « une inversion de son exercice même d'être, qui suspend son mouvement spontané d'exister et donne un autre sens à son indépassable apologie » (TI, 57). Face au visage, je suis désigné l'unique et l'élus, qui seul peut répondre de sa responsabilité – et mon être se trouve, par cette élection, justifié dans sa liberté. Ainsi l'apologie « consiste, pour l'un à se justifier de sa liberté devant l'autre » (TI, 282). On retombe alors sur l'idée que la justice est d'abord due à autrui et non pas à moi, l'apologie du sujet étant secondarisée par rapport à la responsabilité éthique. c/ Pourtant l'accomplissement éthique de l'apologie apparaît bien comme une exigence de justice *pour moi*. L'apologie est nécessaire pour qu'une subjectivité se pose, séparée d'autrui et de la totalité : or si le Désir d'autrui est tel qu'il n'abolit pas la séparation, la totalité, elle, la nie radicalement en imposant au sujet le jugement de l'histoire. C'est pourquoi l'apologie désigne pour le sujet le fait d'être appelé et entendu à son propre jugement comme un moment insubstituable de ce jugement (*cf.* TI, 8 et 268 *ss.*). Le paragraphe III-C-5 énonce deux conditions pour que l'effacement du sujet par le jugement de l'histoire n'ait pas lieu : d'une part, la signification d'une unité insubstituable du sujet qui vient du visage ; d'autre part, la production d'un temps infini par la fécondité. La relation à autrui apparaît ainsi doublement comme la condition pour que l'apologie du sujet s'accomplisse : dans le discours éthique et dans la fécondité³⁴². L'apologie, la défense devant le jugement de l'histoire, n'est pas annihilée dans ce jugement mais convoquée pour justifier sa liberté. d/ On peut alors définir la justice relativement au moi, comme une modalité de la relation du moi à la totalité : « la justice est un rapport d'une partie avec le Tout tel que

³⁴² Dans l'éthique : « La justice consiste à rendre à nouveau possible l'expression où, dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit à la parole » (TI, 332). Dans la fécondité : « Le fait et la justification du temps résident dans le recommencement qu'il rend possible dans la résurrection à travers la fécondité de tous les compossibles sacrifiés dans le présent » (TI, 317).

la partie ne se trouve pas anéantie dans le tout (moi = objet de l'universel), ni n'absorbe le tout (moi = sujet idéaliste du monde), ni n'entre dans le tout d'abord pensé et ensuite me pensant (rythme). La parole est la destruction du rythme – et la justice est ma présence dans le tout et contre le tout – c'est la façon dont un être qui parle coexiste avec d'autres êtres qui parlent – le tout de la société » (OC1, 473). Il s'agit là d'une idée non-éthique de justice, puisqu'elle tient son nom de justice de la satisfaction de l'apologie et non de sa mise en question par la responsabilité. Certes, elle suppose le face-à-face : mais elle se réalise pour maintenir l'apologie de l'être séparé et égoïste qui se trouve justifié dans son être et cherche le jugement de l'histoire pour son propre compte.

Que devient cette idée de la justice apologétique dans l'éthique ? La possibilité offerte par le langage d'accomplir l'apologie du sujet est seconde par rapport à la responsabilité qui fait le sens du langage. Or cette responsabilité, loin de s'accorder avec l'apologie, la contredit. L'éthique est, du point de vue apologétique, une injustice (cf. ch. 5) : « mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable » (TI, 274). Le caractère infini de ma responsabilité interdit la reconnaissance de ma justice, invalide la justification par l'énumération des devoirs accomplis. Devant le visage, je suis sans droit. C'est la raison pour laquelle la responsabilité est une *injustice* : non seulement elle m'affecte en frustrant mon besoin d'apologie, mais elle est *constitutivement* injuste en raison de l'indifférence qu'elle montre envers le fait que j'accomplisse mes devoirs. Le prochain m'accuse en confondant toutes mes actions, bonnes ou mauvaises, sous son accusation. Dire que la responsabilité pour autrui est injuste pour moi, c'est donc bien distinguer charité et justice au nom de la conception apologétique de la justice ! Ce résultat est compatible avec la remarque de Levinas voulant que *Totalité et infini* n'ait pas distingué charité et justice, puisque cette précision concerne le droit du tiers et non la justice qui m'est due. Or *Autrement qu'être* donnera droit, avec sa notion spécifique de justice, à la subjectivité en montrant que je compte aussi pour la justice (voir *infra*). La compréhension que nous avons acquise de cette notion était donc insuffisante. Nous l'amendons en prenant en compte l'apologie du sujet : la justice désigne, selon Levinas, le souci pour le droit d'autrui, et pour le mien aussi, tel que celui d'autrui passe avant le mien sans l'effacer. On comprend ainsi que « la justice (...) bien ordonnée, commence par autrui » (TI, 69) sans s'y arrêter, et me concerne également. L'apologie (3) signifie alors de deux façons, selon le point de vue où on l'envisage. Du point de vue éthique, l'apologie du sujet contredit la responsabilité qui ne lui laisse aucune place : la responsabilité est injuste, et cette injustice ne saurait se comprendre sans la distinction entre les notions spécifique et générale de justice. Son explication passe par l'identification de l'apologie comme un moment précis – le dernier – de la justice au sens étroit (2). Hors du point de vue éthique, dans la société, la justice s'entend comme bonté, celle d'abord que je dois à autrui, celle ensuite qui m'est due : et dans cette indistinction entre charité et justice, on retrouve la notion générale de justice (1). – A partir de ces distinctions, on peut définir la justice selon la distribution du droit : a/ l'éthique confère tout le droit au prochain, nie tout le droit du sujet, ignore celui du tiers ; b/ la justice au sens spécifique distribue le droit entre le prochain, le tiers et moi, tout en conservant la hiérarchie commandée par l'éthique : le droit du prochain passe avant celui du tiers, qui lui-même passe avant le mien ; c/ enfin l'ontologie est injuste en tant qu'elle néglige la question même du droit, ne faisant pas droit à autrui (prochain ou tiers) et posant le *conatus* sans interroger son droit d'être.

	Visage	Tiers	Moi
Ethique	Droit absolu	Droit effacé	Aucun droit
Justice (au sens étroit)	Droit premier	Droit second ³⁴³	Droit troisième
Ontologie	Indifférence	Indifférence	Droit injustifié

b) Quelle justice ?

Nous pouvons maintenant analyser l'évocation de la justice dans la question de l'infini. Dans *Totalité et infini* et les articles antérieurs à *Autrement qu'être*, sa définition comme exigence de justification de ma liberté ne pose pas de difficulté puisqu'elle se comprend à partir de l'éthique. Etre appelé à se justifier signifie ainsi la même chose qu'être appelé à la responsabilité, dès lors qu'il n'y a pas de différence entre le droit du tiers et le droit du visage. La mise en question se décrit comme passage d'une liberté naïve injustifiée dans sa spontanéité à une responsabilité mise au service des autres (visage et tiers), qui ultimement assure ma présence apologétique à mon jugement. Une lecture aussi nette, établissant une parfaite équivalence entre éthique et justice, n'est cependant plus possible dans l'économie d'*Autrement qu'être* où le droit du tiers diffère de celui du visage. Quel sens y prend l'exigence de justification qu'exprime la mise en question par l'infini ? Le concept spécifique de justice signifie présence du tiers et avènement de la conscience : il appartient à l'ontologie. Dès lors, si le visage qui me demande justification convoque la justice, il convoque avec elle l'ontologie, soulevant une difficulté considérable : en exigeant que l'être se justifie, la question de l'infini, loin de mesurer l'ontologie à l'aune de l'éthique, se déplace elle-même dans le champ de l'ontologie (où se tient la justice) ; la mauvaise conscience suppose la bonne conscience, l'autrement qu'être l'être, l'éthique l'ontologie. Par conséquent, soit la justification de l'être s'entend au sens étroit de justice, auquel cas il faudra affronter l'aporie, soit elle s'entend au sens large comme dans *Totalité et infini*.

Toutefois les textes nous interdisent de trancher en faveur d'une lecture au détriment de l'autre : toutes deux doivent, ensemble, être tenues pour vraies. 1/ La première a pour elle l'interprétation des concepts d'après leur sens strict. Lorsque Levinas précise que la mise en question consiste à « avoir à répondre de son droit à l'être » (EN, 139), les concepts renvoient de rigueur à la notion spécifique de justice : non seulement ce n'est que par le tiers que j'acquies un droit dont j'aurai à répondre, non seulement la mise en œuvre de la réponse relève de la conscience éveillée par le tiers, mais dans l'éthique le sujet persécuté jusque dans sa liberté n'a pas le pouvoir ni le temps de répondre. Aussi la réponse et le droit d'être supposent-ils le temps de la justice que l'éthique n'a pas encore. En outre, la question de l'infini se formule en ces termes : « préférer l'injustice subie à l'injustice commise » (EN, 142). Or ce choix de préférence ne saurait relever de l'éthique qui précède toute liberté et toute volonté : de nouveau, il appartient à la conscience du juste. La formulation de la question de l'infini nous oblige à l'interpréter en dehors de l'éthique, dans la justice du tiers. 2/ Levinas soutient pourtant que « mettre en question, ce n'est pas attendre que je réponde ; il ne s'agit pas de faire réponse, mais de se trouver responsable » (DQVI, 156). La mise en question relève ainsi de l'éthique seule, et non de la justice. Il faut, contre ce que nous venons d'affirmer, soutenir que l'évocation de la *justification*, de la *réponse*, du *droit d'être* et de la *préférence pour une manière d'être* n'a de sens qu'éthique, ne signifiant que ma responsabilité et mon accusation antérieure à toute réponse. On remarque en effet que la présence du tiers n'est pas requise pour éveiller la mauvaise conscience : c'est toujours dans le

³⁴³ C'est sur ce point que porte la remarque rétrospective de Levinas sur *Totalité et infini*, à savoir le fait que le droit du tiers passe après celui du visage dans la justice au sens étroit.

face-à-face éthique que le prochain me met en question. Les textes sur la mauvaise conscience, même ceux dont nous extrayons nos citations sur la justice, en restent à ce duo avec le visage. – Chacune de ces lectures vise à satisfaire l'exigence qui lui est propre : la première explique les conditions de possibilité de la mention de la justice (qui comprend le tiers, la conscience, l'être) ; la seconde est attentive au sens de la mise en question. A cause de cela elles tombent toutes deux dans une aporie différente : la première introduit le tiers dans une intrigue qui ne le mentionne pas, la seconde ne rend pas compte des conditions d'énonciation de la question de l'infini.

Reprenons donc les descriptions de la question de l'infini et voyons le rôle qu'y joue la justice. Levinas décrit l'éveil d'une mauvaise conscience dans la mise en question de la bonne conscience. Or l'éthique ne connaît que la mauvaise conscience, la bonne ne naissant que dans l'ontologie. Aussi l'être-en-question que l'infini éveille en moi en dérangeant mon être-au-monde doit-il se manifester à plusieurs niveaux, assumant des traits éthiques et non-éthiques. 1/ Le sens de la mise en question est éthique : a/ la mauvaise conscience est le sujet de la substitution, b/ la mise en question est un appel à la responsabilité et c/ le drame auquel elle reconduit est le face-à-face, le duo où le tiers est absent. 2/ Néanmoins la mise en question concerne aussi le sujet de la justice et de l'ontologie : a/ elle accuse une bonne conscience intentionnelle b/ à laquelle elle adresse des questions qui relèvent c/ de la justice en tant qu'elles supposent le choix, la réflexion et la réponse. Il s'agit alors d'expliquer cette confusion de l'éthique et de l'ontologie dans le rapport à la justice. Or elle ne peut consister que dans le *passage* ou le *mouvement* allant d'une conscience à l'autre, à savoir : de la bonne conscience à la mauvaise, et à la bonne derechef (EN, 139) :

Dans la passivité du non-intentionnel – dans le mode même de sa « spontanéité » et avant toute formulation d'idées « métaphysiques » à ce sujet – se met en question la justice même de la position dans l'être qui s'affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du main-tenant ; être comme mauvaise conscience ; être en question, mais aussi à la question, avoir à répondre – naissance du langage ; avoir à parler, avoir à dire je, être à la première personne, être moi précisément ; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit à l'être.

Ces lignes entrelacent éthique, justice et ontologie en décrivant différents niveaux de la mise en question. On peut schématiser le passage d'un niveau à l'autre selon l'ordre suivant : (A) le moi qui est mis en question est le *conatus* indifférent aussi bien au visage qu'au tiers, à son irresponsabilité qu'à son injustice ; (B) le prochain qui le met en question et éveille en lui une mauvaise conscience lui rappelle cette responsabilité, source de toute justice : il n'évoque pas la justice qui est due au tiers, et le tiers reste absent de cette mise en question ; (C) néanmoins, si jusqu'à présent la justice au sens spécifique est totalement absente de la description, l'exigence adressée au *conatus* de *répondre* et de *justifier son droit d'être* suppose le tiers (sans quoi la naissance latente du langage serait impossible). Dans la mise en question, on distingue ainsi : (A) l'accusation de meurtre (ou pré-réflexion de la mauvaise conscience sur la bonne) ; (B) l'appel à la responsabilité (ou déchirement de l'ontologie par la signifiante éthique) ; (C) l'exigence de réponse (ou appel à agir avec justice). Que signifie la référence à la justice à chacun de ces niveaux ? Remarquons d'abord qu'il y est partout fait mention de la justice en l'absence du tiers : le prochain qui me met en question m'accuse d'injustice *envers lui sans mentionner le tiers*. Par conséquent, le mot de « justice » ne peut pas renvoyer à la justice au sens spécifique, et ne peut qu'être ici un synonyme de la responsabilité. Or, si (A) pour l'accusation de meurtre et (B) pour le retour à la mauvaise conscience, la révélation de mon injustice est bien un rappel de ma responsabilité, (C) la présence du tiers est nécessaire à la réponse que je donne à cette responsabilité. En effet, la *naissance du langage* est contemporaine de celle de la raison, qui suppose

la comparaison entre le prochain et le tiers. En outre mon droit d'être ne m'est donné que par le tiers devant qui je me sais un prochain pour les autres.

Notre interprétation vise ainsi à distinguer deux intrigues. La première consiste à aller de la bonne conscience ontologique, indifférente à son droit d'être (A), à la mauvaise conscience éthique (B) ; la seconde part de celle-ci (B) pour revenir à la bonne conscience, cette fois non-indifférente à son droit d'être et préoccupée de sa justice d'être (C). A son tour, chaque intrigue peut être décrite de deux façons : (A-B) négativement, la première est accusation de l'être par l'infini et positivement elle est accueil de la responsabilité ; (B-C) négativement, la seconde est absorption du Dire dans le Dit, mais positivement elle est l'éveil à une conscience obéissant à l'exigence de justice dans la société du tiers. Comment définir ces deux intrigues ? La première, que nous avons suivie dans le précédent chapitre, est le cheminement par lequel la bonne conscience se trouve dérangée par la mauvaise. L'emphase de l'ontologie comme méthode philosophique consiste précisément à opérer ce passage du Dit au Dire, à accomplir la réduction éthique qui mène de l'être à l'infini. Elle suit un temps de la découverte où le phénoménologue, partant de la phénoménalité, aboutit à la condition de tout phénomène dans l'éthique. Or cette intrigue en présuppose une autre, indépendante de l'ordre de la découverte, et qui suit l'ordre propre du sens³⁴⁴. Cet ordre, que l'on peut en ce sens dire logique, va de la (pré-)origine du sens aux significations qui en découlent : le Dit (ontologique) procède du Dire (éthique). Le phénoménologue décrit la *dérivation* de l'ontologie à partir de l'éthique, de l'être à partir de l'infini. Mais cette intrigue qui inverse le cheminement de la première n'en est pas le simple retournement : l'être, du fait de cette dérivation, est investi d'un sens en tant que l'infini éveille l'être *par et en vue de* la justice (au sens étroit). Dans la justice, la naissance latente de la conscience n'est pas un pur et simple retour au *conatus*. La différence peut se dire de la façon suivante : alors que la bonne conscience est l'être approché depuis la question de l'être, la conscience du juste est l'être approché depuis la question de l'infini. Dans la justice, l'être est commandé par la responsabilité pour le visage dont il garde la trace.

Toute l'ambiguïté de la pensée de la question de l'infini consiste en l'entrelacement de ces deux intrigues. L'expression *être-en-question* signifie : (A) être-accusé, (B) autrement qu'être et (C) être-juste. Le passage d'une signification à l'autre est précisément l'œuvre de la question de l'infini, dont la mise en question de l'être peut à son tour être entendue de deux façons : (A-B) comme *mise* en question elle est passage de l'ontologie à l'éthique ; (B-C) comme mise en *question* et naissance du problème elle est passage de l'éthique à l'ontologie. Dans la première intrigue, le mot de « justice » doit être compris au sens éthique général car le visage met en question mon *conatus* en l'absence du tiers ; mais dans la seconde intrigue il doit être compris au sens étroit car la dérivation de l'ontologie passe par la justice du tiers.

³⁴⁴ En tant que chemin par lequel le philosophe, partant de l'être fini, découvre l'infini présent dans le fini, l'emphase de l'ontologie correspond à l'ordre chronologique ou ordre de la découverte que suit l'*ego* méditant dans les *Méditations métaphysiques* de Descartes. En tant qu'elle retrace l'ordre véritable de hiérarchie entre l'infini origine de tout sens et les significations ontologiques qui en proviennent, la dérivation de l'ontologie par la justice correspond à ce que Levinas nomme l'ordre logique des *Méditations*, la priorité de l'idée de l'infini sur toute autre idée, et sur le *cogito* même.

§48. Formalisation de la question de l'infini

a) La question de la question

En distinguant ces intrigues, nous avons mis en avant deux mouvements contraires : l'éveil de la question dans la mauvaise conscience d'une part, et la réponse à cette question dans la conscience de la justice d'autre part. Cette division implique que la mise en question décrive, d'un côté, la façon dont la conscience injustifiée est mise en question dans son injustice, et d'un autre la façon dont la question devient consciente et se pose à la raison. Pour l'expliquer, il convient de revenir à l'argument que Levinas emploie pour invalider la question de l'être, à savoir que celle-ci ne pose pas la question de la question. Or, à la question « pourquoi y a-t-il question ? », l'emphase répond en reconduisant à la mise en question éthique. La question de l'infini est seule à même de justifier qu'il y ait question, en répondant en deux étapes : il y a question parce que le visage met en question mon être par la responsabilité, et il y a question parce que la conscience thématise la question en réponse à cette responsabilité. Dans ses « Notes sur le sens », au paragraphe 4 intitulé « La question », Levinas évoque en effet la « naissance latente de la problématicité même de la question à partir de la demande qui vient du visage d'autrui, ni simple défaut de savoir, ni quelconque modalité de la certitude de la thèse de la croyance. Problématicité que signifie l'ébranlement de la naturelle, de la naïve position ontologique de l'identité d'étant, l'inversion du *conatus*, de la persistance et de la persévérance sans problème de l'étant dans l'être » (DQVI, 247). Ces lignes confirment notre interprétation dans sa division des deux intrigues de la question de l'infini : d'une part, le visage est l'éveil d'une inquiétude, l'origine de toute question ; d'autre part cette question naît de manière latente (c'est-à-dire vient à la signification ontologique depuis la signifiante éthique) dans le visage d'autrui, en se faisant exigence de justice. La question de la question, c'est à la fois le problème du *sens* de la question et de sa *naissance latente*. La question de l'infini, qui est la question de la question, suppose l'éthique comme sens de toute question et la justice comme naissance latente de la question.

Quel concept de question Levinas vise-t-il ici ? Avant de désigner l'alternance des questions et des réponses, la question qu'est l'idée de l'infini s'entend au sens de la *mise en question* éthique. Mettre en question, c'est contester l'existence de quelque chose en faisant naître des incertitudes à son sujet. Cette définition convient bien à l'usage que Levinas fait de l'expression : la responsabilité à laquelle le visage m'appelle conteste mon être et la certitude de mon droit d'être. Cette contestation est précisément la naissance de la question, qui sans l'appel à la responsabilité n'aurait pas pu être posée. L'éthique décrit la venue en moi d'une question que je n'ai pas posée et qui pourtant attend de moi une réponse : cette extériorité de la question de l'infini est précisément la venue de l'infini à l'idée. Elle est le sens de la mise en question éthique par le visage d'autrui, et implique la pluralité : un sujet (responsable) qui l'entend, et un visage qui la pose. C'est pourquoi la question est la modalité propre du rapport entre le fini et l'infini : « Elle [la question] est exactement la figure que prend – ou le nœud où se noue – la disproportion du rapport – sans cette figure impossible – du fini à l'Infini, le "dans" de "l'infini dans le fini" qui est aussi le *dehors* plus extérieur que toute extériorité ou la transcendance ou la durée infinie n'arrivant pas ni n'allant à terme » (*ibid.*). L'infini vient à l'idée dans la mise en question du fini par l'infini. Mais si la question est la figure ou le nœud de tout rapport à la transcendance, c'est qu'elle ne se pose qu'à partir de ce rapport. La question de l'infini, à laquelle le fini doit répondre, n'a pas de sens sans cette finitude que l'infini met en question. Penser l'idée cartésienne de l'infini, c'est s'étonner du mystère de la présence de l'infini dans le fini qu'il met en cause. Dès lors, si l'idée de l'infini est la mise en question du fini par l'infini présent en lui, et si cette

mise en question n'est possible que dans une passivité absolue du fini, alors l'idée de l'infini est d'abord éthique et non théorique. Ou, dans les termes de *Totalité et infini* : « La conscience première de mon immoralité, n'est pas ma subordination au fait, mais à Autrui, à l'Infini. L'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale » (TI, 82). Par le concept de (mise en) question, Levinas donne donc raison à la primauté du sens éthique de l'idée de l'infini sur son sens théorique. Pourtant, l'éthique m'investit d'une obligation qui précède ma liberté et mon intentionnalité : comment, dès lors, cette obligation absolument passive qui précède ma propre conscience et ma capacité de questionner peut-elle signifier comme question ? « Cette question – question de la mort – est à elle-même sa propre réponse : c'est ma responsabilité pour la mort de l'autre. Le passage au plan éthique est ce qui constitue la réponse à cette question. La version du Même vers l'Infini qui n'est ni visée ni vision, c'est la *question*, question qui est aussi réponse, mais nullement dialogue de l'âme avec elle-même. Question, prière – n'est-elle pas d'avant le dialogue ? La question comporte la réponse en tant que responsabilité éthique, en tant que dérobade possible » (DMT, 133). La question ou l'idée de l'infini est *version du Même vers l'infini*. L'appel est une mise en question, l'intrigue qui fait la signification de la question et qui l'éveille en moi : mais cette question de la mort d'autrui, c'est moi qui la pose en tant que question (de sorte que la question posée est une réponse à l'appel et non l'appel lui-même). Dans ma réponse absolument passive au visage s'entend la mise en question de mon être par lui, et ainsi une version (mouvement de verser vers...) en direction de l'infini – une question à lui posée, par moi. *Je suis mis en question, et je questionne*. Mais la question ne peut naître que dans la justice, elle suppose la conscience et l'entrée du tiers. Quel rapport la mise en question éthique entretient-elle avec la justice ?

b) L'éthique de la justice de l'être

Ces distinctions suggèrent une double interprétation : l'une, voyant dans la mise en question de l'être son assignation à responsabilité (à autrement qu'être), l'autre y voyant l'appel à répondre (à être autrement, à être juste). Comment se formule la question de l'infini prenant le pas sur la question de l'être ? Levinas parle d'une « question où l'être et la vie s'éveillent à l'humain. Question du sens de l'être – non pas l'ontologie de la compréhension de ce verbe extraordinaire, mais l'éthique de sa justice. Question par excellence ou la question de la philosophie. Non pas : pourquoi l'être plutôt que rien, mais comment l'être se justifie » (EPP, 108-109 ; cf. DQVI, 257). La question traditionnelle de la philosophie, à savoir la question de l'être, qu'elle s'exprime sous la forme leibnizienne (pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?) ou sous la forme shakespearienne (être ou ne pas être ?), n'est pas la première question. La « question première » (DQVI, 136) est celle de la justification de l'être, qui naît de l'éthique : *la question de l'éthique de la justice de l'être*. Par cette expression difficile, Levinas signifie que la question première de la philosophie est celle de l'éveil dans l'éthique d'un sens qui appelle l'être à se justifier devant le visage d'autrui. On peut alors interpréter l'expression de deux façons. (1) L'emphase de l'ontologie consiste à la lire à l'envers : l'être, accusé d'injustice, est assigné à une responsabilité par le visage qui le met en question. (2) La dérivation de la justice la lit à l'endroit : la question première est éthique et elle formule une exigence de justice à l'être persévérant dans son être. Poser la question de l'infini, ce n'est donc pas substituer l'infini à l'être en reconduisant le questionnement ontologique à l'identique, mais bien transformer le questionnement lui-même en faisant de l'éthique son origine, sa modalité et sa fin.

(1) En quoi le questionnement éthique diffère-t-il du questionnement ontologique ? L'exigence éthique de justifier l'être n'en appelle pas à une compréhension mais à une obéissance : l'infini

« signifie au sens où l'on dit *signifier un ordre* : il ordonne » (DQVI, 124). La mise en question doit donc d'abord s'entendre comme un ordre donné où l'assignation à responsabilité prend le pas sur la compréhension. C'est du fait de cette modalité proprement éthique que la question de l'infini peut être dite irréductible à la question de l'être. La différence entre questionnements éthique et ontologique apparaît notamment dans une référence à Saint Augustin. « Dans le livre 10 de ses *Confessions* Saint-Augustin oppose à la *veritas lucens*, la *veritas redarguens* – la vérité qui accuse ou qui remet en question » (DQVI, 255). La vérité qui illumine est celle que voit la bonne conscience intentionnelle tournée vers la manifestation de l'être et qui en appelle à sa compréhension ; la vérité qui accuse ou qui reproche est d'un autre ordre, puisqu'elle met en question d'une façon indésirable le bon droit de la conscience. Saint Augustin écrit ainsi : « Ils aiment la vérité lorsqu'elle leur montre sa lumière, et ils la haïssent lorsqu'elle fait voir leurs défauts. Car ne voulant pas être trompés, et voulant bien tromper, ils l'aiment quand elle se découvre à eux ; et ils la haïssent quand elle les découvre eux-mêmes »³⁴⁵. Il faut, selon Levinas, interpréter ce passage dans l'opposition entre ontologie (vérité manifestative) et éthique (vérité accusatrice). Si le *conatus* n'est capable d'aimer que ce qui a trait à sa persévérance dans l'être, il ne peut qu'haïr ce qui met en question cette persévérance. La question de l'être telle qu'il la pose à partir de son être propre lui fait constitutivement ignorer la question de l'infini, et quand celle-ci se pose à lui, il la hait. Le Désir de l'infini est Désir de l'indésirable. De l'être à l'infini il y a donc passage d'une vérité à l'autre : sous la lumière de l'infini, je suis mis à nu, découvert criminel et meurtrier dans ma honte, et non plus suscité à penser l'être. Levinas interprète alors la différence augustinienne entre ces deux vérités à partir de sa propre distinction entre *conscience de la mise en question* et *mise en question de la conscience*. Préférer l'injustice reçue à l'injustice commise ne consiste plus à prendre conscience de l'injustice de mon action, mais à me trouver investi d'une responsabilité qui me fait savoir injuste. Ce savoir ne peut pas venir de moi qui, en tant que *conatus*, en suis incapable : il a pour origine le visage d'autrui. Son intelligibilité ne consiste plus à *comprendre* mais à *être investi de responsabilité*. Le sens positif de la question de l'infini est bien la responsabilité, non seulement comme *contenu* mais comme *modalité* et *finalité* du sens.

(2) Quel rapport la question de l'infini instaure-t-elle entre éthique et justice ? Si l'emphase de l'ontologie a pour but de remonter de l'ontologie à la signifiante de la responsabilité, la dérivation de l'ontologie par la justice vise quant à elle à déduire la signification ontologique de cette signifiante. Or la justice n'est justice que dans la trace de cette signifiante : « le droit à l'être et la légitimité de ce droit ne se réfèrent pas, en fin de compte, à l'abstraction des règles universelles de la Loi – mais en dernier ressort comme cette loi elle-même et la justice – au *pour l'autre* de ma non-indifférence à la mort à laquelle, au-delà de ma fin, s'expose dans sa droiture même le visage d'autrui » (EPP, 108). Il ne peut y avoir de justice abstraite, au service d'idées universelles ignorant la parole du visage. La justice ne peut se concevoir que comme réponse à l'appel éthique, œuvre d'abstraction dans la trace de l'infini. Si la question de l'infini prend la forme d'une question de justice, c'est parce qu'elle fait remonter la justice au visage qui lui donne sens. Ainsi les questions « Est-il juste d'être ? » (HS, 128) ou « ai-je droit à l'être ? » (DQVI, 257) ne prennent-elles sens qu'à travers le visage d'autrui qui les éveille en ma mauvaise conscience. La question de l'infini est une question de justice en tant qu'elle est la question dont la justice procède et qu'elle ne saurait perdre de vue sans se faire injustice, sans retomber dans l'indifférence injustifiée du *conatus*. Quel concept de justice atteignons-nous depuis la

³⁴⁵ « *Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem. Quia enim falli nolunt et fallere volunt, amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat.* » Saint Augustin, *Confessions*, X, XXIII, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, coll. « Folio classiques », 1993, pp. 367-368.

question de l'infini ? Signifiée par le visage, la justice consiste à *répondre* de ma responsabilité pour lui, à justifier mon droit à l'être en mettant cet être au service de la responsabilité qui lui donne sens. La justice est bien une *réponse* qui procède de la « possibilité de redouter l'injustice plus que la mort, de préférer l'injustice subie à l'injustice commise³⁴⁶ et ce qui justifie l'être à ce qui l'assure. Etre ou ne pas être, ce n'est probablement pas là la question par excellence » (EN, 141-142). La justice instaure dans l'être une bonne conscience qui, bien qu'elle soit *conatus* et intéressement, sait – du fait du retour à la mauvaise conscience – que la question première est celle de l'infini et non celle de l'être. Mais pourquoi, dans la justice, la question de l'infini prend-elle la forme d'une préférence de l'injustice dont je suis victime sur celle dont je suis l'auteur ? Il y a d'abord *préférence* entre deux injustices du fait que la justice est la *réponse* consciente et intentionnelle que je donne à ma responsabilité. En outre, si l'injustice que je subis doit éthiquement passer après celle que je commets, c'est que non seulement l'injustice que je commets lèse le visage et contredit ma responsabilité, mais cette responsabilité même m'interpelle déjà sous la forme d'une injustice que je reçois d'autrui – accusation injuste adressée à mon être. La dichotomie entre les deux injustices se réduit donc à l'alternative originaire : parler ou tuer, préférer la responsabilité pour autrui à la persévérance dans l'être.

Or, comment, à son tour, s'éveille cette bonne conscience nouvelle qui, malgré son *conatus*, se soucie d'abord de l'injustice envers l'autre homme ? Comment la mise en question de la conscience éveille-t-elle une conscience de la mise en question, c'est-à-dire une conscience éprise de justice ? Les descriptions de la question de l'infini sont paradoxales en ce qu'elles convoquent *aussi* la justice qui répond à la responsabilité tout en taisant la condition nécessaire à cette réponse, à savoir le tiers. Nous avons, jusqu'à présent, parlé de justice sans le tiers ce qui, dans l'économie d'*Autrement qu'être*, est une contradiction. Comprendre en quoi la justice est *réponse* à la mise en question, c'est préciser en quoi l'éthique appelle la justice du tiers et en quoi, le duo se faisant trio, l'ontologie naît de l'éthique.

II. L'infini et le tiers

§49. L'entrée du tiers ou la dérivation

a) *La dérivation comme fonction transcendantale de la justice*

Le paragraphe 3 du chapitre V d'*Autrement qu'être*, intitulé « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir », a pour objet d'explicitier le sens de la dérivation de la pensée et de l'ontologie dans la justice. On comprend que cette description ne survienne qu'à la fin de l'ouvrage : il fallait que la réduction du Dit au Dire ait déjà montré le sens de l'éthique, pour pouvoir ensuite montrer comment la justice (dont il ne sera question, à présent, qu'en son sens étroit) dérive de l'éthique. Dès lors, pour la première fois dans l'ouvrage de 1974, Levinas doit abandonner sa méthode d'emphase de l'ontologie : il ne s'agit

³⁴⁶ Comme le précise J. Rolland (cf. EPP, 119n21), Levinas reprend ici le *Gorgias* : « Mais, s'il était nécessaire soit de commettre l'injustice soit de la subir, je choisirais de la subir plutôt que de la commettre » (Platon, *Gorgias*, 469c). A Polos qui tient qu'il est pire de subir l'injustice que de la commettre, Socrate rétorque que le plus malheureux des hommes, à l'heure de sa mort, est celui qui a commis l'injustice et non celui qui l'a reçue. La question de l'injustice est donc posée, dans ce dialogue, dans le cadre d'une réflexion sur le jugement dernier et sur la mort. C'est pourquoi elle resurgit lorsque Socrate développe le mythe du jugement dernier (*Gorgias*, 523a-525d) que Levinas cite dans *Autrement qu'être* (cf. AE, 250n1) : on peut alors suivre, comme nous l'avons tenté (cf. « Qui est autrui : l'identité de l'autre chez Levinas », in *Emmanuel Levinas : fenomenologia, etica, socialità, op. cit.*, pp. 119-137), le rapport entre justice, visage et mort à partir de ce mythe.

plus de partir de l'être pour l'excéder et remonter au Dire infini, mais de partir de ce Dire pour montrer comment l'être et le Dit procèdent de lui ou en dérivent. Levinas doit pour cela forger une *nouvelle méthode*, qu'il nomme *dérivation*. Il nous faut d'abord déterminer ce qui rend nécessaire l'élaboration de ce nouveau questionnement. Pourquoi l'emphase de l'ontologie, qui avait abouti au paragraphe V-2 à l'énigme de l'infini, doit-elle maintenant céder le pas à la dérivation de l'ontologie ?

La phénoménologie de la justice ne commence pas avec l'entrée du tiers mais avec l'énigme de l'infini, dans les huit premiers alinéas du paragraphe V-3 où Levinas rappelle son sens : « nous avons nommé énigme, l'hésitation entre le savoir et la responsabilité, entre *être* et *se substituer à...*, le point où la positivité de l'essence vire en dette involontaire, en faillite par-delà le devoir » (AE, 241). La notion d'énigme désigne, dans l'hésitation entre le Dire et le Dit, la modalité propre qu'a le Dire de signifier par-delà le Dit. Cette modalité est la trace de l'illégitimité qui dérange le *conatus* en l'appelant à la responsabilité et qui, du fait de ce dérangement, à la fois se distingue du phénomène et se confond avec lui. La trace se distingue du phénomène car elle relève d'un temps diachronique dont le passage n'est pas récupérable par une conscience ; mais elle se confond avec lui car son Dire passe à même le Dit et la conscience récupère dans le Dit le Dire qui s'en écarte. La pensée de l'énigme est donc autant la pensée d'une trace irréductible au phénomène que la pensée de l'ambiguïté de la trace confondue avec le phénomène. L'autrement qu'être ne revient pas à l'être autrement et pourtant, dans l'énigme, la signification de leur différence est incertaine. L'accès à l'énigme suppose que l'on renonce à lui appliquer les notions communes de la phénoménalité – visibilité, dévoilement, certitude – pour la décrire à partir de ce qui en elle tranche sur le phénomène – dérangement, passivité, gloire. « Et cependant, misère, trace ou ombre de lui-même et accusation, le visage se fait *apparaître* et épiphanie³⁴⁷ ; il se montre à une connaissance comme si le plan du connu était tout de même ultime et la connaissance – englobante » (*ibid.*). La pensée de l'énigme, qui jamais ne quitte la phénoménalité dont elle tente de dire le dérangement par l'infini, ne se réfère-t-elle pas ultimement au phénomène qu'elle dérange ? La trace ne se comprend-elle pas comme *absence* et donc comme négation de la présence ? Les alinéas 5 et 6 développent ces objections adressées à la pensée de l'énigme, qui contestent que l'on puisse effectivement penser et dire l'autrement qu'être. Car tout Dit sur le Dire fige ce Dire dans l'essence : toute pensée se réfère à l'être comme à son intelligibilité ultime. A l'objection, Levinas répond que la fixation du Dire en Dit, l'élection de l'essence comme ultime référent de toute pensée et de toute philosophie, en un mot la primauté de la question de l'être doit elle-même être justifiée. En soulignant que « l'objection supposerait alors ce qui est en question : la référence à l'essence de toute signification » (AE, 243), Levinas déplace le problème : la référence ultime à l'être n'est pas ce à quoi il faut s'arrêter comme l'ultime sens de la pensée, mais bien au contraire ce que la pensée doit interroger comme son énigme suprême. Pourquoi tout sens ne s'appréhende-t-il que dans un Dit ? Ou encore : « Pourquoi la proximité, pure signification du Dire, l'un-pour-l'autre an-archique d'au-delà de l'être, retournerait-elle à l'être ou tomberait-elle en être, en conjonction d'étants, en *essence* se montrant dans le Dit ? Pourquoi sommes-nous allés chercher l'essence sur son Empyrée ?

³⁴⁷ Que l'épiphanie soit synonyme de l'apparaître, cela a de quoi surprendre le lecteur de *Totalité et infini* pour qui « l'épiphanie du visage comme visage » (TI, 73) désignait précisément la parole du visage dans sa présentation exceptionnelle différant de celle de tout autre étant. Comment *Autrement qu'être* peut-il, en reléguant l'épiphanie au phénomène, sous-entendre que *Totalité et infini* n'avait pas pensé le visage et son énigme ? Nous avons en partie répondu à cette question au chapitre 4 en montrant que l'œuvre de 1961 pensait le visage dans sa présence et non dans sa trace. Mais en plus de confirmer cette interprétation, l'équivalence entre épiphanie et phénomène renvoie ici à la différence entre justice et charité. Si « l'apparition du tiers est l'origine même de l'apparaître » (AE, 249) et donc de l'épiphanie, le visage ne pouvait avoir d'épiphanie en 1961 que dans l'indistinction de la justice et de la charité.

Pourquoi savoir ? Pourquoi problème ? Pourquoi philosophie ? » (AE, 244). Seule une dérivation de l'ontologie à partir de l'éthique peut résoudre ce problème : la dérivation *de* la question de l'être à partir de la question de l'infini *dans* la justice. L'emphase avait pour but de remonter à la signification du sens, au Dire par-delà le Dit dont la trace passe encore en dérangeant le Dit. Elle mène à l'éthique et à l'autrement qu'être : mais en raison de son propre mouvement d'excession elle se montre incapable de justifier le fait qu'il y ait de l'être. Cette justification sera donc la tâche de la dérivation.

On comprend alors que le paragraphe V-3, consacré à la justice, commence par revenir à l'énigme de l'infini : dans l'économie d'*Autrement qu'être*, la justice a pour tâche de dériver l'ontologie de l'éthique. Mais comment s'opère la dérivation ? Quel est son rapport à la méthode d'emphase dont elle prend la relève ? L'emphase consiste à partir du Dit et à le réduire au Dire en faisant excéder le sens contenu dans le Dit : d'excès en excès, cette méthode va ainsi d'intrigue en intrigue, chaque intrigue nouvelle se montrant, en raison de son excès de sens, l'origine du sens de la précédente. La démarche conduit, en partant des notions ontologiques, à leur « naissance latente » dans l'éthique, « naissance latente, car précisément en deçà de l'origine, en deçà de l'initiative, en deçà d'un présent désignable et assumable, serait-ce par la mémoire : naissance anachronique, antérieure à son propre présent, non-commencement, anarchie » (AE, 218-219). Dans l'éthique naît le sujet de manière latente, et cette naissance fait entrevoir l'énigme de l'infini. Or le paragraphe V-3 reprend à son tour cette idée en recherchant « la naissance latente de la connaissance et de l'essence, du Dit ; la naissance latente de la *question* dans la responsabilité » (AE, 244). La dérivation ne peut dès lors pas être la négation de l'emphase dont elle déferait l'ouvrage pour assister à la naissance de l'ontologie : elle est son étape ultime, complémentaire de la réduction du Dit au Dire. L'emphase fait entendre le Dire où le Dit tire son sens ; la dérivation montre comment le Dit s'engendre dans le Dire. La première excède le sens de l'être pour faire entendre l'autre de l'être ; la seconde explique pourquoi et comment l'être provient de l'autrement qu'être. Or s'il n'y a pas de sens plus emphatique que le Dire, ce n'est pas l'emphase qui pourra dériver le Dit du Dire. Même s'il importe à l'emphase d'accomplir la naissance latente du Dit dans le Dire, elle ne peut mener qu'à l'éthique comme sens anarchique de cette naissance ; en tant que *naissance* effective du Dit, la *dérivation* doit procéder autrement.

Elle se voit en effet soumise à deux exigences contradictoires : d'une part, produire le Dit à partir du Dire, d'autre part distinguer cette production d'une fondation. D'abord, dériver veut dire dévier, détourner, ou bien tirer son origine de, provenir. La justice doit ainsi avoir son origine dans l'éthique dont elle détourne le sens. Elle doit, pour reprendre le vocabulaire de *Totalité et infini*, produire l'être à partir de l'éthique, c'est-à-dire à la fois le rendre effectif et le faire apparaître (*cf.* TI, 11). Cette vertu productrice doit, en raison de la primauté de l'éthique, venir de l'un-pour-l'autre qui commande la venue à l'être de l'être même. Pourtant l'idée de dérivation ne contredit-elle pas l'anarchie du Bien ? Levinas évoque la difficulté à propos de « la justice qui, elle, dérive de la signification première. Elle dérive, plus exactement, d'une signification anarchique de la proximité – car, principe, elle serait déjà représentation et être » (AE, 130). Il s'agit de soutenir la double thèse selon laquelle « toutes les relations humaines en tant qu'humaines *procèdent* du désintéressement » (AE, 247-248) sans que cette procession ne soit une fondation sur un principe. L'être doit être produit sans que l'infini dont il procède soit réifié en une *archè*. Pour satisfaire à cette double exigence, Levinas effectue la dérivation de la justice au moyen de l'*entrée du tiers*. Ou plutôt, c'est en raison du fait qu'elle implique l'entrée du tiers que la justice accomplit la dérivation de l'ontologie. Il faut en effet, à la fois, que le tiers vienne interrompre l'éthique de l'extérieur du face-à-face – comme si le fait de la pluralité humaine venait déranger l'éthique et lui imposer de nouveaux développements –, et que la venue du tiers soit

exigée par l'éthique. Comment concilier cette contradiction ? Comment l'entrée du tiers peut-elle, en même temps, être ce par quoi la justice dérive et ne dérive pas de l'éthique ? En admettant, avec Levinas, qu'« autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes » (AE, 246). L'accomplissement par la justice de sa fonction transcendante de dérivation repose sur l'énoncé (1) selon lequel *autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes*, car c'est lui qui permet à l'entrée du tiers de dériver l'ontologie sans la fonder.

b) La prise dans la fraternité

Pour le montrer, nous devons définir la notion de fraternité et son rapport au tiers. Au paragraphe III-B-6 de *Totalité et infini* intitulé « Autrui et les autres », Levinas précise que le langage ne se laisse pas emmurer dans l'intimité du duo et que tous les autres assistent à notre dialogue à travers le visage lui-même. Ainsi « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice », c'est-à-dire que le tiers est présent dans le visage d'autrui comme « toute l'humanité qui nous regarde » (TI, 234). A quoi renvoie la métaphore oculaire imageant la présence du tiers dans le visage ? Elle ne peut désigner que l'inclusion du tiers dans la parole d'autrui, c'est-à-dire une référence au tiers dans l'appel à la responsabilité. Levinas précise en effet que « le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître » (*ibid.*). Le visage se présente comme l'égal du tiers qu'il m'enjoint de servir moi aussi, et comme mon égal car il se joint à moi dans ce service ; pourtant, au sein de l'égalité de tous les hommes, le visage reste le maître car son injonction à l'égalité est aussi un commandement. La fraternité signifie donc d'abord la responsabilité que je dois à toute l'humanité à travers le visage, puis l'égalité de tous les hommes qui s'institue sur fond de cette obligation primordiale. La mention du tiers dans le commandement du visage m'enseigne le sens de l'égalité des hommes comme fraternité : nous sommes égaux car nous sommes frères, et au sein de cette égalité je suis d'abord le gardien de mon frère. Levinas situe la fraternité étendue à toute l'humanité dans la responsabilité du duo : le tiers est présent dans la parole du visage comme le frère qui déjà le concerne. La présence du tiers dans le visage s'appuie ainsi sur l'idée même de langage : le langage auquel le visage m'ouvre n'est pas le jeu intime et secret des signes amoureux mais une parole que le tiers, aussi, comprend et qui le concerne. La métaphore situant le tiers dans le regard d'autrui signifie que le langage auquel je m'éveille dans le face-à-face m'oblige envers toute l'humanité que le langage porte avec lui.

Ce n'est pas sans ambiguïté qu'*Autrement qu'être* reprend cette idée de fraternité, car il en fait usage sans toujours référer au tiers. En effet, avant la dérivation de la justice, l'emphase éthique pose déjà que « le prochain est frère » au sens où « la communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard » (AE, 138), sans pourtant justifier cette mention de la communauté dans une intrigue où l'asymétrie est absolue. Plus fondamentalement, la fraternité concerne la signifiante elle-même – et donc la substitution. « La subjectivité du sujet approchant est donc préliminaire, an-archique, avant la conscience, une implication – une prise dans la fraternité. Cette prise dans la fraternité qu'est la proximité, nous l'appelons *signifiante*. Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement sans le soi) qui, au lieu de se représenter la signification en elle, signifie en se signifiant » (AE, 132). Ces lignes, elles aussi, sont avancées sans justification. Que la responsabilité de substitution soit une prise signifiante m'ordonnant à la subjectivité est bien établi : mais pourquoi cette prise s'exerce-t-elle *dans la fraternité* ? La fraternité implique une communauté que seule la mention du tiers peut justifier. Aussi les références éthiques à la fraternité représentent-elles une *anticipation* de ce que posera le

paragraphe V-3, à savoir, en accord avec *Totalité et infini*, que le tiers m'est d'emblée signifié dans la responsabilité. En quel sens ma subjectivité, ma substitution, est-elle une prise dans la fraternité ? « Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice » ; « autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes » (AE, 246). L'appel du visage à la responsabilité me signifie déjà et d'emblée, dans la substitution, ma responsabilité pour tous les autres dont le visage est le frère. Ma proximité pour le prochain me lie fraternellement à toute l'humanité qui crie justice à travers le prochain.

La thèse qui fait de la substitution une prise dans la fraternité est le nœud de la dérivation que la justice doit accomplir. Elle affirme que l'éthique, malgré le face-à-face où elle me place, me signifie le tiers au sein de la substitution : l'un-pour-l'autre contient l'un-pour-tous-les-autres. Ainsi la justice peut-elle dériver de l'éthique puisque le souci de justice – l'obsession pour tous les autres que l'autre – est déjà contenu dans la responsabilité comme substitution. Le passage de l'infini à l'être dans la justice revient alors à faire apparaître ce souci de justice présent dans l'éthique, et c'est précisément ce passage que Levinas nomme l'*entrée* du tiers. Pourtant l'idée que le tiers doive faire son entrée semble contredire ce que nous venons d'établir. 1/ D'abord, le face-à-face avec le visage est un duo où le tiers n'apparaît pas. Pour qu'il ait à effectuer une entrée, le tiers doit d'abord avoir été exclu de l'intrigue éthique qui est un seul-à-seul entre moi et le visage. Mais alors, comment autrui peut-il me signifier qu'il est le frère de tous les autres hommes si la substitution qu'il m'ordonne exclut les autres de notre duo ? 2/ En outre l'idée d'entrée suppose celle d'événement scindant deux temps, l'un où le tiers est absent, l'autre où il advient. Or le tiers n'est pas purement et simplement absent de l'éthique puisque le visage en est d'emblée le frère : aussi Levinas est-il amené à dire que le tiers fait une « entrée permanente » dans le face-à-face (AE, 249). Mais que peut vouloir dire une entrée permanente, sinon que jamais le tiers ne fait véritablement son entrée dans le face-à-face, qu'il en est toujours exclu et n'y entre jamais véritablement ? – Ces difficultés proviennent de l'idée de dérivation. D'un côté, pour que la justice dérive de l'éthique, il faut que ma substitution me signifie déjà la fraternité ; de l'autre côté, pour que la dérivation ne revienne pas à une fondation ontologique, il faut que cette substitution ne contienne pas virtuellement, comme un principe possédant en lui son développement, la justice, mais que le tiers vienne de l'extérieur interrompre le duo éthique. L'entrée du tiers se voit donc chargée d'un double rôle : d'une part, accomplir la dérivation par la présence du tiers dans le face-à-face ; d'autre part, déjouer le fondement par l'effectivité de la pluralité humaine extérieure au duo. Le tiers dérive et ne dérive pas de l'éthique : il en dérive car il m'obsède déjà dans le visage, il n'en dérive pas car il brise l'intimité du duo en le ramenant à l'effectivité de la société plurielle. Peut-on dériver la justice de l'éthique sans retomber dans la pensée du fondement que l'anarchie du Bien déjoue³⁴⁸ ? Pour le savoir, il faut interroger le sens de l'entrée du tiers et examiner son rapport à ce dont elle dérive, à savoir la responsabilité comme substitution, c'est-à-dire la mise en question de mon être par le visage qui est la question de l'infini.

c) *De l'effacement des autres à leur entrée comme tiers*

L'approche levinassienne de l'intersubjectivité repose sur un geste dont la légitimité ne va pas de soi : la *réduction* du rapport à autrui à un face-à-face excluant tous les autres. Si le tiers doit faire son entrée à l'heure de la justice, c'est qu'il avait d'abord été exclu du face-à-face. L'exclusion renvoie à

³⁴⁸ Nous retrouvons une aporie similaire à celle que pose le fondement dans *Totalité et infini*, et posons à nouveaux frais, sur le terrain de la justice, le paradoxe de la supposition et de la transcendance (*cf.* ch. 7).

deux niveaux explicatifs : elle s'explique d'une part comme un choix méthodologique (une réduction) permettant au phénoménologue de décrire le sens de l'intersubjectivité ; mais ce choix de méthode ne se justifie à son tour que si le face-à-face, et non la société, est la première signification. Pour que la méthode consistant à partir du duo soit valide, il faut que le duo seul soit l'origine de tout sens de sorte que l'exclusion du tiers soit nécessaire à la découverte du sens : le choix méthodologique de Levinas doit se justifier par la conception éthique du sens. Il s'agit ainsi de se demander : pourquoi *faut-il* partir d'un face-à-face où le tiers est exclu pour retrouver la signification du sens ? Pourquoi la réduction du Dit au Dire ne peut-elle s'effectuer que dans le duo ? Il s'agit donc de partir de la question de l'infini et de déterminer en quoi elle institue elle-même le face-à-face.

Dès lors que seule signifie une absolue sujétion à autrui dans l'anarchie du Bien, seule une intrigue absolument passive peut signifier le Dire. Ce Dire à sens unique pourrait-il encore signifier si la mise en question de mon être ne se produisait pas dans un face-à-face ? Non, car ma substitution efface les autres en tant qu'autres. Elle n'implique pas l'effacement empirique des autres comme si, me plongeant dans un face-à-face aveuglant, le visage effaçait tout d'un coup le monde et la société, mais leur mise à l'écart de l'éthique au profit du seul visage : ma substitution me signifie que tout est dû avec la plus extrême urgence au prochain et à lui seul. Mon *conatus* est persévérance indifférente dans l'être, et le visage, en me mettant en question dans mon irresponsabilité, me rappelle à mon obligation envers lui, obligation absolue qu'il ne signifie que pour lui-même. Tout est dû, avant tout questionnement au visage : et c'est en raison de cette priorité éthique accordée à l'unique que les autres n'apparaissent pas dans le face-à-face. Leur entrée mettrait en question l'exclusivité du bénéfice de la responsabilité que réclame le visage. Si les autres étaient visibles à côté du visage, il faudrait que je les compare à lui, comme cela arrive dans la justice, pour savoir ce qui leur est dû. Pour que le visage soit l'unique, il faut donc qu'il efface les autres. L'idée de fraternité implique en outre que le visage, frère des autres hommes, se joigne à moi pour les servir. La fraternité décuple la responsabilité et en conteste la mienneté qui pèse sur moi jusqu'à la substitution. Par conséquent la réduction du Dit au Dire dans la substitution nécessite l'effacement des autres dans le face-à-face. Cette nécessité justifie le geste méthodologique de Levinas réduisant la relation à autrui au duo. Ce n'est pas le phénoménologue qui opère une réduction arbitraire dissimulant les autres, *c'est le visage* qui, dans la passivité de la réduction infinie, confisque toute la subjectivité et, dans l'obsession où elle la plonge, lui cache les autres comme autres. L'effacement des autres est le corrélat nécessaire de la mise en question de mon être par le visage, le contrecoup sans lequel cette mise en question ne pourrait avoir lieu. *La question de l'infini est bien la réduction éthique* : en un premier sens, elle est réduction du Dit au Dire dans l'emphase de l'ontologie, en un second sens elle est réduction de la société au face-à-face, une réduction des autres effacés par la proximité obsessionnelle pour le prochain – une réduction au face-à-face conditionnant l'accès à la signification de la signification.

Néanmoins il ne faudrait pas objecter trop rapidement que les autres seraient lésés par leur exclusion du face-à-face. Partis du *conatus* indifférent envers autrui, nous avons suivi la façon dont le visage met en question cet effort irresponsable et l'éveille à sa responsabilité ; mais dans cette mise en question il y a aussi un appel à la justice – la question de l'infini m'interroge sur la justice de mon être, pour le visage et pour tous les autres hommes. Ainsi, l'effacement des autres dans le face-à-face est la condition nécessaire au rappel de la responsabilité sans lequel la justice demeure impossible au moi. S'il ne peut y avoir de justice sans la priorité accordée aux droits des autres sur le mien, alors il faut que me soit signifié l'autrement qu'être – la substitution effaçant les autres – pour que je m'éveille au souci de justice. La justice et la fraternité passent par leur effacement premier dans l'éthique qui les

rend ensuite possible. La question est alors : sous quelle forme les autres font-ils leur entrée dans la justice après avoir été exclu de l'éthique ? Précisément, sous la figure du tiers. Le tiers, en effet, ne saurait apparaître comme tiers *avant* l'appel du visage. Il apparaît *à partir du* duo originaire qu'il interrompt et est lui-même approché dans la proximité, si bien qu'il est impossible de parler du tiers *avant* la signification éthique délivrée dans le face-à-face. De là le paradoxe : le face-à-face qui exclut le tiers est aussi l'intrigue où le tiers m'apparaît ; il est, alors même qu'il efface le tiers, la condition de possibilité de l'apparition des autres *comme* tiers. En tant qu'elle est un face-à-face, l'éthique efface le tiers ; mais en tant qu'elle engendre un souci de justice, elle le produit et le révèle ensuite *comme* tiers. L'effacement du tiers n'est que le premier temps d'une intrigue où le tiers finit par apparaître pour lui-même. Ce n'est que *retrospectivement*, une fois le sens de l'éthique déchiffré et le devenir du tiers révélé, que nous voyons dans l'éthique un effacement du tiers. Nous pouvons alors apporter une première réponse à la question : qui est le tiers ? Le tiers, c'est l'autre de l'autre, les traits que prennent tous les autres à travers le visage me signifiant la substitution dans la question de l'infini. Sans la mise en question à laquelle le visage me soumet, je ne ferais que persévérer dans mon être sans me soucier de justice et je ne verrais jamais que tous les autres, visage et tiers, importent. Grâce au visage je vois le tiers : le visage est l'optique du tiers. Mais comment les autres, d'abord effacés du face-à-face, peuvent-ils, comme tiers, d'ores et déjà être signifiés dans le face-à-face ? Comment, comme le veut l'énoncé (1), la substitution peut-elle être une prise dans la fraternité alors qu'elle ne peut signifier que dans l'oubli du droit des autres ? Nous retrouvons les paradoxes énoncés plus haut : le tiers doit, à la fois, être absent du face-à-face pour que la substitution me soit signifiée et y être présent pour que la substitution ouvre sur le souci de justice. D'abord, dans l'éthique, l'appel du visage m'interpelle en effaçant le tiers ; puis, une fois que le tiers a fait son entrée, cet appel apparaît *retrospectivement* comme un souci de justice comprenant le tiers comme frère du visage. L'entrée du tiers désigne par conséquent le passage de l'oubli des autres dans la substitution en tant que substitution au souci des autres dans la substitution en tant que prise dans la fraternité.

L'énoncé (1), stipulant qu'*autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes*, que *l'obsession pour l'autre est d'emblée obsession pour tous les autres* ou que *la substitution est une prise dans la fraternité* nous apparaît donc comme l'élément clef à partir duquel Levinas dérive la justice de l'éthique ; mais cette solution au problème de la dérivation impose de penser l'*entrée du tiers*, l'entrée des autres que l'autre d'abord effacés du face-à-face puis y venant sous la figure du tiers, alors que cette entrée détruit l'éthique. En démontrant que c'est la substitution elle-même qui impose l'exclusion des autres, nous devons conclure que l'entrée du tiers dans le face-à-face est une notion paradoxale : soit le tiers entre effectivement dans le face-à-face, auquel cas il détruit le sens unique de l'éthique ; soit il n'y entre que par métaphore – celle, énigmatique, d'une *entrée permanente* – auquel cas l'entrée n'est qu'un mot, la dérivation un leurre, et la justice un drame indépendant de l'éthique qui pourrait être premier sur elle. Que signifie l'entrée paradoxale du tiers ? Pour le savoir il nous faut interroger la phénoménologie sous-jacente à l'énoncé (1).

d) *Le visible et l'invisible*

Contre un schéma historique où l'appel du tiers succéderait à celui du visage, Levinas inclut la responsabilité pour le tiers *dans* celle que m'adresse l'éthique. La proximité du face-à-face où le tiers n'est pas visible consiste en une intrigue où, malgré son invisibilité, le tiers m'obsède *à travers* le prochain (AE, 246) :

Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre : entre la transcendance et la visibilité/invisibilité. La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu'elle-même, et que l'égalité par elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage. Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes. Le prochain qui m'obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice.

Malgré le fait que l'éthique soit un seul-à-seul avec le prochain, l'obsession que j'ai pour lui est déjà une obsession pour toute l'humanité. Faut-il comprendre que le commandement « Tu ne tueras pas » a, dans sa bouche, une signification universelle « Tu ne tueras pas de visage » et non singulière « Tu ne *me* tueras pas » ? Mais pour le soi assigné à substitution, la différence n'a pas de sens puisque sa substitution est conditionnée par l'ignorance de l'humanité en dehors du visage. Pour le soi, la découverte de sa prise dans la fraternité ne peut se faire qu'après coup devant le tiers. De fait, mon obsession éthique ne connaît que le visage et ne passe que par lui, mais le *sens* de cette obsession englobe aussi la justice sans que je le voie dans l'éthique – puisque le prochain occupe tout le champ. Ce n'est qu'une fois le duo devenu trio que je peux déceler la justice pour le tiers qui m'était déjà signifiée dans l'éthique. Le passage du « Tu ne me tueras pas » à « Tu ne tueras nul visage » ne prend sens que dans la comparaison des visages qui est justice : de l'éthique à la justice c'est un même Bien qui m'est signifié, mais dans l'éthique je ne rapportais ce Bien qu'au visage alors que dans la justice je le rapporte aussi au tiers. Un même sens signifie d'un côté mon assignation à l'unique, et de l'autre mon assignation à toute l'humanité. Le sens n'est pas modifié puisque dans les deux cas le Bien signifie une responsabilité pour autrui qui m'appelle à le faire passer avant moi. Aussi le passage de l'éthique à la justice ne se joue-t-il pas dans l'ajout d'une nouvelle signification, celle de la justice, au sens éthique, mais dans l'accession à une vue plus large sur ce sens qui inclut aussi le tiers. L'enjeu est alors le passage de la transcendance à l'(in)visibilité, ou d'une intrigue relevant de la parole à une autre où cette parole devient visibilité.

C'est bien entre ces deux catégories que se situe le visage selon notre texte. Dans la parole dont l'intrigue est originairement éthique et non phénoménale, le visage est transcendance. Dans la justice où le tiers apparaît à une conscience, les visages – celui du prochain comme celui du tiers – se font visibles tout en résistant à la visibilité : (in)visibles. Qu'est-ce à dire ? Il faut noter une ambiguïté dans l'usage que Levinas fait du lexique de l'invisibilité. Dès *Totalité et infini*, « l'Invisible » est un nom de l'infini auquel aspire le Désir métaphysique : il désigne alors ce qui transcende les catégories mêmes de la vision, ce qui ne relève pas du visible³⁴⁹. En un autre sens, l'invisible peut dénoter ce qui se laisse comprendre à partir des catégories du visible sans s'offrir à la vision. Notre texte joue sur ces deux tableaux : en tant qu'il parle le commandement éthique, le visage ne se laisse pas saisir par les catégories du visible ; mais en tant que, dans la justice, il apparaît aux côtés du tiers et se compare à lui, il se livre aux catégories du visible, *à la fois* visible (car comparé) et invisible (car incomparable en dépit de la comparaison). Il est crucial de saisir cette seconde acception à l'œuvre dans le texte : elle signifie que même sous le regard comparateur de la conscience qui se soucie de justice, le visage *reste* invisible tout en étant vu. Autrement dit, sans la signifiante éthique qui fait l'invisibilité du visage, la visibilité des visages dans la justice n'aurait pas lieu. C'est pourquoi Levinas précise que *la justice passe la justice* car, tout en comparant les visages et en les voyant égaux dans leur contiguïté

³⁴⁹ « L'invisibilité n'indique pas une absence de rapport ; elle implique des rapports avec ce qui n'est pas donné, dont il n'y a pas idée » (TI, 22).

spatiale, la conscience conserve la trace d'une asymétrie du visage plus haut que moi, d'une inégalité entre lui et moi. Du fait de cette duplicité qui est la complicité entre l'invisibilité et la visibilité des visages dans la justice, ce texte oscille entre deux points de vue, revenant sans cesse de l'un à l'autre. 1/ D'un côté il projette une lumière nouvelle *sur l'éthique* en la regardant *depuis la justice* : voir dans la responsabilité l'obsession pour le tiers et tous les hommes suppose le point de vue de la justice. 2/ D'un autre côté il se prononce *sur la justice* en la reconduisant à l'éthique : voir que la justice passe la justice, c'est bien revenir à la signifiante éthique qui rend la justice possible. L'(in)visibilité des visages répond donc à un double enjeu : elle montre 1/ que l'éthique se soucie déjà de justice et 2/ que la justice ne tient son essence que de l'éthique dont elle procède et à laquelle elle doit sans cesse revenir. Faire de l'obsession pour l'autre une obsession pour les autres n'a de sens que si la justice de la pluralité humaine *maintient* l'asymétrie de l'obsession.

Une première réponse à notre problème est alors possible : le tiers fait son entrée lorsque le visage s'offre à la visibilité. Seulement le statut de cette vision est tout à fait exceptionnel : le visage relève à la fois de la vision comparatrice et de la parole incomparable, c'est pourquoi nous le disons (in)visible. Cette alliance de la parole et de la vision n'est-elle pas contradictoire ? Dès la partie III-A de *Totalité et infini*, Levinas demandait : « le visage n'est-il pas donné à la vision ? » (TI, 203), et répondait de façon négative car le visage non seulement ne s'offre pas à la jouissance sensible mais il déjoue la connaissance dont la vision est la métaphore privilégiée. Cette double critique de la vision comme jouissance et connaissance est menée tout au long de cette partie III-A à partir du thème de la lumière. « Les objets n'ont pas de lumière propre, ils reçoivent une lumière empruntée » (TI, 72) : l'objet est éclairé par la conscience qui lui donne sens en le situant par rapport à un contexte qui l'englobe. Seule déjoue ce jeu de lumière « l'expérience absolue où l'être luit de sa propre lumière » (TI, 67) ; et cet être, c'est le visage qui « répand la lumière où se voit la lumière » (TI, 292). Le rapport du visage à la vision est donc double : si la vision est ce par quoi la conscience maîtrise l'objet en projetant sur lui une lumière qui n'est pas la sienne, alors elle manque le visage ; si la vision est réceptivité d'une lumière extérieure n'émanant pas de moi, alors ce n'est pas tant le visage qui se donne à la vision que, pour ainsi dire, la vision qui se donne au visage. Dès 1961, la thèse qui prête au visage sa lumière propre en fait l'origine de la vision. Pourtant cette origine n'est pas elle-même pensable dans les catégories du visible puisqu'elle relève de la parole. Le visage « ne peut se dire ni en termes de contemplation, ni en termes de pratique », « sa révélation est parole » (TI, 210-211). *Totalité et infini* permet ainsi d'expliquer que le visage suscite la vision. Pourtant *Autrement qu'être* revient sur la thèse de 1961 voulant que le visage ne se donne pas à la vision en affirmant que les visages sont visibles dans la justice. Or cette vision des visages réunit des éléments contradictoires, puisqu'en tant que *vision* elle en appelle à la conscience intentionnelle et en tant que vision de *visages* elle suppose l'entente d'une parole éthique. Dans la justice les visages doivent, à la fois, parler – ce en quoi ils déjouent la vision – et apparaître – ce en quoi ils s'offrent à elle. L'(in)visibilité des visages a son équivalent dans le moi du trio : le moi doit être et le sujet éthique entendant la parole d'autrui et la conscience mesurant ses devoirs.

Faire la phénoménologie de l'entrée du tiers implique alors soit de retrouver dans la parole même du visage ce par quoi elle s'ouvre à la vision (c'est-à-dire retrouver la visibilité de la justice dans le Dire de la substitution), soit de retrouver dans le soi passivement responsable ce par quoi il s'ouvre à l'activité. Or jamais *Autrement qu'être* ne décrit, dans les pages sur la substitution et l'éthique, la façon dont le tiers perce dans le visage. C'est la démarche phénoménologique de Levinas qui en est la cause : si le tiers est exclu du face-à-face, il ne peut intervenir avant de faire son entrée qui a lieu après

l'éthique, dans la justice. Si le mot « tiers » apparaît dans la description, il ne peut être prononcé que du point de vue de la justice qui, déjà, a interrompu l'éthique. Autrement dit, l'énoncé (1) posant que *le tiers me regarde déjà dans le visage est éthiquement* imprononçable. Comment, dès lors, accéder au sens de l'effacement du tiers dans l'éthique ? L'éthique prononce-t-elle d'autres énoncés qui, sans faire mention du tiers, nous permettraient d'en comprendre l'effacement ? Si « la conscience naît comme présence du tiers » (AE, 249), si donc l'entrée du tiers est équivalente à l'avènement de la conscience, il sera possible de comprendre la fraternité du visage et du tiers en inversant le sens de l'approche, en étudiant l'autre pôle du duo éthique : il faudra non pas chercher le tiers dans le visage, mais la conscience dans le sujet passif. La conscience n'avait-elle pas déjà percé dans notre étude du témoignage et de la gloire, précisément dans l'énigme de l'infini (cf. §31) ? Si l'hypothèse est féconde, on expliquera du même coup l'étrange encadrement de la dérivation de la justice par les alinéas sur l'énigme en montrant comment le tiers concerne déjà la pensée de l'énigme de l'infini. Notre méthode consiste ainsi à décrire l'(in)visibilité du visage telle qu'elle doit se montrer dès l'éthique non pas dans le visage lui-même mais dans le soi qui lui fait face, dans l'énigme de la responsabilité du soi.

e) Le second destin du témoignage

Le paragraphe V-3 s'organise d'une manière complexe et apparemment discontinue, qui semble excéder la seule tâche de dériver l'être de l'éthique. En effet, ses huit premiers alinéas traitent de la question de l'énigme et de la signification exceptionnelle du mot « Dieu » dans le fil du paragraphe V-2 ; il faut attendre le neuvième alinéa pour que le problème de la dérivation de l'ontologie dans la justice soit posé, avant que Levinas revienne, à partir du vingt-deuxième alinéa, à la question de l'énigme et de Dieu. Pourquoi cette étrange structure, et pourquoi la pensée de la justice se trouve-t-elle encadrée par une pensée de l'énigme et de Dieu ? Est-ce en raison de l'étrange (in)visibilité du visage que l'éthique avait passé sous silence ?

Reprenons l'étude du témoignage, de la gloire et de l'énigme de l'infini et tâchons de voir si la justice s'y inscrit effectivement. Au chapitre 6, notre étude de l'idée cartésienne de l'infini et du prophétisme dans *Autrement qu'être* avait abouti à l'ambiguïté de l'énigme de l'infini. Si, d'un côté, la gloire désigne l'accroissement infini de la responsabilité, l'idée de l'infini désigne, d'un autre côté, l'ambiguïté de cette gloire dans sa disproportion avec le présent. De même, le témoignage est pur Dire distinct du Dit, mais le prophétisme apparaît comme Dire signifiant au sein du Dit. Cette ambiguïté entre la gloire et la présence que dénomme l'idée de l'infini peut être abordée depuis la gloire (c'est la voie qu'a suivie le chapitre 6) ou depuis la présence. Comment l'énigme de l'infini signifie-t-elle dans la présence ? Bien que les dernières pages du paragraphe V-2-d d'*Autrement qu'être* ne décrivent l'énigme que depuis la gloire, bien que Levinas n'ait semble-t-il pas laissé de texte la décrivant depuis la présence, ces mêmes pages n'en contiennent pas moins des traces de la justice. 1/ D'abord, elles indiquent que le Dire connaît un second destin, son inscription dans le système du Dit, et renvoient en note aux pages sur la justice du tiers (cf. AE, 231n1) : la justice est référée à la pensée de l'énigme comme le second destin du témoignage engendrant le Dit. 2/ Bien que le texte se poursuive en traitant du Dire sans Dit, donc en écartant cette allusion à la justice, l'alinéa 5 se termine en évoquant la « glorification qui est Dire c'est-à-dire signe donné à l'autre – paix annoncée à l'autre – laquelle est responsabilité pour l'autre, jusqu'à la substitution » (AE, 231) et cite en note, comme verset illustrant cette substitution, *Isaïe, 57, 19* : « Paix, paix dit-il pour qui s'est éloigné comme pour le plus proche » (AE, 231n2). Or, c'est ce même verset – mais cité dans une autre traduction – que Levinas emploiera

au paragraphe V-3 pour décrire le tiers³⁵⁰ ! Il est étonnant qu'un même verset, situant le lointain (le tiers) à côté du prochain (le visage), puisse aussi bien être cité pour dire la substitution que la justice où celle-ci se trouve contredite. Cette mention du tiers, faisant son intrusion dans la substitution, n'est-elle pas déjà l'obsession pour l'autre faisant signe vers l'obsession pour tous les autres ? L'énigme de l'infini ne suppose-t-elle pas la justice ? Le paragraphe V-2-d précise (AE, 232) :

Possibilité de trouver anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même – ce retournement de l'hétéronomie en autonomie est la façon même dont l'infini se passe – et que la métaphore de l'inscription de la loi dans la conscience exprime d'une manière remarquable, conciliant (en une ambivalence, dont la diachronie est la signification même et qui, dans le présent, est ambiguïté) l'autonomie et l'hétéronomie.

Nous avons déjà cité et étudié ce texte au chapitre 6 du point de vue de la glorification éthique de l'infini. Mais il se laisse également interpréter du point de vue de la justice, à travers ses références à la loi, la conscience, l'autonomie, le présent. Si ma conscience ne s'éveille qu'avec le tiers, le passage de la sujétion éthique à la conscience ou de l'hétéronomie à l'autonomie ne peut être compris que comme mouvement de l'éthique à la justice. Ce texte traduit ce mouvement dans le langage éthique en montrant comment, dans le Dit même du témoin, le Dire auquel ce Dit répond dérange et appelle. Or ce qui concerne ici l'énigme Dire-Dit peut être retourné du point de vue du Dit et de la justice. En effet toute la pensée du témoignage de Levinas consistant à entendre dans la réponse l'appel qui la suscite, c'est bien la réponse qui est le nœud de l'attention du phénoménologue. Dans cet entrelacement de l'appel et de la réponse, l'appel a un sens univoque (invocation à autrement qu'être à moi adressée par le prochain) mais la réponse prend deux sens qui forment les deux sens de l'énigme : elle désigne soit le Dire soit le Dit. D'abord, en tant que sujet passif de l'éthique, je suis responsable jusqu'à la substitution, et cette responsabilité est le premier sens de la réponse : le visage m'appelle pour m'assigner à l'obligation. Dans ce cas l'énigme est pleinement éthique. Mais ensuite, en tant que conscience éveillée à la justice, j'ai à répondre de ma responsabilité, je me dois de penser et d'agir avec justice. Ce second sens de la réponse, qui suppose la justice, est précisément ce par quoi l'énigme est un certain rapport démesuré entre la gloire et la présence, le Dire et le Dit, ou l'éthique et la justice. *Le retournement de l'hétéronomie en autonomie* ou *l'inscription de la loi dans la conscience*, c'est la justice elle-même : justice inspirée, justice signifiant dans la trace de l'infini. La seule égalité des consciences n'est pas une justice si elle ne s'inscrit pas dans la trace de la proximité. L'énigme désigne aussi bien l'éthique en tant qu'elle éveille la justice comme réponse à la responsabilité, que la justice en tant qu'elle se dépasse vers l'éthique qui est son sens et sa raison d'être.

L'éthique est *d'emblée* un appel à la justice car « à la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi *être-au-monde* – il faut l'ambiguïté » (AE, 238). La confusion des catégories atteint ici son paroxysme : l'autrement qu'être et l'être se confondent dans l'énigme qui passe de l'hétéronomie à l'autonomie et appelle déjà, dans la substitution même, à la justice. Mais *pour qui* l'énigme apparaît-elle dans sa confusion ? Non pas pour le soi éthique que sa passivité retranche en deçà de l'être, mais pour le sujet conscient. L'énigme de l'infini est la rencontre de deux façons de penser, l'éthique et l'ontologique, de sorte qu'elle suppose et la substitution et la conscience. La justice est donc le seul lieu possible pour que l'infini se montre dans son énigme : l'infini est énigmatique car il dérange encore la conscience intentionnelle dans la justice malgré l'impossibilité d'en acquérir la certitude. L'énigme est précisément cet entre-deux « entre la transcendance et la visibilité/invisibilité » (AE,

³⁵⁰ « Paix, paix au prochain et au lointain » (AE, 245). Sur l'interprétation de ce verset, voir *infra*.

246) où les visages obsèdent tout en se montrant, c'est-à-dire où le tiers fait son entrée. Par conséquent la justice trouve sa condition de possibilité dans l'énigme de l'infini en tant que confusion du Dire et du Dit. Ce texte joue sur l'ambiguïté de la réponse exigée dans l'éthique. En un premier sens, l'éthique ne m'appelle pas à la réponse mais à la responsabilité, de sorte qu'elle me signifie une pure hétéronomie, une pure obéissance. Mais se retrouver dans l'(in)condition de l'obéissant, c'est avoir à obéir. D'où le second sens où la responsabilité qui m'incombe est appel à répondre, à agir, institution de ma liberté et de ma conscience – et donc institution de la justice. Cette énigme de l'infini, que jusqu'à présent nous avons interprétée comme l'ambiguïté de l'éthique dans son prophétisme, peut désormais être lue dans le sens contraire, comme ambiguïté de la justice signifiant l'éthique. L'énigme est aussi bien le passage de l'hétéronomie à l'autonomie que le passage de l'autonomie à l'hétéronomie.

En retrouvant la justice dans la pensée de l'énigme, nous sommes à même de résoudre plusieurs difficultés. 1/ La première concerne l'inclusion de l'obsession pour *tous* les autres dans la substitution. Selon notre texte, la confusion de l'autonomie et de l'hétéronomie est la signification même, c'est-à-dire la substitution ! Comment le comprendre ? La substitution m'assigne à la passivité du soi, et en ce sens je suis pure hétéronomie sans autonomie. Pourtant je ne me sais moi-même passif qu'au sein de mon activité, dans la mise en question de mon *conatus* par le prochain : la passivité pure de l'éthique ne s'expose que dans la défection de l'activité, l'appel dans la réponse et l'hétéronomie dans l'autonomie. Ma substitution est l'ambiguïté de l'hétéronomie investissant l'autonomie – et c'est en cela que consiste le témoignage de l'infini. Certes, l'énigme ne mentionne pas le tiers ; mais elle en appelle à la conscience en la mettant en question, et c'est cet appel venu du visage qui donne à la justice du tiers son sens. Ma substitution, dans cette mise en question, est déjà appel à la pensée et à la justice. 2/ La justice et l'éthique se différencient donc par les deux figures de la subjectivité qu'elles convoquent. La pure passivité du soi l'astreint à la substitution, alors que son activité inspirée par la passivité l'astreint au souci de justice dans la fraternité. L'énigme de l'infini est une dialectique de la bonne et de la mauvaise conscience : la substitution est dérangement absolu de la bonne conscience par la mauvaise, la justice est exercice de la bonne conscience en réponse à la mauvaise. – De fait, il faut conclure que la justice fait partie intégrante de l'énigme de l'infini et participe de son caractère énigmatique. L'énigme, qui est la structure ambiguë de l'appel et de la réponse, joue sur la duplicité de la réponse – répondre, c'est soit autrement-qu'être (être-investi-responsable) soit être-juste (avoir-à-répondre). Du fait de cette ambiguïté, jamais la conscience ne peut dire avec certitude que son action de justice procède d'un appel infini : l'infini conserve son énigme et la passivité de son passage. Mais il passe selon deux intrigues qui correspondent aux deux sens de la réponse, soit la substitution soit le souci de justice. Notre retour sur la phénoménologie de l'énigme nous permet ainsi de comprendre que la justice appartienne d'emblée au sens de l'éthique malgré l'effacement des autres dans la substitution : le passage à la justice est précisément ce qu'effectue la substitution en mettant mon être en question ; mais la justice n'est justice que si elle maintient la trace de l'absolue priorité du visage sur moi. L'appel à la justice ne peut être entendu que dans la trace de l'appel éthique.

Pourtant, c'est *sans faire entrer le tiers* que nous avons décelé, par le détour de l'avènement de la conscience, la naissance latente de la justice dans l'énigme de l'infini. Notre approche visant à expliciter la dérivation énigmatique de la justice à partir de l'éthique reste insatisfaisante : elle a permis de préciser la possibilité de cette dérivation mais reste incapable de l'effectuer. Pour le savoir, nous devons nous tourner vers les conséquences de cette entrée du tiers dans le face-à-face.

§50. Analyse formelle de la justice

a) Trouble dans la responsabilité

La justice commence avec l'entrée du tiers. Mais devant qui surgit le tiers, et en interrompant quelle situation ? Le tiers fait son entrée *devant* moi, dérangeant mon duo avec le visage qui me tient dans la responsabilité. La justice est le devenir de la subjectivité absolument passive de l'éthique qui, dans sa substitution, voit le tiers faire son entrée. C'est donc du point de vue du sujet éthique qu'il faut demander : qui est le tiers ? « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable » (AE, 245). Cette proposition dit trois énoncés qui introduisent une grande confusion éthique : (2) *le tiers est autre que le prochain* ; (3) *le tiers est un autre prochain* ; (4) *le tiers est un prochain de l'autre*. Ces trois énoncés jouent sur trois concepts (le tiers, l'autre, le prochain), les articulant d'une manière complexe qui appelle une analyse propositionnelle précise. Seul le mot « tiers » a dans ces propositions un sens univoque : il est toujours sujet de la phrase. Dans la citation, Levinas n'écrit ce mot qu'une fois, faisant ensuite varier le sens des mots « prochain » et « autre » se rapportant à lui. La difficulté de l'interprétation tient donc à la multiplicité des usages de ces deux mots. Levinas procède par des séries de glissements sémantiques, si bien que chacun des énoncés bouleverse les rapports établis dans les autres. Notre interprétation doit donc consister en une tentative de réécriture qui atteigne le sens de ces propositions tout en prenant compte de leur ambivalence. Nous dénombrons trois personnages de l'intrigue : *moi*, *le visage*, *le tiers*. De même, nous notons la relation éthique : *être prochain pour...* (réciproquement : *être sujet pour...*), qu'il faut dissocier du visage (réciproquement : du moi) en raison de la démultiplication de la proximité qu'introduit le tiers. Chacun de ces énoncés glose sur la place du tiers dans l'éthique et exprime une des modalités de son entrée dans le face-à-face, de façon incomplète. Partons du face-à-face où le visage est prochain pour moi.

(2) Si *le tiers est autre que le visage*, c'est qu'il apparaît à côté de lui sans l'occulter : il entre dans mon duo avec le visage, qui se fait trio. De même que le visage n'est rencontré que face-à-face, le tiers ne fait son entrée que par rapport à ce même face-à-face qu'il interrompt et dont il reçoit son nom de « tiers » ou troisième homme. Le substantif « tiers » désigne en effet une personne qui s'ajoute, qui est étrangère à un ensemble de deux personnes ; et l'expression « en tiers » désigne une personne exclue des relations qu'ont deux autres personnes. L'énoncé (2), conformément à cette acception de la langue française, nous apprend que le tiers est perçu à partir d'un face-à-face plus originaire qu'il interrompt, donc en relation avec le visage. Levinas filera plus loin en ce sens la métaphore de la distance, le tiers étant le lointain précisément parce que, d'abord, le visage est le proche. Avec le tiers, le duo devient trio – mais le trio s'entend toujours par rapport au duo qu'il dérange : et ce passage au trio est le premier changement que le tiers introduit dans l'éthique. Outre cela, l'énoncé peut suggérer que le tiers et le visage diffèrent de nature. Est-ce le cas ? Ce sont les deux énoncés suivants qui le disent, le deuxième par rapport à moi et le troisième sans moi.

(3) *Le tiers est un autre prochain* : mais pour qui, pour moi ou pour le visage ? En fait, la question ne se pose pas encore : les trois énoncés (et même tout l'alinéa 12 jusqu'au verset d'Isaïe) sont écrits du point de vue du sujet éthique ; et comme il n'y a de prochain que pour lui dans le duo asymétrique, l'idée d'un *autre* prochain ne prend sens que par rapport à lui. Ici, il est donc dit : le tiers est prochain pour moi, il surgit à côté du visage qui déjà est prochain pour moi. C'est le deuxième dérangement de l'éthique : le tiers dédouble ma responsabilité, si bien que je suis à la fois responsable du visage et responsable du tiers. J'ai deux prochains dans le trio, le visage et le tiers, de sorte que le trio est fait de deux duos où j'occupe le rôle de sujet. L'énoncé (3) pose donc le dédoublement de la responsabilité, le

surgissement d'un deuxième duo, cette fois avec le tiers, qui a pour caractéristique de ne pas effacer le premier duo avec le visage. Il approfondit l'énoncé (2) en précisant le sens du nouveau duo avec le tiers. Ces deux énoncés peuvent encore être compris comme une extension de ma responsabilité hors des limites du face-à-face, comme une application des catégories du face-à-face au duo moi-tiers. Or l'énoncé (4) introduit un autre duo qui ne m'inclut pas.

(4) *Le tiers est un prochain de l'autre et non son semblable* : en quoi cette proposition est-elle un nouveau duo qui exclut le moi ? Alors que dans les énoncés (2) et (3) les personnages du duo avaient une relation fixe (sujet-pour ou prochain-pour), dans l'énoncé (4) le trio donne aux personnages du duo originaire moi-visage des rôles nouveaux qu'ils n'avaient pas dans ce duo. En effet, l'énoncé (4) affirme qu'il existe une relation entre le tiers et le visage à laquelle je suis extérieur – un duo qui ne me comprend pas. Non pas que cette relation ne me concerne pas et qu'elle échappe à mon obligation éthique : mais elle ne me concerne qu'*indirectement* puisqu'elle n'est immédiate qu'entre le visage et le tiers. Si le tiers est prochain pour le visage, alors le visage est sujet pour le tiers. Dans ce face-à-face où je ne suis pas inclus, la seule relation directe est la proximité entre le visage et le tiers. Nous avons montré au chapitre 5 que la substitution supposait qu'autrui avait des responsabilités, et nous avons réconcilié cela avec l'asymétrie éthique en disant que j'assumais ultimement toutes les obligations, même celles d'autrui, de sorte que les siennes étaient *d'abord les miennes*. Cependant, dans ce duo entre le visage et le tiers, cette substitution ne s'applique plus qu'indirectement : les responsabilités du visage sont *d'abord les siennes, puis les miennes*. Le troisième duo vient limiter ma substitution ! Le fait que le visage commute de rôle d'un duo à l'autre contredit l'éthique. De quoi il faut conclure que la responsabilité subit une *limitation* avec l'entrée du tiers.

Marquons un arrêt, car déjà nous avons trahi notre intention première. Nous cherchons à décrire la façon dont le tiers apparaît au sujet passif de la substitution. Les trois énoncés sont bien *dits* du point de vue du sujet passif : mais sont-ils *dicibles* à partir de lui ? Autrement dit : sa position d'otage du prochain permet-elle au sujet passif de prononcer ces énoncés ? L'énoncé (2) décrivant l'apparition du tiers à côté du visage l'est en effet puisque c'est pour moi que le tiers se montre tiers. L'énoncé (3) décrivant ma nouvelle proximité avec le tiers l'est aussi puisqu'il m'assigne à une passivité que je vis à la première personne. Mais l'énoncé (4) est problématique. Le sujet passif peut certes prononcer lui-même sa deuxième partie, à savoir que le tiers n'est pas le semblable du visage, puisque le tiers en tant qu'il paraît *à côté du visage et autre que le visage*, lui est bien dissemblable. Pourtant la première partie de l'énoncé détermine plus avant cette dissemblance en posant que *le tiers est un prochain de l'autre*. Or, demande D. Franck, « qui peut le dire, autrui ou moi ? »³⁵¹. En tant que sujet passif, je ne peux pas le dire puisque l'énoncé (4) contredit ma substitution. Pourtant, la justice devant dériver de l'éthique, il faut que cet énoncé qui la définit soit éthiquement justifiable – il faut qu'il trouve dans l'éthique sa nécessité. Il ne reste qu'une issue : seul le visage peut dire que le tiers est un prochain pour lui, ce qui implique que ma responsabilité éthique contienne déjà une référence au tiers. L'énoncé (4) suppose comme condition de possibilité l'énoncé (1) : *mon obsession pour l'autre est d'emblée une obsession pour tous les autres*.

Que m'apprennent ces trois premiers énoncés sur la justice et le tiers ? Entrant dans le duo originaire que je forme avec le visage, le tiers appelle lui aussi des relations de proximité avec nous. Or, les trois duos ainsi déduits sont tous dissemblables : (2) le visage et moi formons un *duo originaire* dont le tiers confirme la primauté en n'apparaissant qu'après lui ; (3) mon propre duo avec le tiers est

³⁵¹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 222.

second par rapport à ce duo originaire et donc par rapport au visage qu'il maintient, formant un *duo dans le trio* ; (4) le duo entre le tiers et le visage m'exclut, prenant la forme d'un *duo sans moi* extérieur aux deux autres duos. Je suis en duo (originaire) avec le visage, je suis en duo (dans le trio) avec le tiers, mais je demeure hors du duo entre eux deux. N'est-ce pas contradictoire ? Comment puis-je, à la fois, être responsable du visage et du tiers *infiniment* ? Et comment, à côté de ces deux responsabilités infinies, puis-je rester en dehors de la proximité du tiers et du visage qui limite ma substitution ? Il y a là une grande contradiction éthique – c'est-à-dire une contradiction dans le commandement adressé au sujet responsable : l'entrée du tiers, d'une part démultiplie ma responsabilité en l'étendant à lui, d'autre part la mesure en m'excluant d'une partie de la proximité. Qu'est-ce qui, alors, m'est commandé dans la justice ? Que faire, éthiquement, de cette contradiction ? Quelle responsabilité doit avoir la priorité, celle que j'ai pour le visage ou celle que j'ai pour le tiers ? Ma proximité avec le tiers a-t-elle la même force éthique que ma proximité avec le visage ? Ce questionnement est le résultat positif qu'engendrent les trois énoncés définissant le tiers. Nous avons commenté la première phrase de l'alinéa 12 de ce paragraphe V-3 ; et dans la suite de l'alinéa, Levinas précise la double orientation du questionnement que le tiers fait naître en moi. Le premier type de question concerne ce troisième duo qui m'exclut entre le tiers et le visage. Tout en étant responsable de cette relation, j'en suis extérieur. Dès lors, la première question consiste à s'enquérir de cette relation et du rôle que je peux y jouer conformément à l'appel éthique. Ensuite, un second problème surgit, qui concerne cette fois le dédoublement de ma proximité, entre le visage et le tiers : il s'agit de savoir à qui ma responsabilité doit aller en priorité. Les questions qu'éveille en moi l'entrée du tiers paraissent alors insolubles. Comment résoudre la difficulté soulevée par la naissance de ces questions ? En pensant, précisément, leur statut de question.

b) Une question de conscience

Les questions qui surgissent du fait de l'entrée du tiers sont posées à la première personne, par le moi voyant le tiers apparaître à côté du visage. Ces questions de priorité ne sont pas posées par un philosophe tentant de clarifier après coup, dans l'éloignement et le calme de la réflexion, la situation nouvelle créée par la justice : elles sont le phénomène positif qui naît dans le sujet avec l'entrée du tiers, le fait nouveau majeur pour la subjectivité. L'éthique ne laisse pas le temps à la question : elle est pure sujétion, donation de moi à autrui avant tout choix et avant toute question. S'interroger sur le rôle que l'éthique m'assigne, c'est donc déjà avoir quitté l'éthique. Le fait de poser des questions suppose un pouvoir de recul – une conscience. Si l'entrée du tiers est l'éveil de la question, alors elle est l'éveil de la conscience. Qu'est-ce à dire ? Cet alinéa 12 est écrit du point de vue du sujet éthique : or il apparaît maintenant que cette prise de vue obéit à une logique inédite en éthique, celle de la comparaison. Les trois énoncés que nous commentons ne font en effet rien d'autre que comparer le visage et le tiers. Avec le tiers fait son entrée le *pouvoir de comparer*, qui se nomme *conscience*, et qui n'est pas une simple conséquence de l'entrée du tiers mais coïncide avec cette entrée même. En effet, « l'entrée du tiers, c'est le fait même de la conscience » (AE, 246) : « la conscience naît comme présence du tiers » (AE, 249). Le tiers est autrui dans ma naissance à la conscience, mon accession à la pensée et à l'être où la proximité me porte à chercher justice pour autrui. Le tiers et la conscience sont chacun la condition de possibilité de l'autre : sans le tiers, je resterais le sujet passif de l'éthique ; sans la conscience le tiers ne serait même pas visible. Admettons ainsi avec Levinas un nouvel énoncé : (5) *L'entrée du tiers est l'avènement de la conscience*, ce qui signifie : *le tiers fait son entrée comme naissance de la conscience*. Du fait de ce nouvel élément, la démarche que nous avons jusqu'à présent suivie se trouve modifiée : nous avons commencé, avec les trois premiers énoncés, à décrire la façon

dont l'entrée du tiers venait changer le face-à-face éthique *du point de vue du sujet passif* tentant de définir le trio d'après la responsabilité que le visage exige de lui. Mais cette démarche est impossible en raison, d'une part de la contradiction éthique que le tiers introduit dans la responsabilité elle-même, d'autre part de la transformation que le sujet subit en naissant à la conscience. La rationalité éthique – l'obéissance à la responsabilité – n'est plus le seul fil que notre démarche ait à suivre : il nous faut désormais tenir compte de l'éveil d'une nouvelle rationalité, comparatrice, théorique, intentionnelle.

L'entrée du tiers aux côtés du visage justifie l'usage de mon pouvoir de comparaison dans le but de répondre à la multiplication des devoirs que cette entrée produit. Ce pouvoir est au service de la question : « Qu'ai-je à faire avec justice ? Question de conscience » (AE, 245), soit aussi bien l'affaire *exigée de* la conscience que la question *posée par* la conscience. En effet, la question admet deux conditions de possibilité : 1/ la mise en question de mon être par l'infini dans l'éthique, qui est la signifiante de toute question, et 2/ la conscience intentionnelle éveillée dans la justice qui seule a le *pouvoir* de poser les questions. Du fait de ses deux conditions, la question de conscience doit se comprendre en deux sens, à la fois comme une mise en question éthique et comme une question thématique. 1/ La question de conscience est d'abord une modification de la responsabilité suscitée par la comparaison du visage et du tiers : une exigence issue de l'éthique de répondre aux problèmes de la venue du tiers. « Qu'ai-je à faire avec justice ? » signifie en ce sens « Qu'est-ce que la justice exige de moi ? ». Cette question obéit à la rationalité propre de l'éthique qui est obéissance au commandement du visage : ici, obéissance à l'exigence de justice que les proximités du trio m'adressent. Je suis investi d'une exigence de servir autrui, issue de l'éthique, et que l'on peut nommer « souci de justice » (AE, 246). 2/ Ensuite, du fait de la confusion et des contradictions introduites par le tiers dans ma responsabilité, la conscience questionne en vue de connaître ce qu'est la justice. Animée par la rationalité comparatrice de la logique qui pose les problèmes et les résout, elle tente de clarifier les problèmes et de les résoudre par le jugement. « Qu'ai-je à faire avec justice ? » signifie en ce sens « Qu'est-ce que la justice ? ». La conscience naît en vue de l'enquête nécessaire à la définition même de la justice, au dévoilement de son essence.

La conscience éveillée dans le moi l'éloigne du prochain et du tiers. Cette prise de distance, qui est la condition de possibilité du questionnement, n'est pas possible dans l'éthique où la responsabilité est si grande qu'elle interdit toute réflexion. Par conséquent, l'apparition de la conscience suppose que la responsabilité ait relâché son étreinte sur le sujet, qu'elle ne soit plus infinie. Quelle responsabilité m'incombe dans la justice ? Quelle conscience ai-je de cette responsabilité atténuée ? 1/ La limitation de la responsabilité nous était déjà apparue avec l'énoncé (4), selon lequel *le tiers est un prochain de l'autre*, qui interrompait la substitution par un duo entre le visage et le tiers qui ne me concernait qu'indirectement, à travers les deux autres duos où je suis sujet. Mais cette limitation apparaît aussi comme une nécessité logique à la conscience du juste. Il n'est pas possible de répondre au visage sans risquer de léser le tiers : ma responsabilité pour l'un peut contredire ma responsabilité pour l'autre. Pour agir avec justice, il faut que ma réponse envers l'un soit limitée par ce que je dois à l'autre. La justice implique donc la limitation des responsabilités les unes par les autres. La responsabilité, dans la justice, est mesurée et limitée. 2/ Or si une proximité m'engage aussi bien auprès du tiers que du visage, l'exigence de justice qui m'est adressée est celle de l'égalité. La justice obéit à un principe d'égalité parce que la conscience, le visage et le tiers se tiennent dans « une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice » (*ibid.*). Mais comment, m'apparaissant dans l'espace de la justice, le tiers et le visage peuvent-ils se montrer sur un pied d'égalité alors qu'ils ne sont pas semblables ? C'est la conscience qui opère cette égalisation : ou plutôt cette égalisation est elle-même

la possibilité de la conscience, puisqu'il faut la possibilité de voir les visages dans un même espace pour que la conscience apparaisse. La conscience est la comparaison des visages comme égaux dans la justice. 3/ L'énoncé (4) introduit la commutabilité, la possibilité d'échanger les rôles d'un duo à l'autre. Il affirme en effet que le tiers est prochain pour le visage, ce qui place le visage dans une position de sujet éthique. Mais puisque le visage est prochain pour moi, il est à la fois prochain (pour moi) et sujet (pour le tiers). La comparaison de mon duo avec le visage et du duo entre le visage et le tiers assigne à ce même visage deux places incompatibles dans l'asymétrie éthique : il est aussi bien sujet que prochain. Cette commutation des rôles est problématique : y a-t-il d'autres duos que ceux que nous avons dénombrés ? Apparemment, le dénombrement est complet (trois duos entre trois personnages), mais les relations étant asymétriques on peut envisager leur renversement. Ainsi, l'énoncé (4) dit que *le tiers est un prochain de l'autre* : mais pourquoi ne dit-il pas que *l'autre est un prochain du tiers* ? Il n'y a pas de raison à ce que le tiers soit prochain pour le visage plutôt que le visage soit prochain pour le tiers. L'énoncé (4) est *inversible* pour une conscience qui recherche l'égalité : dans leur dissemblance qui est leur propre proximité, le visage et le tiers sont responsables l'un de l'autre, réciproquement. De là une nouvelle contradiction éthique : un duo perd l'unilatéralité de son asymétrie ! Le duo tiers-visage est à la fois asymétrique et inversible, chacun étant prochain et sujet pour l'autre : les duos sont réciproques. 4/ Ultime conséquence logique du trio, la réciprocité des responsabilités sourd de cette double asymétrie entre le visage et le tiers. Or, si le tiers est un prochain de l'autre, ne suis-je pas moi-même un prochain de l'autre ? Si les rôles sont inversibles, si chaque personnage du trio peut être prochain, il s'ensuit *logiquement* que j'ai moi aussi des droits. Si le Dire n'est plus « à sens unique » (AE, 245), les responsabilités sont réciproques et j'en bénéficie également. L'égalité du tiers et du visage ne m'exclut plus et je fais, moi aussi, partie intégrante de la société des hommes. L'asymétrie éthique laisse place à la mesure, à la symétrie et à la réciprocité de la justice.

Ces conséquences, que la conscience tire en exerçant son pouvoir de comparaison ne relèvent cependant que d'un seul versant de la justice. Ces déductions se justifient-elles *éthiquement*, et non pas seulement logiquement ? La justice procède de la signifiante du visage et les déductions que tirent la conscience tiennent leur validité, non pas seulement de la cohérence des jugements qu'elle forme, mais de leur ancrage dans la responsabilité éthique. Or n'avons-nous pas abusé de la déduction en tirant les conséquences logiques du trio sans les justifier éthiquement ? Reprenons donc l'examen. 1/ La limitation de la responsabilité est nécessaire éthiquement en raison du fait que le tiers est, selon l'énoncé (3), un prochain : responsabilité lui est due et, par conséquent, le tiers doit capter une part de mon obligation envers le visage. 2/ Il en va de même pour le principe de l'égalité entre le visage et le tiers. Ma responsabilité m'oblige envers l'un comme envers l'autre et me signifie une fraternité du tiers et du visage. En présence du tiers, l'éthique m'apprend que je dois justice à toute l'humanité également. 3/ Et moi ? Si l'éthique est mise en question de mon droit d'être, appel à justifier mon *conatus*, suis-je en droit de déduire que l'égalité de tous les hommes m'inclut aussi ? Pourtant déduire que la justice s'étend à moi, ce n'est pas mériter un droit mais m'en saisir ; ce n'est pas justifier mon être mais me rendre moi-même justice. *En déduisant logiquement* de l'entrée du tiers que je suis moi aussi prochain pour autrui, je commets une injustice envers autrui en cessant d'être-pour-lui. Qu'est-ce qui justifiera, du point de vue de l'éthique, le retournement de ma responsabilité pour autrui en une responsabilité d'autrui pour moi ? La grâce de Dieu.

c) Grâce à Dieu

Le visage et le tiers sont-ils obligés envers moi ? D'un point de vue logique, le retournement de mon obligation envers l'autre en une obligation de l'autre envers moi est nécessaire dans la justice. Ma prise de conscience que je suis un prochain pour autrui justifie *logiquement* l'énoncé suivant : *je suis, moi aussi, un autre pour les autres*. Mais comment le justifier *éthiquement* ? Ma responsabilité dans l'éthique me commande une obéissance sans aucun égard pour mon propre droit. L'éthique désigne autrui comme le seul bénéficiaire de la responsabilité, au point que ma position dans l'intrigue est injuste et arbitraire. L'éthique m'oblige sans réserve dans une asymétrie qui m'interdit de prétendre à des droits. La venue du tiers ne résout pas la difficulté, puisqu'elle multiplie les responsabilités sans justifier en quoi je pourrais prétendre en bénéficier. La présence du tiers dans le visage frère de tous les hommes ne justifie pas le fait que le tiers et le visage soient aussi frères pour moi. Par conséquent, il nous est *impossible de justifier du point de vue de l'éthique* le retournement de la responsabilité.

C'est pourquoi Levinas, dans l'alinéa 15 du paragraphe V-3, présente une situation encore inédite venant justifier ce retournement. La relation avec le tiers est une correction de l'asymétrie éthique. Dans la justice, la responsabilité trouve un point d'arrêt propice à la pensée où ma relation à l'illégité se trouve aussi bien trahie que traduite : trahie puisque son excès est mesuré, traduite puisque cette mesure est la réponse à l'excès prenant en compte la présence du tiers. En prenant conscience de ma proximité avec autrui, je traduis ma responsabilité dans l'ordre thématique du devoir. Mais cette objectivation perd la trace dont elle objectivise le passage : le témoignage de l'infini, advenant dans la passivité absolue de mon obligation envers autrui, est déjoué dans la justice où la symétrie corrige cette emphase unilatérale. De l'illégité, il ne saurait y avoir une trace dans la justice au même sens que dans l'éthique. Et pourtant la justice contient une nouvelle relation à l'illégité. La trahison/traduction de ma relation à l'illégité ouvre sur une nouvelle relation que Levinas nomme la *grâce* ou l'*aide* de Dieu. La responsabilité, en se limitant et en se démultipliant, s'offre à de nouvelles possibilités dans la justice, notamment celle de pouvoir s'inverser en ma faveur. La justice m'octroie le droit que l'éthique me refusait : « C'est *grâce* à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire "pour moi". "Grâce à Dieu" je suis autrui pour les autres. Dieu n'est pas "en cause" comme un prétendu interlocuteur : la corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illégité* » (AE, 247). Il nous faut donc admettre un nouvel énoncé : (6) « *Grâce à Dieu* » *je suis, moi aussi, un prochain pour les autres*. Ces lignes énoncent : 1/ dans la justice, je suis sujet pour autrui et je bénéficie de droits ; 2/ ce renversement de sujet responsable en sujet égal d'autrui est une grâce que Dieu m'accorde ; 3/ cette égalité est une relation à autrui qui s'effectue aussi dans la trace de l'illégité.

1/ Que je sois autre pour les autres dans la justice, c'est là une conséquence logiquement nécessaire de la correction de l'asymétrie éthique. La relation entre moi et autrui est envisageable dans sa réciprocité, c'est-à-dire l'inversion des rôles. La conscience de l'éthique implique la conscience de mes droits dans le retournement de l'éthique. Toutefois, cette nécessité que nous présentons ici sous la forme d'une déduction analytique à partir du concept de justice, ne saurait se manifester de la sorte au sujet éthique. Avec l'entrée du tiers, le sujet que je suis est toujours pris dans l'exigence éthique de la proximité et doit servir le prochain, mais aussi tous les autres hommes. La responsabilité qui guide toujours son action et sa pensée ne lui permet pas, à elle seule, d'opérer le retournement déductif où il découvre ses droits. Il faut donc que l'entrée du tiers ne soit pas seulement la démultiplication de ma responsabilité pour les autres, mais aussi la possibilité de bénéficier à mon tour de cette responsabilité

– à savoir d’être le prochain d’autrui. Il faut que, dans la justice, je sois aussi en position de recevoir le service d’autrui. Autrui, le frère de tous les hommes, est aussi mon frère – et en ce sens aussi mon obligé. Par conséquent mon statut de membre de la société égal d’autrui et digne d’avoir des droits n’est pas déductible du seul fait que la responsabilité se démultiplie, puisqu’il suppose un deuxième facteur : à savoir un *lâcher-prise* de ma responsabilité, un suspens de mon obligation se manifestant par le retournement effectif de ma responsabilité – autrui venant à mon secours, faisant preuve à son tour de fraternité envers moi. C’est en raison de cette nécessité d’un lâcher-prise de l’éthique que les lignes que nous commentons ne parlent pas d’une déduction de son égalité avec autrui par le sujet, mais d’une aide accordée au sujet dans la justice. C’est l’aide de Dieu qui, en libérant l’emprise de la responsabilité et en me faisant autre pour les autres, m’autorise (éthiquement) à parler d’une réciprocité entre autrui et moi. Quelle est la nature de cette aide et comment se manifeste-t-elle ?

2/ Cette aide vient de Dieu : *grâce à Dieu je suis autrui pour les autres*, c’est-à-dire que les autres m’abordent pour moi et non pour me commander. Cette proposition introduit bien le second facteur dont nous avons montré la nécessité : la relation à autrui change de nature et ne relève plus de la responsabilité, ou plutôt inverse le sens de l’obligation. Ce n’est pas moi qui dois venir au secours d’autrui, mais autrui qui vient au mien. Ce renversement est une grâce que me délivre autrui, la responsabilité que j’ai pour lui lâchant sa prise sur moi et donnant naissance à ma liberté. Dans cet alinéa 15, Levinas introduit donc une thèse absolument inouïe en soulignant qu’il existe un autre type de relation à autrui où celui-ci me dispense une grâce dans la trace de l’illéité : « le "passage" de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de la société » (*ibid.*). Mais pourquoi Dieu intervient-il dans ce renversement, et comment ?

3/ Levinas précise que l’illéité laisse sa trace dans cette déférence nouvelle d’autrui à mon égard. Le passage de Dieu se fait trace dans mon accession au rang de sujet digne de droit, membre de la société. Cette thèse a de quoi surprendre : Levinas emploie une catégorie éthique (la trace de l’illéité) à propos d’une relation qui est la traduction/trahison de l’éthique (le renversement de la responsabilité en grâce). Or le sens de la trace se trouve lui-même inversé dans cette trahison, puisque l’illéité ne passe plus dans le dérangement qui m’oblige à l’égard d’autrui mais dans la grâce qui fait lâcher la prise de la responsabilité sur moi. Dès lors, la justice bouleverse la compréhension que nous avons acquise de la trace à partir de l’éthique. La trace ne signifie pas uniquement le commandement, mais aussi son renversement, à savoir le passage de la persécution à la bienveillance. Voilà qu’autrui se soucie de moi, et à mes lèvres vient le rendre grâce : « me voici » se retournant en « grâce à Dieu »³⁵². C’est là le second destin du témoignage : Dieu venant à l’idée autrement que dans l’éthique, dans la divine faveur de l’allègement du poids éthique ou de son inversion pour moi. Ce destin est un autre devenir du témoignage ou du Dire : mon Dire, non plus en guise de responsabilité infinie pour autrui, mais en guise de grâce rendue à Dieu du bien qu’Il m’accorde en m’élisant dans la fraternité des hommes. Elu à témoigner de ma responsabilité pour autrui, je suis aussi élu à siéger parmi les hommes en égal et à rendre grâce de la place qui m’est donnée dans la société. Cette thèse est la source de la cohérence de la pensée de la justice autant que de ses difficultés. Elle en est la cohérence en tant

³⁵² « On t’a fait connaître, ô homme, ce qui est bien, ce que le Seigneur exige de toi : rien d’autre que respecter le droit, aimer la fidélité [la grâce] et t’appliquer à marcher avec ton Dieu » (*Michée*, 6, 8). Selon ce verset, l’amour du prochain et l’œuvre de justice sont inséparables : le bien auquel Dieu m’assigne, et qui me commande d’aimer mon prochain, est lui-même la grâce par laquelle la justice se fait, si bien que Levinas peut décrire dans une même trace de l’illéité le « me voici » et le « grâce à Dieu ». Le *Dictionnaire critique de théologie* note que dans l’Ancien Testament la grâce se manifeste d’abord comme l’amour de Dieu pour son peuple, mais peut ensuite s’entendre comme relation à l’individu (*op. cit.*, article « Grâce », p. 601).

qu'elle accomplit la dérivation de la justice à partir de l'éthique. De fait, jusqu'à présent cette dérivation ne nous était apparue que dans un versant, celui de l'extension de la responsabilité à tous les hommes. Il restait toutefois à inclure le sujet responsable lui-même dans cet élargissement de l'éthique à toute la société. Or, si nous l'avions fait par voie de déduction, en tirant analytiquement mon égalité avec les hommes de la réciprocité amenée par la justice, notre démarche aurait été incomplète : nous n'aurions fait que démontrer la nécessité de l'égalité du sujet avec tous les membres de la société sans déterminer en quoi cette égalité *est une exigence proprement inspirée par l'illéité elle-même*. Au contraire, en décrivant la grâce de Dieu, nous accomplissons ces deux buts.

Mais cette thèse n'est pas sans poser des problèmes liés au statut de cette grâce. Le « grâce à Dieu » signifie-t-il comme Dire ? C'est ce qui découle du fait que mon accession au statut de membre de la société signifie dans la trace de l'illéité : le « grâce à Dieu » par lequel je rends grâce de cette délivrance est précisément cette trace, cette passivité témoignant d'une intrigue nouvelle. Ainsi, la grâce de Dieu est une autre relation passive à autrui, supposant la responsabilité mais ne revenant pas à elle, et qui témoigne de l'infini. Mais comment peut-il y avoir un Dire signifiant autrement que dans le commandement éthique ? Le statut exceptionnel de la grâce de Dieu brouille les distinctions que nous avons établies entre la justice et l'éthique : la justice n'est plus simplement un passage de l'éthique à la conscience de l'éthique, mais bien l'éveil d'une nouvelle intrigue entre moi, les autres et l'illéité, dont le sens diffère de celui de la responsabilité. Ces descriptions reposent sur la transposition du concept de trace hors de l'éthique et sur la déviation de son sens initial. La trace désigne la façon qu'a l'illéité de passer dans le phénomène sans s'y inscrire, en dérangeant sa manifestation. Dans l'éthique, elle passe dans l'accroissement infini de la responsabilité jusqu'à la substitution. Dans la justice, elle passe dans le retournement de ma condition d'otage en sujet membre de la société. D'une intrigue à l'autre, le passage de l'illéité consiste en une certaine passivité du sujet face à autrui : passivité de la substitution pour l'une, passivité de la grâce reçue pour l'autre. Cette passivité autorise Levinas à parler de trace de l'illéité à propos de la justice, et ce malgré le fait que celle-ci soit l'origine du phénomène qui fige la trace en essence.

Mais il faut déterminer le sens spécifique de la trace comme aide divine et la façon dont cette grâce vient complexifier le rapport de l'éthique et de la justice. La justice dérive de l'éthique ; or la justice est aussi bien conscience de l'éthique que grâce de Dieu. Il nous reste alors à montrer en quoi le « grâce à Dieu » dérive du « me voici », ce que l'on ne saurait faire à partir du sujet éthique, qui est pure expiation de soi malgré soi et pour autrui. Le retournement de l'un-pour-l'autre en l'autre-pour-moi ne peut se justifier éthiquement que dans le passage de l'illéité qui commande au Bien. L'illéité, qui m'enseigne le sens du Bien dans l'éthique en m'obligeant à la responsabilité, est aussi celle qui dans la justice m'enseigne que j'importe au Bien : elle est, dans l'éthique, le Bien que je dois et dans la justice le Bien qui, aussi, m'est dû – le Bien que nous nous devons les uns aux autres. Par conséquent, la grâce de Dieu dérive de l'éthique dont elle est le retournement. Mais comment la justice peut-elle être porteuse d'un Dire absent de l'éthique, à savoir le rendre grâce passif du sujet à l'illéité ? La grâce de Dieu est une trace paradoxale puisqu'elle ne peut surgir dans l'éthique. Elle suppose la symétrie et la réciprocité de la justice dont elle me fait bénéficier : aussi la justice est-elle porteuse d'une trace éthiquement impossible en tant qu'elle est l'inversion de l'éthique. L'illéité peut donc passer en délivrant le sujet responsable de sa charge, en le libérant de l'emprise de l'autrement qu'être. Les deux traces que Levinas décrit forment ainsi deux rapports contradictoires de l'ontologie à l'éthique : comme responsabilité, la trace est mise en question de mon être et appel à autrement qu'être ; comme grâce, elle est suspension de la démesure de l'autrement qu'être et accession à l'être. Dès lors,

éthiquement impossible, la grâce de Dieu est une trace qui ne passe qu'avec l'entrée du tiers. Pourtant, cette entrée est aussi l'éveil de la conscience et de la phénoménalité. La grâce de Dieu ne relève donc pas du type de phénoménalité engendré par la justice, mais bien de la signifiante du Dire – c'est pourquoi Levinas la nomme trace de l'illégité. Or, si la grâce de Dieu est éthiquement impossible, elle est *une signifiante éthique engendrée par le tiers et absente de l'éthique* ! L'illégité a bien une façon de passer selon une modalité éthique – la trace – qui n'est pas issue de l'éthique elle-même mais de son retournement par la justice.

Alors que l'étude de la justice s'était donné pour but de dériver l'ontologie et la conscience de l'éthique, voici qu'elle découvre que la grâce de Dieu ne laisse pas sa trace dans l'éthique, et qu'elle nécessite la justice (et donc l'ontologie) pour passer. Il y a bien un Dire dont le sens excède l'éthique et suppose la justice : c'est le « grâce à Dieu ». Faut-il en conclure que la justice ne dérive pas de l'éthique, contrairement aux affirmations de Levinas, mais qu'elle relève d'une autre intrigue du Dire et qu'ainsi, loin d'être un non-sens, l'ontologie admet une relation propre à l'illégité ? Ou faut-il penser que le « grâce à Dieu » procède encore du « me voici » bien qu'il en contredise le « sens unique » ?

III. L'éthique en question

Autrement qu'être n'a-t-il pas pour projet de retrouver dans « l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification » (AE, 17) ? Pourtant, à l'heure de la dérivation de l'ontologie depuis la signifiante de la substitution, la justice se révèle porteuse d'une trace de l'illégité dont la *signification* dans la substitution n'a rien d'évident. Pour maintenir la cohérence de sa pensée où la primauté revient à l'éthique sur l'ontologie, Levinas soutient que la justice était déjà et d'emblée signifiée dans l'éthique. Cette thèse est-elle vérifiable ou n'est-elle qu'une proposition *ad hoc* donnant un secours injustifié à une pensée faisant face à son aporie ? Ce qui est en question ici, c'est *le sens* lui-même dont Levinas dit qu'il tient son origine dans l'anarchie du Bien. Car, en décelant dans la justice, donc dans l'ontologie, une trace du passage du Bien, Levinas semble dire malgré lui que la justice recèle un sens *nouveau*, absent de l'éthique : la substitution ne serait donc pas l'origine de *tout* sens. Serait-elle alors une abstraction, la partition d'un sens plus large dont la justice serait, elle, le véritable drame ? L'aporie ne conduirait-elle pas à la primauté de la justice sur l'éthique ?

§51. Les contradictions du sens

a) Les apories de la dérivation

Le visage, qui efface les autres dans ma substitution, me les signifie comme tiers. Le face-à-face est l'optique faisant apparaître les autres comme tiers dans la justice. L'entrée du tiers dans le face-à-face passe par le visage en tant que c'est lui qui m'indique le tiers comme son frère, mais elle contredit en même temps le face-à-face en instaurant l'égalité des hommes par la grâce de Dieu. D'une part le visage produit la figure à travers laquelle je me rapporte aux autres (accomplissant la dérivation), mais d'autre part ma relation au tiers rend visible une justice qui ne procède pas entièrement de l'optique éthique (déjouant la dérivation). Ce jeu dialectique autorise Levinas à parler d'une dérivation de la justice à partir de l'anarchie éthique qui ne reviendrait pas à un fondement. Pourtant, n'est-ce pas là une manière biaisée de lire la *contradiction* introduite par la justice ? La dérivation telle que Levinas la conçoit suppose en effet une compatibilité de sens entre la substitution et le souci de justice, que

précisément la contradiction de l'éthique par le tiers rend problématique. Le souci de justice est-il conciliable avec la substitution ? Jusqu'à présent, la justice nous est apparue dans une dialectique subtile de la *dérivation* (de l'ontologie à partir de l'éthique) et de la *correction* (de la substitution par l'égalité). Mais comment le dérivé peut-il corriger ce dont il dérive sans rompre la dérivation ? Comment la justice peut-elle signifier une intrigue qui n'était pas apparue dans l'éthique ? Pour le savoir il faut examiner les quatre contradictions éthiques que la justice introduit en corrigeant l'excès de la substitution : les deux premières liées à la correction, les deux autres à l'impossibilité.

(A) Le tiers introduit d'abord des contradictions au sens où il multiplie les duos et où ceux-ci ne peuvent coexister sur un même plan dans leur radicalité éthique : à cette démultiplication correspond une mesure, une réversibilité et une réciprocité qui contredisent l'éthique en instaurant l'égalité et la symétrie. Mais ces contradictions, loin de détruire l'obéissance éthique la confortent puisqu'elles naissent en la mettant en œuvre. C'est en étendant la responsabilité au-delà des limites du seul face-à-face que je me retrouve devant des obligations démultipliées se contredisant l'une l'autre, de sorte que la primauté de l'éthique fonctionne à plein dans ce jeu d'oppositions. Aussi faut-il voir à ce niveau de la contradiction non pas une réfutation de l'éthique par la justice mais l'atténuation de l'éthique par elle-même ou par son extension à de nouveaux duos, où le sens excessif de chaque duo jouant contre tous les autres engendre le trouble éthique qui définit la justice. Il faudrait donc parler ici de jeu de forces conflictuelles suscitant la recherche d'un équilibre plutôt que de contradiction : c'est en se démultipliant elle-même que l'éthique engendre la justice qui la trouble.

(B) Pourtant la justice, avec l'entrée du tiers, témoigne d'une intrigue nouvelle que l'éthique ne contenait pas : la grâce de Dieu passant, elle aussi, dans la trace de l'illégitimité. Alors que la proximité devait seule laisser la trace de l'infini, voici que l'égalité dans la proximité est porteuse d'une trace dont le sens *corrige* celui de l'éthique : contrairement au « sens unique » du « me voici » seulement favorable au visage, le « grâce à Dieu » me rend justice ainsi qu'au tiers. Or ces deux changements correspondent chacun à une forme différente de correction. 1/ Pour que la justice dérive de l'éthique, Levinas avance l'énoncé (1) faisant de la substitution une prise dans la fraternité : mais la présence du tiers dans le visage ne pouvant être dite que depuis la justice, cet énoncé apparaît comme un Dit en retour de la justice sur l'éthique, une contradiction qui pose problème en raison de sa forme (car si la justice est l'origine d'un Dit sur l'éthique elle n'en est peut-être pas dérivée) comme de son contenu (car si le droit du tiers est inscrit dans ma substitution où il est effacé, la substitution n'est plus à sens unique). L'énoncé (1) corrige le face-à-face en contredisant l'effacement des autres et en y faisant entrer le tiers au sein de ma substitution. 2/ L'éthique est corrigée en un second sens par l'introduction de la grâce de Dieu qui constitue une autre manière qu'a l'illégitimité de passer, impossible à l'éthique. La justice est donc l'occasion d'un second Dit, l'énoncé (6), sur l'infini, où celui-ci passe d'une façon imprévisible en éthique qui n'est pas signifiée par la substitution. Au point que l'on pourrait dire : grâce à Dieu, la substitution, qui est la signification du sens, n'est pas *tout* le sens ; grâce à Dieu la substitution irréversible peut se retourner en ma faveur. L'intrigue de l'illégitimité est plus large que la substitution qu'elle doit corriger pour signifier dans la grâce. – Nous ne pouvons plus, à ce niveau, dire que l'éthique se corrige elle-même : ici, c'est la justice qui corrige l'éthique.

(C) Outre les apories liées à la correction, la justice implique des éléments impossibles à l'éthique pourtant impliqués par la figure du tiers. Les autres me sont signifiés par le visage *comme* tiers, de sorte que la figure du tiers se voit investie de propriétés définies par des catégories éthiques. Le tiers est l'autre de l'autre, c'est-à-dire tous les autres tels qu'ils m'apparaissent à *travers* le visage et à *côté*

de lui. Le visage est le médiateur de ma relation au tiers, l'opérateur par lequel s'accomplit l'optique qui fait apparaître les autres *comme* tiers. Pourtant, cette médiation du visage constitutive de la notion même de tiers est absolument incompatible avec les propriétés éthiques que Levinas prête par ailleurs au tiers : il en résulte que la figure du tiers est éthiquement impossible. Démontrons la véracité de notre critique en étudiant l'alliance contradictoire, dans le tiers, entre médiation du visage et proximité. Levinas soutient deux thèses incompatibles : 1/ c'est le visage qui me fait voir les autres comme tiers ; 2/ le tiers est mon prochain. Ces deux thèses, respectivement avancées dans les énoncés (1) et (3), sont impossibles. En effet l'idée de proximité implique un rapport direct, sans médiation, entre moi et le prochain : c'est là tout le nerf de l'éthique levinassienne. Comment se pourrait-il, alors, que le tiers soit mon prochain si ma relation avec lui passe toujours par la médiation du visage ? Certes, la médiation est ici très singulière puisque le visage me désigne le tiers comme son frère et que selon l'énoncé (1) le tiers m'obsède dans mon obsession pour le visage. Mais, précisément, c'est bien selon cet énoncé *à travers* mon obsession pour le visage que m'obsède le tiers, si bien que mon duo avec le visage est la médiation nécessaire à mon duo avec le tiers. Pour parler de proximité entre moi et le tiers, conformément à l'énoncé (3) selon lequel le tiers est un autre prochain, il faut bien que le tiers entre en relation directe de proximité avec moi, que je le rencontre effectivement sans que notre relation ait à passer par le visage : il faut donc qu'il ne soit plus un tiers, mais bien un autre visage survenant sans passer par le premier. Or Levinas ayant écarté l'idée que le tiers apparaisse empiriquement comme un troisième homme interrompant le duo, la condition ne saurait être remplie. La théorie du tiers, c'est-à-dire la théorie que ma relation aux autres hommes passe par ma proximité avec autrui, suppose l'aberration d'une proximité médiatisée. Je ne suis jamais seul-à-seul avec le tiers en tant que tiers, et celui-ci ne saurait jamais, en tant que tiers, être mon prochain au même titre que le visage : il est impossible que le tiers soit mon prochain par la médiation du visage.

(D) Cette aporie liée à la médiation du visage dans mon rapport au tiers a enfin une conséquence que Levinas n'a peut-être pas mesurée dans toute son ampleur : comme l'a bien vu D. Franck, le statut du tiers est source d'une ultime contradiction, la plus grave de toutes car éthiquement *injustifiable*. Si la justice dérive de la signifiante éthique, elle signifie dans la trace de la proximité du prochain : « la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche » (AE, 248). Faut-il en conclure que la justice ne parvient pas à corriger, malgré l'égalité qu'elle instaure entre tous les hommes, l'effacement du tiers dans l'éthique ? C'est bien l'objection que D. Franck formule à l'égard de la justice d'*Autrement qu'être* : « Si "la révélation du tiers, inéluctable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage", il est possible de considérer que la relation avec le prochain précède la relation avec le tiers puisque c'est à travers l'un que m'est accessible l'autre. Mais dans ce cas le prochain passe avant le tiers, je ne suis pas assigné avec la même urgence par l'un et l'autre et ne peux répondre à celui-ci comme à celui-là³⁵³. Autrement dit, le tiers doit toujours attendre, pour lui l'urgence n'est pas extrême et, à son égard, la proximité du prochain vaut déni de justice. Est-ce possible et surtout éthiquement possible ? A l'évidence non, et il est impossible de restreindre le bénéfice de la proximité à autrui seul. »³⁵⁴ L'objection naît de la médiation nécessaire que le visage opère entre moi et le tiers : ce n'est que par rapport au duo que le tiers fait son entrée, de sorte qu'il arrive toujours en second, après le visage. Le tiers passe en ce sens après le visage, et cette attente est *injustifiable* : l'éthique

³⁵³ On ne saurait interpréter d'une autre façon les mots de la préface à l'édition allemande de *Totalité et infini* évoquant « ...la justice, d'autre part, où le droit d'autrui – mais obtenu après enquête et jugement – s'impose avant celui du tiers » (TI, II).

³⁵⁴ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 235.

m'assigne avec une urgence absolue envers autrui, si bien que le tiers ne peut pas, éthiquement, à la fois être mon prochain et attendre. Pour qu'une telle contradiction n'ait pas lieu, il aurait fallu qu'il existe entre moi et le tiers une proximité immédiate qui ne passe pas par le visage. Mais le visage étant celui qui me tourne vers le tiers et me le fait voir, la proximité avec le visage étant en ce sens la seule optique du tiers, le visage passe avant le tiers et celui-ci se trouve victime de ce que D. Franck nomme avec raison un *déni de justice*. Ce déni opère à double titre : dans l'éthique le tiers est effacé par le visage et il doit attendre ; et la justice qui procède de l'éthique porte la trace de cette inégalité fondamentale et ne la corrige pas, non seulement parce que ce retard est irrécupérable, mais aussi parce que la justice passe la justice et revient à l'éthique.

La justice du tiers contredit sa fonction transcendantale de dérivation de l'éthique d'au moins deux façons : elle est porteuse d'un sens excédant le sens unique de la substitution et le corrigeant (B), et elle fait apparaître les autres sous la figure impossible du tiers (C, D).

1/ La *correction* de l'asymétrie éthique par le tiers³⁵⁵ suppose, comme l'indique la grammaire du mot « correction », un point de vue normatif supérieur à l'éthique, et donc une dimension de sens qui ne soit pas éthique. Si corriger c'est faire disparaître ou relever un écart par rapport à une norme en vue de la rétablir ou de la faire respecter, alors le tiers, en corrigeant l'asymétrie, restitue la norme véritable dont l'éthique s'était écartée : et la justice est le *moyen* par lequel le Bien corrige le sens excessif que lui avait donné la substitution : celle-ci s'est écartée par excès du sens du Bien et le Bien lui-même exige la correction de ces excès. C'est pourquoi cette correction dans la justice passe elle aussi dans la trace de l'illégitimité sous la modalité de la grâce de Dieu. C'est parce que l'illégitimité elle-même corrige l'éthique qu'elle peut passer dans la justice. Le sens du Bien ne m'est donc pas *entièrement* signifié dans l'éthique, celle-ci apparaissant désormais comme une intrigue partielle et partielle dont le tiers corrige les excès. Faut-il alors dire que la justice est la véritable intrigue de l'illégitimité parce qu'elle corrige l'excès éthique ?

2/ L'*impossibilité* de la figure du tiers réside à la fois dans le fait que le tiers possède des traits contradictoires et dans le déni de justice dont le tiers est victime par rapport au visage. Elle détruit l'idée de dérivation : si le tiers dérive du visage, il ne peut pas être mon prochain et passe après lui ; il faut donc que le tiers ne dérive pas de l'éthique et institue avec moi un rapport direct où il est véritablement mon prochain. Pour résoudre l'aporie de l'incompatibilité des énoncés (1) et (3) et du déni de justice du tiers, il faut contrecarrer la dérivation de la justice par l'éthique. Levinas l'a-t-il fait ? A-t-il lui-même accordé au tiers un statut qui ne dérive pas de la médiation du visage ?

b) La mise en question de la dérivation

L'interprétation de D. Franck donne une première réponse à ces deux ordres de problèmes. Les apories que la justice soulève montrent que celle-ci ne dérive pas de l'éthique : il est impossible, tant logiquement qu'éthiquement qu'elle le fasse ; il faut même renverser l'ordre et dire que c'est l'éthique qui dérive de la justice. L'objection consiste à retourner les analyses de Levinas en montrant comment elles révèlent, malgré elles, la primauté de la justice. La thèse de D. Franck revient alors à faire de la justice la situation complexe, originelle et signifiante dont Levinas aurait abstrait le face-à-face éthique, plus simple et dérivé : l'éthique est l'*abstraction* ou la *déformation* de la justice. La primauté de la justice sur l'éthique signifie ainsi : 1/ que la *fait* de la pluralité humaine est antérieur à la position de n'importe quel duo ; 2/ que le *sens* de la substitution est second et déforme le sens premier de la

³⁵⁵ « La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité » (AE, 246).

justice ; 3/ et donc que l'*illéité* (ou le Bien ou Dieu) ne passe véritablement que dans la justice. Pour accomplir son projet de dérivation de l'ontologie par l'éthique, Levinas doit reconnaître la présence du tiers dans le face-à-face, et ainsi la nécessité pour l'éthique de se référer à la pluralité humaine, à son sens d'égalité et à un Dieu de justice. Or, bien que nous souscrivions aux objections qui la suscitent, cette conclusion nous semble trop radicale : le geste par lequel D. Franck renverse toute l'entreprise levinassienne invalide toute la pensée de l'éthique et de l'infini. N'est-il pas possible de donner une interprétation plus conciliante des apories de la justice sans trancher le nœud gordien ? Ne pourrait-on pas expliquer pourquoi Levinas n'a pas vu la contradiction de sa pensée du tiers ? On peut adopter deux types de solutions devant les apories que nous avons soulevées : soit maintenir la dérivation et renverser la hiérarchie entre l'origine et son dérivé (c'est le choix de D. Franck), soit renoncer à l'idée de dérivation et recourir à un autre schéma explicitant le rapport entre éthique et justice.

La première branche de l'alternative est légitime car elle renonce à la différence entre l'être et l'autrement qu'être. Il n'y a dès lors plus de difficulté à parler de dérivation, car dériver revient ainsi à fonder sur l'être : la justice étant, selon D. Franck, première, elle fournit l'intrigue d'où la relation intersubjective tire son sens comme égalité entre les hommes. En concluant « que la relation à l'illéité s'accomplit comme responsabilité des uns pour les autres, comme justice, et que l'analyse de la transcendance en tant qu'illéité, la "déduction" de Dieu, n'est pas incompatible avec la priorité de la justice sur la proximité »³⁵⁶, D. Franck renverse l'ordre dérivatif entre justice et éthique. Mais cette solution – certes la seule possible si l'on cherche à maintenir l'idée de dérivation – se montre infidèle à d'autres caractéristiques de la justice levinassienne. En effet, Levinas distingue entre la politique (l'égalité pure et simple des hommes) et la justice (l'égalité des hommes signifiant dans la responsabilité due à autrui) : mais une telle distinction devient radicalement impossible dès lors que l'on dérive l'éthique de la justice, c'est-à-dire la responsabilité de l'égalité. L'interprétation que choisit D. Franck ne nous oblige-t-elle pas à considérer derechef que la responsabilité dérive de l'égalité, donc que la justice, où la différence entre responsabilité et égalité signifie toujours, dérive de la politique qui précède cette différence ? S'il n'y a pas de signification éthique au-delà de l'être, il n'y a plus de différence entre égalité et responsabilité, et tout est politique. Ce problème montre la difficulté qu'il y a à dire que Dieu passerait dans la justice *sans que* l'éthique soit première. Ce passage suppose un certain rapport à la responsabilité et à l'inégalité : soit comme signification de la substitution, soit comme sa correction par la grâce de Dieu. Si l'on dérive l'éthique de la justice on ne peut plus parler d'une justice de Dieu car cette justice doit faire référence à une charité qui diffère d'elle. La justice, en tant que première, n'a pas à se référer à l'infini : elle s'appuie sur la seule égalité. Par conséquent, la lecture de D. Franck ne permet pas de maintenir le sens des concepts levinassiens : elle les détruit car, en contestant le fait que l'éthique signifie par elle-même, elle détruit ce par quoi le Dire résiste au Dit et la responsabilité diffère de l'égalité. Levinas, avec la primauté de l'éthique, peut penser que la responsabilité des hommes les uns pour les autres dans la justice ne revient pas à la pure et simple égalité du politique, car chaque homme en tant que sujet est d'abord responsable de son prochain ; mais D. Franck, accordant la primauté à la justice, interdit cette distinction.

Cette interprétation est peut-être la bonne. L'énigme de l'infini ne mène à aucune « preuve de l'autrement qu'être »³⁵⁷, elle n'en recherche d'ailleurs pas, et elle doit donc, pour rester l'énigme

³⁵⁶ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 245.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 235. La dérivation de l'ontologie n'a pas pour but, contrairement à ce que suggère cette formule peu levinassienne de D. Franck, de prouver l'autrement qu'être. La preuve serait un démenti affligé à cela même qu'elle prouve, à savoir le Dire par-delà le Dit. C'est peut-être parce qu'il a cru cette preuve nécessaire que D.

qu'elle est, s'offrir à toute objection contestant la différence entre l'être et l'autrement qu'être. Face aux apories de la dérivation de la justice à partir de l'énigme de l'infini, il est donc tout à fait légitime de contester les conclusions de Levinas en renversant le rapport entre éthique et justice : mais ce renversement produit nécessairement la destruction *et* de l'éthique comme substitution *et* de la justice comme égalité retournant à la responsabilité. Nous proposons une autre lecture de la justice, fondée sur un diagnostic différent de son rôle dans la pensée de l'éthique.

D. Franck fait remonter les apories de la dérivation de la justice au geste initial par lequel Levinas choisit de décrire l'intersubjectivité dans un face-à-face considéré comme l'origine de tout sens. Abstrait de la société, le duo ne peut être que second, et les apories de la justice – qui sont en réalité celles de l'éthique – naissent du fait d'avoir voulu poser comme premier ce duo dérivé. Le diagnostic consiste ainsi à valider le modèle de la dérivation et à en contester l'ordre, le duo abstrait ne pouvant être l'origine de la société dont il est abstrait. L'autre interprétation que nous construisons maintenant consiste au contraire à mettre en question l'idée de dérivation comme insuffisamment éthique. Les efforts de Levinas après *Totalité et infini* menés en vue de penser l'éthique sans recourir à l'idée de l'infini comme fondement transcendantal, et qui ont abouti à l'emphase comme méthode an-archique, sont invalidés par la tentative de *dériver* la justice de l'éthique³⁵⁸. Peut-on penser le passage de l'autrement qu'être à l'être sans la dérivation ? Les descriptions de la justice au paragraphe V-3 n'obéissent-elles pas également à une logique qui n'est pas celle de la dérivation et permettrait, en jouant Levinas contre lui-même, de donner une interprétation de la justice qui ne détruise pas toute la pensée de l'infini ? La justice ne dérive pas de l'éthique, mais l'éthique ne dérive pas pour autant de la justice : c'est l'idée même de dérivation qu'il faut contester.

Repartons des apories de la justice : la correction imposée par la justice sur le *sens* de l'éthique (la contestation du sens unique de la substitution) et l'incompatibilité entre la médiation du visage et la proximité du tiers témoignent d'une contradiction entre deux façons de penser la justice à partir de l'éthique. Le tiers, en effet, peut désigner soit les autres de l'autre tels qu'ils me sont signifiés par lui, soit le fait de la pluralité humaine : en tant qu'il apparaît par le visage, le tiers en dérive, mais en tant qu'il m'apparaît de l'extérieur du face-à-face, il n'en dérive pas.

1/ La première manière est à l'origine du *modèle dérivatif* qui cherche à produire la justice à partir de l'éthique. Cette manière de penser la justice s'appuie sur l'idée que le visage est médiateur de mon rapport au tiers : grâce à cela, elle peut inscrire le sens de la justice au sein de la proximité. Mais, outre les difficultés liées à la contradiction entre le sens unique de la substitution et la démultiplication du sens dans la justice, ce modèle est grevé par une contradiction inhérente à l'idée même de dérivation. « Dériver » veut dire « tirer son origine de... », « être formé à partir de... », ou bien « dévier par rapport à... ». Le mot désigne donc un rapport à l'origine, un procédé de formation et une déviation de la norme. Ces trois sens opèrent dans le modèle dérivatif : l'éthique est l'origine de la justice car ma substitution me *signifie* (m'ordonne) l'obéissance à autrui qui comprend le tiers ; du fait de cet ancrage la justice se forme par un jeu de contradiction des responsabilités démultipliées qui produit la

Franck a donné un tel poids au modèle de la dérivation, que notre propre interprétation vise au contraire à critiquer comme la source véritable des apories de la justice dans *Autrement qu'être*.

³⁵⁸ De là notre refus d'une téléologie voyant dans *Autrement qu'être* un ouvrage supérieur à *Totalité et infini*. En 1961, Levinas prétendait dériver l'être de l'idée d'infini sans totaliser l'être, et devait pour cela saboter sa propre tentative de fondement en posant un au-delà du visage excédant l'éthique ; en 1974, il prétend dériver l'être et la justice de l'éthique sans en rompre l'anarchie, et sabote ce projet en pensant un passage de l'illégitimité qui excède la substitution éthique dans la grâce de Dieu et la fraternité du tiers. Les apories ont la même source.

conscience et l'égalité ; et celles-ci sont bien une déviation de l'asymétrie originelle. Mais il ne faut pas que cette déviation, trop bien menée à partir du visage, revienne à une fondation. Pour que la déviation ne soit pas fondation, il faut que le modèle dérivatif s'accommode d'un *contre-modèle* contestant la médiation du visage. La correction de la substitution et la proximité du tiers sont des éléments dont la raison est extérieure à la déviation, mais que Levinas situe par rapport à elle en vue de la distinguer du fondement. Ils proviennent donc d'une autre manière de penser la logique qui ne dépend pas de la déviation, et ne sont convoqués par elle que dans un second temps pour justifier la distinction entre déviation et fondation³⁵⁹.

2/ L'existence d'un tel contre-modèle est ce qu'atteste la critique de D. Franck qui décèle, dans les propres analyses de Levinas, l'antériorité de ma relation aux autres sur le face-à-face. Pour éviter que le visage fonde la justice, il faut que les autres précèdent mon rapport au visage et donc contredisent la déviation : s'il doit y avoir un rapport de déviation, celui-ci est inversé, le trio précède le duo. La nécessité où se trouve le modèle dérivatif de recourir à un contre-modèle prouve la vanité de l'entreprise de déviation et l'impossibilité – qui était déjà celle de *Totalité et infini* – de penser l'éthique comme philosophie première tout en s'affranchissant du paradigme de la fondation. Dès lors, ne faut-il pas penser l'éthique autrement que par la déviation ? Quelle est cette deuxième approche de la justice qui s'est révélée nécessaire à la sauvegarde de l'anarchie du Bien ?

§52. La justice comme ontologie plurielle

a) Le tiers et la pluralité humaine

D. Franck, pour renverser l'ordre dérivatif entre éthique et justice, tire argument d'un verset d'Isaïe (57, 19) que Levinas cite au paragraphe V-3 : « Paix, paix au prochain et au lointain » (AE, 245) et qui, de fait, synthétise la question du rapport entre éthique et justice. Cette citation, précise D. Franck, est erronée car le texte hébreu mentionne le lointain *avant* le prochain. L'inversion, l'erreur est significative : « à suivre ou à rétablir la lettre du verset d'Isaïe à laquelle, unique exemple sans doute, Levinas n'aura pas été fidèle (...), l'heure de la justice est toujours la première ou est de toute heure »³⁶⁰. Cette conclusion peut s'autoriser de cet autre commentaire que, dans un entretien de 1985, Levinas fait du même verset (correctement cité cette fois) : « "Paix, paix pour celui qui est éloigné et pour celui qui est proche", dit l'Eternel... En dehors du proche, ou avant lui, s'impose le lointain ; en dehors de l'autre, il y a le tiers, qui est aussi un autre, qui est aussi le prochain » (HN, 204). Levinas n'avoue-t-il pas par là que le tiers passe *avant* le visage, que le trio précède le duo ? Et ne faut-il pas y voir l'ordre véritable de déviation ? Mais plutôt que de renverser la déviation, cette citation la conteste. Alors que D. Franck voit dans l'usage inversé que Levinas fait du verset d'Isaïe le signe trahissant le fait que l'éthique dérive de la justice, il nous semble que Levinas, bien conscient de cette priorité du tiers sur le visage, pense cette priorité pour elle-même. Seulement cette pensée ne s'inscrit plus dans le modèle dérivatif mais dans un second modèle de la justice, le *modèle pluraliste*. En effet, plus loin dans ce même entretien Levinas évoque de nouveau « ...cette paix "pour le lointain et pour le prochain". On peut certes se demander : pourquoi le prochain n'est-il pas seul mentionné ? Son unicité serait alors corrélative de l'amour pur. Et, encore, pourquoi le lointain, le tiers, le précède. On pourrait

³⁵⁹ Levinas oppose bien deux manières de penser le tiers lorsqu'il affirme : « dans la relation avec autrui je suis toujours en relation avec le tiers. Mais il est aussi mon prochain » (DQVI, 132). Le « mais » et le « aussi » traduisent, d'une phrase à l'autre, le changement de perspective : le passage de la déviation où le tiers est présent dans le visage à une autre approche où d'emblée le tiers est prochain et qui s'oppose à la première.

³⁶⁰ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, op. cit., p. 241.

invoquer ainsi une structure de fait qui serait contraignante³⁶¹. Je pense qu'il n'est pas impossible d'éclairer ce fait, mais je n'en ferai pas état maintenant » (HN, 211). Le verset d'Isaïe énonce ainsi, selon ce commentaire qu'en donne Levinas, deux vérités. 1/ La première s'entend dans le premier mot, « Paix ! », signifiant une injonction : la responsabilité absolue due au prochain, allant jusqu'à la substitution. Deux éléments indiquent que Levinas retrouve la substitution dans ce verset. D'abord, il commence dans cette citation à s'étonner que le prochain ne soit pas mentionné seul : l'injonction « paix ! », pour le prochain seul, signifie l'amour pur, la substitution. Celle-ci est donc bien la signifiante du verset d'Isaïe, ce qu'il ordonne avant même la distinction entre le prochain et le lointain. Mais un second texte est plus explicite : la première référence (déjà citée) faite dans *Autrement qu'être* du verset d'Isaïe dont Levinas fait usage pour désigner la « responsabilité pour l'autre, jusqu'à la substitution » (AE, 231). Le premier mot du verset est éthique, « paix ! » signifie « substitution ». 2/ C'est dans un deuxième temps seulement que le verset précise à qui cette paix est due : au lointain (mentionné en premier) et au prochain. L'entretien de 1985 démontre que Levinas est attentif à cette priorité que le verset donne au tiers sur le visage. Toutefois, contrairement à D. Franck, Levinas ne traduit pas cette priorité dans le langage de la dérivation, et évoque comme explication une *structure de fait*. Quels sont ce fait et cette structure ? Rien dans le modèle dérivatif ne nous permettrait de répondre puisque ce modèle présuppose ce que ce verset contredit, à savoir la priorité et la médiation du visage sur le tiers. Nous avons ici affaire à un fait, l'antériorité du tiers sur le visage, qui ne dérive pas de l'éthique : le fait de la pluralité des hommes, qui précède le face-à-face.

L'interprétation *complète* que Levinas donne du verset d'Isaïe – et à travers lui du rapport entre éthique et justice – est donc en deux temps : d'abord, le verset *signifie* une paix qui est substitution, puis il désigne le *fait* de la priorité de la pluralité humaine. Nous avons ainsi non pas un, mais deux ordres de priorité affirmés dans ce même verset : priorité, dans la signifiante du sens, de l'éthique sur la justice ; priorité, dans le fait, de la justice sur l'éthique. Qu'est-ce à dire ? Levinas distingue l'ordre du sens, pour lequel l'un-pour-l'autre est la signifiante de toute signification, de l'ordre du fait qui part de l'effectivité de la pluralité humaine. Là où le modèle dérivatif efface la distinction entre ces deux ordres, produisant l'illusion que le fait de la justice dérive du visage, le modèle pluraliste permet de penser la justice en maintenant ces deux ordres distincts. Il a pour caractéristique négative de ne pas aborder le tiers par la médiation du visage. Positivement, il s'agit de penser le *fait* de la pluralité humaine. L'exigence de prendre en compte cette pluralité est traduite par l'idée de l'*entrée* du tiers qui, prise en son sens fort, signifie la présence effective des autres hommes telle qu'elle s'impose à une ontologie de l'être pluriel. Le modèle pluraliste fait droit à la multiplicité des hommes qu'il pense dans toute sa concrétude, et non par le biais du visage. Du point de vue du fait, je ne suis jamais seul : la société précède toujours ma relation avec le visage. La dérivation est un modèle qui néglige cette antériorité et réduit l'importance décisive du fait de la pluralité humaine pour la signifiante éthique. Contre ses apories, il faut soutenir la possibilité d'une autre démarche qui s'enracine dans la pluralité humaine conçue comme l'effectivité où toute éthique se trouve d'emblée inscrite. Le rapport entre la justice et l'éthique, pour le modèle pluraliste, ne relève plus d'une problématique de la dérivation mais d'une dialectique entre le sens et l'effectivité, entre la *signifiante* de l'humain et sa *factivité*. Notre

³⁶¹ Cette structure de fait de la pluralité humaine relève de la justice *avant* de relever de la politique : dès lors que la justice est inspirée par l'éthique et signifie dans la trace de la substitution, elle précède la politique qui est un pur rapport de force dans l'oubli des visages. Sur la base de ces distinctions, on peut se demander si Levinas développe une pensée positive, et non pas seulement critique, de la politique. Sur ce point, voir par exemple *Levinas et la politique*, Etudes réunies par G. Bensussan, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg (n°14), 2003.

interprétation consistera alors à montrer que l'éthique *signifie* (que toute référence à un sens suppose la réduction de ce sens à la signifiante éthique) mais n'a aucune effectivité : l'effectif est le fait de la pluralité humaine que l'éthique, pour signifier, écarte bien qu'elle comprenne, dans sa signifiante de substitution, le souci de justice. La justice, elle, apparaîtra comme l'effectivité de l'éthique, c'est-à-dire comme le devenir de cette signifiante au sein de la pluralité humaine dont elle a le souci.

Le modèle pluraliste, secondarisé et écarté dans *Autrement qu'être*, y opère de manière latente : mais c'est lui que suivaient les écrits antérieurs de Levinas. a/ En 1954, dans « Le moi et la totalité », Levinas aborde le tiers sans la médiation du visage car le tiers est « accessible dans l'injustice » (EN, 40) : le tiers est autrui abordé par l'intermédiaire des œuvres, donc dans la totalité comme totalité de moi's ou de créatures qui sont en rapport sans rentrer dans l'unité conceptuelle (cf. EN, 37-40). La relation au tiers doit être décrite pour elle-même car c'est elle qui engendre l'injustice³⁶² ; mais je ne peux connaître l'injustice que si elle m'a été révélée comme telle, dans le discours éthique qui m'en apprend le sens, dans « le face à face avec un substantiel interlocuteur » (EN, 42). L'article distingue ainsi deux plans : celui du langage, où autrui est abordé comme interlocuteur dans un face-à-face, et celui de la totalité où autrui est abordé comme tiers, c'est-à-dire comme un autre moi dont le rapport passe par la médiation de l'œuvre. C'est bien un modèle pluraliste qui gouverne ces pages, un modèle où le tiers se manifeste par ses traits propres et non dans le sillage du face-à-face. b/ *Totalité et infini*, qui traite peu du tiers – bien moins que l'article de 1954 –, innove en l'approchant à partir du langage. Toutefois sa présence fraternelle dans la parole du visage ne relève pas d'une dérivation, puisqu'en l'absence d'une distinction entre charité et justice, le sens de la justice du tiers est le même, rigoureusement, que celui de la responsabilité pour le visage. D'ailleurs, la pluralité humaine ne sera pleinement décrite qu'avec la fécondité, dans la section IV : si dérivation du tiers il y avait, elle nécessiterait l'au-delà du visage. Etant donné que l'éthique de 1961 s'inscrit dans une ontologie de l'être infini, ontologie de la pluralité humaine effectuant le Bien dans l'être, elle s'inscrit d'emblée dans le modèle pluraliste où le tiers est présent sans avoir à être dérivé du visage. c/ Seul *Autrement qu'être* pense la justice selon le modèle dérivatif, à cause de sa décision de penser l'infini comme autrement qu'être. Le tiers ayant pied dans l'être, la justice qui lui est due entretient désormais un rapport problématique avec l'éthique que la dérivation tente de résoudre. Mais le modèle pluraliste exerce encore son influence. La justice, dans *Autrement qu'être*, est la tentative d'accomplir le premier modèle sans perdre les bénéfices du second. Il s'agit d'accomplir la dérivation selon le modèle dérivatif tout en reconnaissant au tiers une indépendance que seul le modèle pluraliste justifie. Du modèle dérivatif, Levinas retire que l'éthique est d'emblée une intrigue qui a le souci de justice et du tiers, que le visage me met en question non pas seulement pour le servir lui, mais bien pour m'éveiller à une justice pour toute l'humanité. En même temps, Levinas emploie le modèle pluraliste pour briser la logique de fondement propre à la dérivation et rendre compte de l'effectivité de la justice.

L'hésitation entre ces deux modèles correspond selon nous à la limitation que Levinas impose à l'idée de dérivation pour éviter les apories du fondement de *Totalité et infini*. Dans l'ouvrage de 1961, la fondation de l'ontologie sur l'idée de l'infini faisait de celle-ci *et* l'origine du sens *et* le fondement effectif d'une réalité, d'un *être* infini dans la fécondité au-delà du visage. En 1974, l'infini est toujours la signifiante du sens, mais il ne peut plus être un principe réel produisant une effectivité. La dérivation se limite à expliciter la façon dont l'effectivité, qui en tant que telle revient au non-sens de

³⁶² « L'injustice ne saurait s'accomplir dans la société amoureuse où le pardon l'annule. Il n'y a d'injustice vraie – c'est-à-dire d'impardonnable – qu'à l'égard du tiers » (EN, 38).

l'il y a, tient son sens de l'éthique. La dérivation de la justice est l'explicitation du sens dont l'être se voit investi par l'infini, sous la forme du souci de justice. Mais elle ne prétend pas être la production réelle de l'être à partir de l'infini. Comment, dès lors, passe-t-on de l'éthique (qui ne relève en rien de l'effectivité) à l'ontologie (qui est, à elle seule, toute l'effectivité) ? Comment passe-t-on de l'ordre de la signifiante du sens (du Dire) à celui de l'être (du Dit) ? Ce passage d'un ordre à l'autre, c'est précisément ce que Levinas nomme l'entrée du tiers, qui, fait remarquable, appartient aux deux. L'entrée du tiers, c'est-à-dire la comparaison des visages, est ce par quoi la parole (le Dire) devient visible (un Dit). Commandé par l'éthique, ce passage du Dire au Dit suppose le retournement soudain et discontinu de l'ordre du sens à celui de l'être : le troisième homme fait son entrée, et soudain je passe de l'ordre de la signifiante de ma responsabilité à celui de sa réalisation. Or, les deux modèles de la justice sont deux vues également *inopérantes* sur ce passage. 1/ Le modèle dérivatif fonctionne dans les catégories de la signifiante : il montre comment la justice est *signifiée*, par la fraternité du visage pour le tiers, dès l'éthique. Mais il est incapable d'accomplir le passage à la justice *effective*, puisqu'il conduit Levinas à poser l'entrée permanente – comment mieux dire l'ineffectivité que par cet oxymore ? – du tiers, c'est-à-dire à faire de lui un fantôme dans le face-à-face, qui le hante par son jeu permanent d'entrée et d'effacement. Le modèle dérivatif parvient donc à placer le tiers dans la responsabilité mais échoue à lui faire acquérir une quelconque réalité. 2/ Au contraire, le modèle pluraliste se donne la pluralité humaine et permet de concevoir la justice comme la situation effective où est placée la conscience éveillée à la question de justice. Depuis le début (depuis la mise en question de mon *conatus*), il s'agissait de me signifier le souci de justice pour que je l'exerce dans mon existence concrète. L'entrée du tiers est le nom que prend, dans le modèle pluraliste, ce passage de la responsabilité signifiée à la responsabilité exercée : elle inscrit de plain-pied le sens éthique dans la pluralité humaine. Mais, en même temps, elle se montre incapable de comprendre cette entrée depuis le sens de l'éthique : le tiers, venant ici de l'extérieur du duo, lui impose une traduction dans l'ordre du Dit qui le trahit.

La question initiale de la dérivation de la justice est l'explicitation de la naissance latente de l'être dans l'éthique. Or si cette naissance latente peut bien désigner l'intrigue 1/ où l'infini donne à l'être son sens, 2/ où il donne à l'identité du sujet sa récurrence passive dans la substitution, et 3/ où en se corrigeant dans la justice il exige l'éveil de la conscience, de l'intentionnalité et du problème, elle ne saurait en aucun cas renvoyer à l'idée d'une *production* de l'être dans la justice. Dans l'éthique naît le sens de l'être, sens acquis dans sa mise en question par l'infini. L'entrée du tiers dans la justice n'est pas la création de l'être mais sa restitution à lui : passage de l'autrement qu'être à l'être. Dès lors, le modèle dérivatif, qui érige l'éthique comme origine de tout sens, cède le pas au modèle pluraliste qui seul rend compte de l'*effectivité* de la pluralité humaine. La signifiante de la justice depuis l'éthique et l'effectivité indérivable de la pluralité humaine sont les deux éléments constitutifs de la justice levinassienne : l'effacement du second au profit du premier est la source des apories d'*Autrement qu'être*. Or la persistance du modèle pluraliste dans l'œuvre de 1974 ne nous permet-elle pas de penser autrement le rapport entre éthique et justice ?

b) *Les voies tortueuses de l'illégitimité*

La justice, chez Levinas, ne saurait se passer de la présence effective, empirique, réelle du tiers. La signifiante éthique est nécessaire pour que, dans mon rapport effectif aux autres hommes, j'aborde ceux-ci comme tiers, visages (in)comparables, mes égaux sur fond de mon originaire inégalité. Mais l'éthique à elle seule ne saurait *dérivée* le tiers car celui-ci ne peut faire son entrée que sous la forme

de ma restitution à la pluralité humaine. Quel est donc le rapport entre éthique et justice ? La justice chez Levinas n'est pas dérivée, mais inspirée de l'éthique. L'inspiration est un rapport à la signification du sens, qu'il faut décrire sur plusieurs niveaux. D'abord, au sein de l'éthique elle-même est inscrit le souci de justice : le visage me met en question en vue de mon éveil au Bien que je dois à toute l'humanité, unie au visage dans la fraternité. Cette inspiration se retrouve aussi au sein de la justice en tant que l'égalité est injuste si elle ne revient pas à l'éthique : la justice bien comprise commence par autrui et finit par moi, de sorte que je ne suis l'égal des autres hommes que si persiste mon inégalité de responsable. Ce maintien de l'inégalité dans la justice n'est pas un déni de justice pour le tiers au sein du modèle pluraliste, puisque ce modèle aborde le tiers comme prochain indépendamment du visage. Mais comment est-ce possible ? Seule l'étude de la dialectique entre signification et effectivité qui se joue dans le rapport entre éthique et justice nous permet de le dire.

En effet, l'éthique est pure signification du sens et n'a aucune effectivité : elle s'arrache à l'être, à la présence et à la conscience qui font l'effectivité. La relation au visage n'est jamais ni donnée, ni présente, ni réelle. Elle n'est pas non plus une abstraction, mais signifie dans la temporalité de la trace, évanescence rattachement à un passé immémorial qui dérange le présent sans s'y inscrire. L'éthique chez Levinas n'est pas réelle – au sens où le réel serait ma présence effective auprès des choses. Son face-à-face est plutôt la signification d'un ordre qui vient déranger l'être et le mettre en question. Or ce dérangement entretient deux rapports à l'effectivité de la présence, à l'être-au-monde : d'une part, il accuse l'indifférence du *conatus* de meurtre ; d'autre part, il l'éveille au souci de justice. C'est pourquoi il faut dire que la justice est la seule effectivité de l'éthique, la seule façon qu'a l'éthique d'être présente. L'illégitimité me signifie la substitution pour que je me soucie de justice, autrement dit : l'éthique m'appelle à la responsabilité pour que j'y réponde dans le monde. L'être-au-monde du *conatus* et celui du juste ne reviennent pas au même : la bonne conscience est indifférente, le juste a le souci de justice. En tant qu'elle rend effective (même si ce passage à l'effectivité est trahison du Dire) l'éthique, la justice inscrit *dans l'être, dans l'ontologie*, la responsabilité dont elle se fait une question de conscience : « qu'ai-je à faire avec justice ? ». Grâce à la justice, une ontologie qui ne revient pas à l'indifférence du *conatus* envers autrui est possible : une ontologie dont la question première n'est pas la question de l'être persévérant dans son être en vue de cet être même, mais la question de l'infini sous la guise d'une question de justice, question d'un être persévérant dans son être en vue d'agir avec justice. La justice se conçoit alors comme le devenir de la signification éthique, son accession à l'être sous la forme du souci de justice. Du fait de l'impossible traduction du Dire dans le Dit, et du fait de l'entrée du tiers, ce devenir de l'éthique dans la justice n'est plus la responsabilité : mais il est la seule réponse possible à cette obligation. Une telle conception de la justice n'est-elle pas infidèle à la pensée de l'autrement qu'être selon laquelle nul être-autrement n'est porteur du sens de l'un-pour-l'autre ? Levinas l'affirme pourtant lorsqu'il écrit que « la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits » (AE, 248). La justice est telle que « la loi est au sein de la proximité » (*ibid.*), telle que l'égalité instaurée ne supprime pas la responsabilité. La justice, qui appartient à l'ontologie, appartient aussi à la trace de l'illégitimité passant dans la grâce de Dieu : *Autrement qu'être*, même si Levinas ne l'a pas reconnu, pense avec la justice une ontologie de l'être pluriel, une ontologie où l'être n'annule pas le passage de l'infini.

En un mot, l'illégitimité me prend dans deux intrigues, l'éthique et la justice, dans le double but de me signifier l'autrement qu'être (signification du sens indépendamment de toute ontologie) et d'exiger de

moi d'être autrement (de répondre effectivement au souci de justice). Le point de vue véritable où se résolvent les apories du tiers est celui de l'illéité, par rapport à laquelle l'éthique et la justice ne sont toutes deux que des intrigues partielles. L'illéité passe tant dans le « me voici » que dans le « grâce à Dieu », la grâce corrigeant l'excès de la substitution qui pourtant fait le sens de l'humain. Notre interprétation consiste à comprendre le rapport entre éthique et justice depuis l'illéité comme une inspiration de la justice par l'éthique, et non comme une dérivation. L'illéité suit les voies tortueuses d'une dialectique entre le sens et l'être dont nous pouvons suivre les étapes dans la question de l'infini. Le visage met mon *conatus* en question, éveillant ma mauvaise conscience astreinte à la substitution et me signifiant l'autrement qu'être. Dans cette réduction éthique à la signifiante du sens, *tout* le sens ne m'est pas signifié : la substitution est mon *accession* au sens et non la totalité du sens – ce qui fait que le sens est sens, et non le tout du sens. Ce qui m'est ici *signifié*, c'est l'injustice absolue du délaissement d'autrui, qu'aucune justice ultérieure ne pourra racheter. Or cette pure signifiante est, par elle-même, ineffective. Responsable, je dois répondre effectivement : et c'est le tiers qui, tout en troublant le sens unique de ma substitution, me fait accéder à la conscience qui seule a le pouvoir de répondre. Ma présence réelle au sein de la pluralité humaine est la condition d'un second rapport à l'infini, qui n'est plus de l'ordre de la signifiante mais de celui de l'être : l'infini passe *dans l'être* en me faisant homme parmi les hommes. Est-ce là un sens incompatible avec le sens unique de la substitution ? Non, car l'illéité, en corrigeant ainsi l'excès traumatique de son passage dans la substitution, révèle que cette substitution me signifiait déjà le sens de l'humain, le sens de la société humaine : les uns responsables des autres, où la différence entre l'un et l'autre signifie encore dans la trace de la substitution. La *correction* que la justice impose à l'éthique avec l'entrée du tiers et la grâce de Dieu n'invalide pas la substitution mais elle en accomplit la prise dans la fraternité. « Homme parmi les hommes », cela signifie : égalité dans l'inégalité, justice inspirée. Je suis d'abord un sujet responsable, mais dans cette responsabilité j'acquies mon droit à la justice. La question de l'infini me demande de justifier mon droit d'être : j'acquies ce droit non pas en fournissant l'alibi de mon innocence mais en acceptant la charge de ma responsabilité. Par conséquent, l'illéité articule éthique et justice sans que l'une soit fondée sur l'autre, inspirant la justice par l'éthique, corrigeant l'éthique par la justice.

L'éthique ne suffit donc pas à délivrer tout le sens : elle en est l'origine, la signifiante, mais elle nécessite sa correction dans la justice pour que le second dessein de l'illéité, la justice due à tous les hommes, signifie à son tour. L'illéité suit des voies tortueuses qui conduisent à une ontologie de la justice. On pourrait peut-être synthétiser son cheminement en deux temps : d'abord, le visage me met en question pour susciter sur mes lèvres le « me voici » de pure responsabilité où passe l'illéité ; mais cette substitution asymétrique vise un second temps, celui de ma restitution à l'humanité où apparaît le tiers et où je suis compris, « grâce à Dieu ». Seulement, cette représentation chronologique du rapport entre éthique et justice est trompeuse : ma signifiante éthique d'emblée s'inquiète du tiers ; et toujours la justice passe la justice pour remonter à la charité. Schématiquement, il faudrait faire de l'éthique la verticalité d'une responsabilité transcendant infiniment l'égalité et la dérangeant depuis son passé immémorial ; tout en faisant de la justice l'horizontalité d'une correction des excès éthiques dans la recherche présente d'une justice pour tous les hommes. C'est cette inspiration de l'*être* par une *signifiante* qui sans cesse l'excède et lui insuffle le sens de l'autrement qu'être que le paragraphe V-3 suggère en dépit du modèle dérivatif. L'infini me met en question dans mon être pour éveiller en moi le souci de justice dont je serais incapable sans lui. Cet éveil suppose l'interruption de mon *conatus* que seule la *signifiante* du sens peut accomplir, c'est-à-dire un appel à obéir à un ordre qui me transcende et à l'intérieur duquel, du fait même de mon être de sujet, je suis inscrit. La théorie de la

justice a pour but de définir le rapport entre cette signifiante de responsabilité et la réponse que je dois lui donner. L'infini (Dieu, le Bien, l'illéité) m'appelle à la responsabilité *en vue de* l'exercice de la justice. La justice est l'effectivité recherchée par l'illéité, et la voie tortueuse que l'illéité suit pour me la signifier est la signifiante d'une responsabilité infinie éveillant en moi le souci de justice.

Notre interprétation rétablit donc *l'ontologie de l'être pluriel* que la pensée de l'autrement qu'être croyait invalider. Cette ontologie ne s'accomplit plus comme *éros* et fécondité, mais comme justice – une justice pensée non plus à partir du modèle dérivatif, mais à partir du modèle pluraliste. Levinas a cru nécessaire de dériver la justice de l'éthique pour montrer que la substitution était la signifiante du sens ; mais la dérivation, infidèle à l'anarchie, masque le véritable statut de la pluralité humaine et son importance pour l'illéité. La cohérence de la pensée de Levinas est à chercher du côté de l'illéité elle-même en tant qu'elle m'éveille à l'éthique en vue de la justice, et exige de moi la justice en vue de mon retour au sens de l'humain. Ethique et justice sont deux moments indépassables et irréductibles du rapport à l'illéité, et l'erreur de Levinas aura sans doute été de sous-estimer la spécificité de l'intrigue de la justice. Nous rejoignons donc les conclusions de D. Franck sur l'antériorité du *fait* de la pluralité humaine, mais nous contestons sa remise en cause de la pensée de la *signifiante* : l'éthique est première dans l'ordre du sens, la justice suppose cette primauté. Et l'éthique ne saurait être abstraite de la justice car il n'y a pas de justice sans la charité que la justice doit faire vivre dans l'égalité. De fait, il est tout à fait possible de considérer l'éthique comme une déformation de la pluralité humaine : mais, chez Levinas, la pluralité humaine ne saurait à elle seule produire la justice : il lui faut également l'un-pour-l'autre dont la signifiante me met en question et rend (in)visibles les autres comme visages. Notre lecture est-elle encore fidèle à *Autrement qu'être* ? Elle l'est en tant qu'elle fait droit à la grâce de Dieu comme passage de l'illéité, à la justice comme second destin du témoignage de l'infini, et à l'idée cartésienne de l'infini comme disproportion de la gloire et du présent. Mais elle ne l'est plus en contestant l'idée que l'autrement qu'être ne signifie pas dans l'être – idée dont pourtant toute la pensée de la justice au paragraphe V-3 est la flagrante contradiction –, et en réhabilitant la notion, abandonnée depuis *Totalité et infini*, d'une ontologie de l'être pluriel. Contre la structure dérivative à laquelle la justice d'*Autrement qu'être* se voit soumise, nous soutenons que la justice, dont le sens m'est déjà signifié dans l'éthique, obéit à une logique propre – fondée sur la pluralité humaine – qui ne dérive pas de l'éthique. La justice ne dérive pas de l'éthique, mais elle est inspirée par elle et y revient. La présence de l'homme à la justice est fragile, car la justice est l'entre-deux – seul lieu où l'on puisse parler d'une *idée* de l'infini – entre l'éthique et l'ontologie : une ontologie plurielle où la responsabilité prime encore sur l'égalité car la justice consiste à « conserver à l'humain son sens propre de dés-inter-essement sous le poids de l'être » (AT, 147). Une ontologie répondant à la question de l'infini (sous la modalité de la question de justice : « Qu'ai-je à faire avec justice ? ») avant même de se poser la question de l'être³⁶³, « ontologie ouverte à la responsabilité pour autrui » (NLT, 96).

³⁶³ R. Moati, dans « L'ontologie d'*Autrement qu'être* », conclut dans le même sens en lisant la pensée de la justice comme la recherche d'une « ontologie justifiée » (in D. Cohen-Levinas et A. Schnell (dir.), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 2016, p. 57). Mais en voyant dans la correction de l'éthique par la justice « *l'incessant devenir ontologique de l'emphase* » (*ibid.*, p. 55), R. Moati maintient le modèle de la dérivation et invalide la critique de D. Franck : il nous semble au contraire, en accord avec D. Franck, que le déni de justice du tiers constitue une contradiction éthique inconciliable, qui rend toute dérivation aporétique. Là où R. Moati voit dans la justice l'aboutissement de la méthode de « déduction », nous y voyons sa rupture.

§53. La naissance latente de l'idée de l'infini

La mise en question de mon être dans le visage d'autrui – la question de l'infini – a beau être l'origine ou la questionnalité de toute question, elle n'est pas question elle-même. Sa traduction sous diverses formes (« Ai-je droit à être ? », « Comment l'être se justifie-t-il ? ») est déjà la thématization du Dire qui ne saurait entrer dans le Dit. Ce n'est qu'avec la justice et l'entrée du tiers que le soi, se faisant conscience, accède au pouvoir de thématizer questions et réponses. Devant le tiers, qui éveille la question de conscience « Qu'ai-je à faire avec justice ? », l'inspiration éthique rentre dans le thème. La justice décrit bien « la naissance latente de la *question* dans la responsabilité » (AE, 244), et avec elle la naissance latente de l'*idée* de l'infini. Le concept définissable et manipulable de l'infini, qui se rend disponible à la réflexion et à l'intentionnalité, a son lieu dans la justice. Dans l'éthique, où le soi est passif avant toute conscience, il n'y a pas d'*idée* de l'infini mais une intrigue diachronique où passe l'infini au-delà de l'intentionnalité. Au contraire, la justice est cette ontologie où la formation de l'idée de l'infini est possible, car elle remplit deux conditions : dans la justice passe l'illégitimité (de deux façons, d'ailleurs, à la fois la trace de la responsabilité où se glorifie l'infini et la grâce de Dieu), et en même temps naît la conscience qui a le pouvoir de se faire, de l'infini, une idée. Dans *Autrement qu'être* et son économie, l'idée cartésienne de l'infini, disproportion de la gloire et du présent, montre son dessin exceptionnel de deux façons : comme présence de l'infini dans le fini, elle appartient à l'éthique ; comme rapport du *cogito* à l'infini dont il découvre la priorité, elle appartient à la justice. Si, dans ce livre, il y a un sens à parler d'une *idée* de l'infini en tant qu'idée, et non en tant que trace ou gloire, ce ne peut être qu'au niveau de la justice où l'infini entre dans le thème.

A cette thématization de l'infini se faisant idée dans la justice fait écho l'observation décisive de P. Ricœur selon laquelle « la position du tiers, lieu d'où parle la justice, est aussi le lieu d'où parle Levinas, dans la mesure où *son* Dire s'inscrit dans un Dit qui est le livre que nous lisons »³⁶⁴. Levinas, en phénoménologue, remonte aux circonstances concrètes de l'idée de l'infini : mais c'est seulement au sein de la justice, dans ce Dit où le Dire se traduit, que peut s'exprimer cette remontée. De l'infini, il ne saurait y avoir *discours* que depuis le lieu de la justice. Aussi la justice coïncide-t-elle en ce sens avec la philosophie elle-même. Le philosophe exerce son pouvoir de réflexion dans la distance théorique avec les choses nécessaire à tout discours rationnel ; mais pour qu'il puisse penser puis décrire l'infini, il faut que ce même philosophe garde la trace des circonstances éthiques où passe l'infini. Il faut donc, pour que la philosophie soit possible, que soient réunies deux conditions – la pensée réflexive et la trace de l'infini – que seule la justice rassemble. La remarque de P. Ricœur confirme ainsi notre lecture de la justice comme ontologie plurielle : si le philosophe, être conscient, ne peut pas être le soi passif de l'éthique – si éthique et conscience ne se rejoignent jamais –, il faut, pour que la philosophie soit possible, un lieu où conscience et éthique se rejoignent malgré leurs contradictions : il faut la justice du tiers. L'*idée* de l'infini qu'a le philosophe, à la fois idée thématique et idée mise en moi par l'extériorité, dans son étrange structure formelle de pensée pensant plus qu'elle ne pense, ne se montre que dans la justice. Tout en s'offrant à la pensée intentionnelle dans le souci de justice, l'infini déjoue l'intentionnalité en signifiant le Bien au-delà de l'essence. Nous pouvons ainsi expliquer le bouleversement que connaît l'idée de l'infini de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* : en 1974, l'idée de l'infini n'est plus d'emblée disponible au penseur, mais elle doit être produite – sa naissance latente doit être reconstituée – à partir des circonstances éthiques où l'infini, dans son

³⁶⁴ P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (1977), Paris, PUF, 2006, p. 32.

ambiguïté, me fait passer de l'hétéronomie à l'autonomie, de la signifiance de l'infini à son inscription dans le thème, qui est sa *venue* à l'*idée*.

En effet, la justice en tant qu'ontologie plurielle guidée par la responsabilité obéit à une rationalité propre que Levinas nomme la *sagesse*. Le paragraphe V-3 s'intitule « Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir » car l'entrée du tiers est l'éveil d'une raison à la recherche de la justice, et donc l'éveil de « la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour » (AE, 253). Ainsi Levinas juge-t-il que la question de l'infini éveille la pensée à la philosophie par le souci de justice. C'est pourquoi il déclare dans un entretien de 1985 : « ce que j'appelle sagesse (...) implique précisément toute la culture de la connaissance des choses et des hommes. C'est une pensée guidée par le souci d'objectivité et de vérité, mais où, dans ce souci, ne se perd pas le souvenir de la justice qui les avait suscitées, laquelle renvoie au droit originel infini du prochain, à la responsabilité pour autrui. Vérité et objectivité qui limitent certes ce droit de l'autre homme, et le *pour-l'autre* originel de l'humain, par égard pour les droits de celui que, plus haut, j'appelais le tiers » (HN, 207). La sagesse est donc la pensée en tant qu'elle provient de la signifiance de la responsabilité qui l'interpelle dans le souci de justice, et en tant qu'elle obéit aux règles de la logique en vue de répondre à cet appel. La sagesse est la pensée logique au service du souci de justice. Elle est donc une forme remarquable de pensée qui opère un lien entre le penser-à-l'autre éthique (pure responsabilité sans intentionnalité) et la pensée intentionnelle de la conscience présente, un savoir mis au service d'autrui. « Il s'agit toujours, dans cette sagesse, de préserver le visage de l'autre homme et son commandement dans les rigueurs de la justice reposant sur la connaissance complète et sincère, et derrière les formes du savoir qui, dans la pensée occidentale, passent pour ontologiquement ultimes. (...) Voilà, derrière la raison, à logique universelle, la sagesse qui toujours l'écoute, mais aussi l'inquiète, et parfois la renouvelle » (*ibid.*). Inquiétude (éthique) et calcul (ontologique) sont les deux composantes essentielles de la sagesse. Dès lors, derechef, la justice est bien le lieu où l'infini vient à l'*idée* : la sagesse est le mode propre du penser-à-l'infini en tant que, de l'infini, je me fais une idée théorique où demeure le souci pour le visage de l'autre homme.

Ch. 10 La philosophie de l'infini

« Pourquoi savoir ? Pourquoi problème ? Pourquoi philosophie ? » (AE, 244). Parce que l'heure est toujours à la justice. La question de l'infini, la mise en question de mon être par la parole d'autrui, est d'emblée une question de justice qui concerne le tiers, et moi aussi. La question de justice éveille en moi une question de conscience (« Qu'ai-je à faire avec justice ? ») qui est la question première de la philosophie, la naissance latente de la philosophie, la sagesse du Désir. La philosophie est comme la justice : elle tient son sens de l'un-pour-l'autre et s'effectue dans la pluralité humaine où comptent aussi le droit du tiers et le mien. Mais pourquoi la question de l'infini exige-t-elle que naisse, avec la justice, la *philosophie*, et non, par exemple, la littérature, la religion ou le droit ? La mise en question de la suffisance de l'être donne naissance à un penser non-indifférent, le penser-à-l'autre, qui ne doit pas retomber dans l'oubli de l'autre. De là deux figures de la philosophie, divisées selon leur rapport à l'idée du Bien dont elles procèdent : l'une n'oublie pas sa pré-origine dans le Bien et se comprend comme réponse à l'appel, ou à la question de l'infini qu'elle entend dans la justice ; l'autre oublie que l'idée du Bien lui est antérieure, et néglige la justice qu'elle a pour tâche d'accomplir. La philosophie est recherche de la vérité ou du sens de l'être, et elle peut soit se souvenir que ce sens surgit dans la mise en question de l'être par l'infini, soit l'oublier. On comprend ainsi le rapport ambivalent de Levinas à la philosophie : nécessaire à l'éthique, celle-ci ne court pas moins le risque d'un retour à l'indifférence. Quelle forme doit prendre la philosophie qui pose la question de l'infini ? Quelle philosophie est-elle à même de dire et penser l'idée de l'infini sans la réduire au fini ?

L'éthique levinassienne, parce qu'elle se distingue de la science et de l'ontologie tout en se disant philosophie, doit penser à nouveaux frais la vérité. Si « le philosophe cherche et exprime la vérité » (AE, 43), Levinas lui-même, penseur de l'éthique, n'a pu donner une forme philosophique à sa pensée que sous la forme d'une telle recherche. Il fait de la question de l'infini l'origine du questionnement philosophique : non seulement parce que la question originelle éveillant la pensée, la question de la question, est celle du Dire, mais aussi parce que la philosophie est rendue nécessaire et légitime par la justice qui l'appelle à répondre de la responsabilité devant la pluralité humaine. La recherche et l'expression de la vérité – la philosophie s'interrogeant sur l'être – est exigée par la question de l'infini dans la justice. Or tout ce qui se montre relève de l'essence et la philosophie ne peut se déployer que comme une réflexion sur l'essence dans l'assimilation du Dire au Dit : dès lors la philosophie n'est-elle pas toujours une ontologie, et la recherche et l'expression du Dire *au sein de la philosophie* toujours illusoire ? Devant le problème où se trouve l'éthique d'assumer son statut de philosophie, se pose la question de la possibilité d'un Dit sur le Dire. Quelle vérité le philosophe peut-il chercher et exprimer lorsque, mû par la question de l'infini, il veut discourir sur le Dire par-delà le Dit ? Le Dire est-il – et en quel sens – la vérité de la philosophie de l'infini ? De quelles ressources la philosophie dispose-t-elle pour atteindre ce Dire par-delà son propre Dit ?

I. Philosophie de la mise en question

§54. La critique

a) La métaphysique du Désir

C'est par la question de la vérité et sous la forme d'une refondation du rapport entre vérité et philosophie que s'inaugure la pensée éthique de l'idée de l'infini. En 1957, en effet, l'enjeu de l'article judicieusement intitulé « Philosophie et idée de l'infini », n'est-il pas d'abord la refonte éthique du rapport entre infini et vérité ? Comme *Autrement qu'être*, l'article commence en affirmant que « toute philosophie recherche la vérité » (EDE, 165), distinguant deux sens de la vérité : comme expérience hétéronome de l'Autre, la vérité est recherchée dans le Désir de transcendance ; mais elle est aussi, comme liberté d'adhérer aux propositions, une autonomie ou réduction de l'Autre au Même. Or c'est le premier sens de la vérité que la partie VI de l'article décrit à partir de l'idée de l'infini : l'infini admet une vérité hétéronome qui consiste en la « mise en question de ma liberté » (EDE, 175), c'est-à-dire de la vérité comme autonomie. Levinas fait jouer contre le sens ontologique de la vérité son autre sens, éthique, qu'il juge premier car antérieur à la question de la certitude (*cf.* EDE, 177), provenant du visage qui est son principe auquel il remonte par la critique : « si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie » (EDE, 178). La question du sens éthique de la vérité se pose, chez Levinas, à partir de la question de l'infini : le visage, en mettant ma liberté en question, me soumet à la critique afin que je justifie ma subjectivité et mes pouvoirs : ainsi naît la philosophie. La vérité est alors l'expérience de l'Autre telle qu'elle s'accomplit dans le Désir éthique de l'infini. Mais les conclusions de l'article de 1957 restent ambiguës. La partie I définit la vérité de deux façons, par l'hétéronomie et l'autonomie, faisant de l'histoire de la philosophie le triomphe de la seconde ; la partie VI renverse la hiérarchie au profit de la première. Pourtant, est-il possible de définir la vérité comme mise en question de la liberté sans que cette liberté critiquée soit elle-même première, en droit, sur sa critique ? En faisant de la vérité l'expérience sans concepts d'un Désir ineffable, Levinas ne rend-il pas le *logos* de la philosophie par essence inapte à toute vérité ?

C'est *Totalité et infini* qui, pour la première fois, précise la théorie de la vérité qui répond à ces difficultés. La philosophie relevant de la tradition de l'Autre que l'article de 1957 avait pensée comme hétéronomie est identifiée en 1961 à la métaphysique. La métaphysique est la philosophie du Désir : elle procède de la séparation du Même et de l'Autre et s'accomplit comme la relation qui maintient cette séparation – comme idée de l'infini (*cf.* TI, 44). Levinas écrit ainsi en conclusion de l'ouvrage : « nous avons posé la métaphysique comme Désir » (TI, 340). Cette identification suppose toutefois une lecture de l'histoire de la philosophie, au sein de laquelle la métaphysique a été le plus souvent une philosophie du Même. La forme privilégiée de la métaphysique, la théorie, ne nie-t-elle pas la primauté de l'infini sur le fini ? Le paragraphe I-A-4 précise le rapport de la métaphysique à la théorie en présentant de façon synthétique l'histoire de la philosophie. Cette histoire est scandée par trois structures métaphysiques : la théorie au sens naïf, la lucidité sur la théorie comme ontologie, et la critique de l'ontologie comme métaphysique ou éthique. Pourquoi dans l'histoire de la philosophie, la théorie n'a-t-elle « pas été par hasard le schéma de la relation métaphysique » (TI, 32) ?

(1) La théorie, refusant de plier les choses aux lois de l'utilité et de la jouissance, représenterait d'abord un abandon de l'intérêt personnel au bénéfice d'un rapport respectueux à l'extériorité : la connaissance vise la chose telle qu'elle est et non telle que le sujet connaissant la veut. La théorie,

c'est la recherche pure de la vérité pure. N'est-elle pas conforme au Désir : un mouvement vers l'Autre qui se meut en vue seulement de ce mouvement ? Pourtant la théorie convertit l'Autre en objet, lui prête une signification et l'intègre dans un système. Le Désir s'oublie en se faisant théorie puisque celle-ci suppose la primauté de la liberté du sujet connaissant sur l'extériorité de la chose connue. L'élan spontané vers le vrai manque l'altérité en se convertissant au savoir. La première forme de la métaphysique, celle d'une théorie respectueuse de l'Autre, se montre donc naïve et cède face à une seconde forme qui prend acte du primat du Même gouvernant le savoir.

(2) L'ontologie apparaît ainsi comme l'accomplissement de la théorie prenant conscience de son propre pouvoir. La philosophie, que l'article de 1957 disait tiraillée entre une expérience de l'altérité absolue et le libre pouvoir d'instituer la vérité des propositions, déploie sous cette guise toutes les potentialités inhérentes à ce second mouvement. L'ontologie oublie le Désir et inféode toute la philosophie à la question du pouvoir. Or c'est la première forme naïve de la théorie qui a rendu possible cette assimilation en donnant une forme théorique au Désir : elle a voulu aller librement vers l'altérité, c'est-à-dire vers la critique de la liberté. Entre la liberté et sa critique il faut choisir : l'ontologie choisit la liberté (la métaphysique véritable, l'éthique, choisira sa mise en question). L'ontologie se présente de fait comme l'exercice lucide et réfléchi de la liberté déployant ses pouvoirs. Pour la définir, Levinas reprend les deux déterminations qu'il avait déjà proposées dans l'article de 1957 : l'absolue liberté du Même à adhérer à la vérité des énoncés, et le recours à la médiation d'un troisième terme. « La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être » (TI, 33-34). Cette définition fait de l'ontologie une prise de pouvoir sur l'être au moyen du terme neutre qu'elle emploie. Au cours de l'histoire de la philosophie, que ce paragraphe I-A-4 parcourt selon une démarche raisonnée mais non exhaustive, ce terme neutre a pris différentes formes : la clarté de la raison avec Socrate, les qualités sensibles avec Berkeley, l'être de l'étant avec Heidegger. Même si ces pages singularisent la figure de Heidegger, elles en font l'acmé de l'ontologie et l'insèrent par là dans une tradition. Comme la philosophie l'a été le plus souvent avant elle, l'ontologie heideggérienne est une réduction de l'Autre au Même : en ce sens elle s'interprète encore comme un savoir (*cf.* TI, 36). Levinas ne justifie pas cette conclusion par une étude de la place du savoir théorique dans la pensée de Heidegger : la différence ontologique relève du savoir car elle soumet l'étant à l'être. La lecture peut sembler simplificatrice au vu des articles sur la phénoménologie où Levinas distinguait entre idéalisme théorique et philosophie de l'existence. Cependant le point de vue a changé : il ne s'agit plus de mettre en avant les potentialités nouvelles de la phénoménologie, mais de préciser son rapport au Désir. Dans la perspective métaphysique du Désir, l'ontologie réduit l'Autre au Même, et prend le parti du pouvoir et de la liberté : elle est donc une injustice. Poser la question de l'être avant celle de l'étant c'est « neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir » (TI, 36) sans justifier cette prise.

(3) Or cette interprétation de l'ontologie comme injustice suppose l'éthique, ultime figure de la métaphysique. Ces déterminations ne sont pas le résultat d'une réflexion de l'ontologie sur elle-même car leur formulation n'est pas possible sans l'idée du Bien. L'injustice du pouvoir de l'être, l'exigence de justifier la liberté sont révélées par le visage m'accusant de mon indifférence. La métaphysique est une « éthique qui accomplit l'essence critique du savoir » (TI, 33). Le savoir, naïvement animé par un Désir théorique de l'Autre (1), ne saurait accomplir ce Désir dans l'ontologie qui le détruit (2) et ne trouve son accomplissement que dans sa propre mise en question (3). Le savoir est donc l'erreur de la métaphysique. Que représente l'éthique pour cette histoire du savoir ? Elle peut se définir comme la critique de l'ontologie. Toutefois, il ne faut pas en déduire que l'éthique est postérieure à ce qu'elle critique. La critique consiste à remonter de l'exercice libre de la théorie à l'origine de cet exercice. Mais pour penser les conditions de la liberté de penser, il faut exercer une pensée libre elle-même : on

régresserait alors à l'infini dans la recherche d'une pensée absolument libre. L'ontologie selon Levinas, est incapable de rendre compte de sa liberté fondatrice. Seule l'éthique, qui est « mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui » (TI, 33), est à même de justifier cette liberté. La possibilité du savoir réside dans la justification de la liberté du théoricien. De même que l'ontologie en révélant à la théorie naïve son sens totalisateur montrait sa primauté sur elle, l'éthique en remettant en cause le dogmatisme de la liberté arbitraire se montre première sur l'ontologie. Aussi ces trois significations de la métaphysique constituent-elles une ascendance dans la lucidité, de la naïveté de la simple théorie à la primauté de l'éthique en passant par l'ontologie et son dogmatisme.

Cette synthèse de l'histoire de la philosophie permet de comprendre le sens que prend le mot de « métaphysique » dans cette première section de *Totalité et infini*. Le cadre de la métaphysique est la séparation du Même et de l'Autre, son inspiration est le Désir ou l'idée de l'infini. La pensée humaine prise dans cette séparation et dans cette relation, est à la fois animée par la liberté et par une « intention critique³⁶⁵ » (*ibid.*) qui lui vient du visage d'autrui. Lorsque la métaphysique prend la forme du savoir et de l'ontologie, elle n'accomplit que la première modalité. Or son second accomplissement dans l'éthique n'est pas la simple antithèse du premier : l'éthique ne se contente pas de nier le pouvoir de l'ontologie (puisque la négation libre de la liberté est liberté à son tour) mais elle met le pouvoir en question. L'*intention critique* de l'éthique lui vient du visage et répond à l'idée de l'infini en résistant aux pouvoirs du Même. Comment comprendre cette intention critique mettant en question la liberté ? La critique étant la modalité propre du philosophe éthique, elle obéit à une rationalité qui n'est plus celle de la totalité. Dans la critique, la vérité n'est plus affaire de totalisation mais de justice. La partie I-C de *Totalité et infini*, intitulée « Vérité et justice », le démontre. Après avoir posé le Désir de l'infini comme relation métaphysique à l'Autre, rappelant que la métaphysique se reconnaît dans « l'œuvre de l'intellect » (TI, 80), Levinas s'interroge sur le sens de cette œuvre. Si la vérité ne signifie que comme connaissance objective, alors le visage qui excède l'intentionnalité la contredit. Mais si la vérité peut s'entendre comme discours, parole et langage, alors elle m'est donnée par autrui. Il faut donc se demander : « quel est le rapport entre la vérité et la justice ? » (*ibid.*).

b) La raison de l'éthique

L'éthique pense la vérité dans un cadre différent de celui de la totalité à trois titres : 1/ la vérité n'est pas le fait d'une raison impersonnelle et désincarnée, elle appartient à l'interlocution, au face-à-face du discours entre moi et autrui ; 2/ elle est orientée par la hauteur éthique du visage et prend la forme d'une exigence de justice ; 3/ elle rompt le privilège accordé à la liberté et fait de la philosophie une critique éveillée par le visage. L'éthique ne fonde pas seulement la rationalité, elle est elle-même rationnelle : la parole du visage est la première raison et l'origine de toute vérité. En quel sens Levinas parle-t-il de la rationalité de l'éthique, c'est-à-dire à la fois du caractère raisonnable de la parole du visage et de la façon dont cette rationalité autre détermine la philosophie elle-même ? Peut-on encore parler de *raison* à propos d'une intrigue antérieure à la liberté et à la conscience ? Deux réponses, ou deux présentations inverses de la même réponse, justifient la référence à une raison de l'éthique. La

³⁶⁵ Ainsi la critique kantienne ne met-elle pas, selon Levinas, fin à la métaphysique en tant que Désir, mais en tant que théorie et ontologie. « Qu'il puisse y avoir en philosophie besoin d'une vigilance distincte du bon sens et de l'évidence de la recherche scientifique soucieuse de présence, d'être et de satisfaction, ce fut la nouveauté du criticisme » (DQVI, 179). La critique kantienne met fin à la soumission de la métaphysique à l'ontologie en s'éveillant à une autre rationalité : c'est « le post-criticisme » (DQVI, 180) qui mésinterprète cette rationalité et la rabat sur l'ontologie.

première consiste à décrire la façon dont le visage lui-même est l'origine de tout sens : c'est, dans *Totalité et infini*, le thème de l'enseignement qui porte cette thèse, et dans *Autrement qu'être* la dérivation de la pensée à partir de la justice inspirée par l'éthique. La seconde fait le chemin inverse en décelant dans le système constitué les ébrèchements où s'interrompt la totalisation, imposant le retour d'une autre rationalité à l'œuvre dans la pensée que celle de la représentation. La raison de l'éthique, qu'elle s'exprime en éveillant la raison représentative ou en la déjouant, est première par rapport à celle-ci. Comment sa rationalité se manifeste-t-elle ? De deux façons : dans le rapport de la raison à l'interlocution, ou dans la rationalité propre de l'éthique.

Soit la rationalité de l'interlocution. *Totalité et infini* oppose déjà deux conceptions de la raison, l'une propre à la totalité (l'enseignement maïeutique et le monologue intérieur) et l'autre à l'infini (l'enseignement du visage). La première fait de la raison l'instrument de la totalisation : son usage permet au penseur de réduire l'Autre au Même en pensant l'Autre au moyen d'un troisième terme qui lui confère une place dans le tout. On peut alors définir la liberté du penseur comme une « permanence dans le Même, qui est Raison » (TI, 34). La raison ainsi conçue fait certes appel à l'expérience du monde, mais elle informe elle-même cette expérience et la soumet à une donation de sens. Toute découverte d'un élément nouveau est la retrouvaille d'une idée déjà contenue en elle : la rencontre de l'Autre n'est que l'occasion d'une remémoration. De fait, la raison ne peut avoir qu'un seul sujet, la multiplicité des sujets est incompatible avec son exercice : « Le discours cohérent est un. Une raison ne peut être autre pour une raison. Comment une raison peut-elle être un moi ou un autre, puisque son être même consiste à renoncer à la singularité ? » (TI, 69). L'universalité de la raison n'est donc pas seulement la négation de l'altérité d'autrui, mais aussi celle de l'égoïsme du moi. La différence entre les singularités est abolie par son universalité qui ne connaît que la discrimination entre le vrai et le faux, l'absolu et le relatif, l'être et l'apparent. Dès lors, en soutenant que « la raison parlant à la première personne ne s'adresse pas à l'Autre, tient un monologue » (*ibid.*), Levinas dénonce aussi bien la disparition du moi que celle d'autrui : la raison est le seul véritable sujet de ce monologue, ignorant la séparation du moi et la parole du visage. L'idée de totalité est l'effacement de l'interlocution et le règne silencieux d'une raison sans pluralité. Pourtant, il y a le langage et la nécessité du dialogue avec autrui. La résistance du dialogue à l'impersonnalité du monologue démontre l'étroitesse de cette première conception et permet de rejeter comme aporétique toute conception non-dialogique de la raison. La raison du monologue, en niant la différence entre moi et autrui et avec elle l'interlocution, nie le discours lui-même et ne conçoit qu'une raison silencieuse. Mais le paragraphe I-C-3 a prouvé que c'était la parole qui fournissait à la théorie la distance nécessaire à sa maîtrise du monde. Autrui est la condition de toute raison. La raison impersonnelle de la totalité, qui n'est la raison de personne, apparaît comme naïve puisqu'elle suppose la parole du visage qu'elle nie.

Autrui et moi pouvons entrer dans le discours et nous soumettre à la raison totalisante ; relations, comportements, manières d'être peuvent s'expliquer par des raisons sociologiques, psychologiques ou ontologiques identifiées par le sujet impersonnel du savoir ; mais l'interlocution n'a pas tant *sa raison* dans le contenu du discours émis que dans son émission ou son adresse. Les interlocuteurs se délivrent de la totalisation en se parlant. Le langage est donc, pour Levinas, l'expérience concrète d'une autre rationalité fondée cette fois sur la pluralité humaine. Il y a bien une raison éthique de l'infini qui ne fonctionne pas comme totalisation car elle repose sur la distinction entre moi et autrui. La raison, le *logos* de la pensée totalisante ignorait un élément crucial, précisément la parole inhérente au *logos*, en réduisant cette parole à la communication d'un sens. Or, pourquoi communiquer ? Pourquoi en appeler à autrui en vue de la vérité ? Et dans cet appel, autrui ne s'excepte-t-il pas du primat du savoir, lui

l'interlocuteur auquel je m'adresse et non le contenu de mon discours ? La raison est personnelle, singulière, incarnée : son calcul cherche à se dire. Penser, comme Levinas le fait, la raison à partir de la parole, c'est donc interroger la rationalité même de l'acte de se dire, de l'expression. Toutefois, pourrait-on objecter, Levinas ne détruit-il pas le concept même de raison en promouvant l'opinion personnelle au détriment de la vérité universelle ? En quoi une raison singulière, toujours liée aux visages des interlocuteurs, peut-elle prétendre à l'universalité ? Au contraire, « la vraie universalité de la raison » consiste à faire entrer chacun dans le dialogue raisonnable (TI, 220) : là où la raison impersonnelle bâtit des systèmes, fonde des sciences, crée des institutions, et abandonne ceux qui n'ont pas les facultés suffisantes pour les penser totalement, la parole du visage interpelle le moi et l'appelle à exercer sa raison, quelles que soient ses limites, pour répondre de sa responsabilité. La parole adressée à l'interlocuteur le fait entrer dans le discours – même son silence est signifiant. Alors que la vérité d'une démonstration n'appartient à personne, l'élève interrogé par le maître est le seul – précisément en tant qu'il est interrogé, lui – à pouvoir répondre au problème qui lui est posé. L'éthique seule accomplit l'universalité de la raison. Il ne s'agit pas de nier que la raison en appelle à une capacité de calculer dont tout être ne dispose pas, ni d'ignorer que la raison puisse servir l'égoïsme et le mensonge, mais de revenir à ce que cette faculté de calculer présuppose, à savoir « le pluralisme de la société », condition « de l'élévation à la raison » (TI, 229). La raison impersonnelle est un phénomène secondaire dérivant de la pluralité : le *logos*, à la fois parole et calcul, est d'abord une parole. Le *pouvoir* de penser est conditionné par ce à quoi l'éveil de la pensée répond, à savoir l'appel éthique du visage. La raison n'a-t-elle pas elle-même une raison d'être ? Le visage est raison de la raison : cause de la raison, raison de raisonner, raison de dire le raisonnable. La raison interlocutoire obéit donc à une rationalité éthique, la raison de la paix.

Or, de nouveau, la rationalité de la paix ne va pas de soi. La préface de *Totalité et infini* montre en effet que la raison lucide des philosophes se soumet au règne de la totalité, de la politique ou de la guerre (cf. TI, 5-7). L'être se manifeste comme guerre et la raison approuve la politique qui cherche à vaincre par tous les moyens. Le calcul politique réduit les rapports humains à une guerre de tous contre tous, rendant dérisoire – irrationnelle et irréaliste – la morale prêchant la paix. C'est contre cette conception hobbesienne de la raison comme calcul et évaluation des moyens que Levinas défend l'idée d'une raison propre à la paix. « L'essence de la raison ne consiste pas à assurer à l'homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre en question et à l'inviter à la justice » (TI, 88). L'éthique de Levinas, en tant qu'elle est philosophie, est la mise en œuvre de la raison ainsi entendue. Dans *Autrement que savoir* (1988), Levinas évoque « la notion même de raison qui guide l'ensemble du présent discours et (...) surgit dans l'intention initiale du parler – l'intention de la paix » (AS, 63). Dans un abus de langage, l'*intention* de la paix désigne la parole du visage excédant l'intentionnalité – donc l'idée de l'infini elle-même. L'interlocuteur obéit à une intentionnalité exceptionnelle mettant en œuvre cette intention de la paix. En quoi consiste-t-elle ? « La bonne intention du langage est une responsabilité pour autrui, c'est-à-dire *paix* » (*ibid.*) ; dit autrement, le langage est lui-même porteur d'une raison dans la droiture de la parole. Cependant l'identification de l'obligation éthique à la raison, fût-elle raison de la paix, paraît impossible dans la mesure où l'éthique précède la conscience. En quel sens Levinas parle-t-il encore de raison à ce stade pré-intentionnel – en quel sens la mauvaise conscience de l'éthique raisonne-t-elle sans la bonne conscience intentionnelle ? C'est une nouvelle conception de l'universalité qui le permet : « raison comme transcendance de la Paix, allant, dans sa liberté à l'égard du contenu des termes qui en elle s'associent, plus loin que le formel, dépassant les relations génériques, à une universalité qui en fait la raison des raisons » (AS, 65). Cette conception de la raison rejoint la structure formelle de l'idée de l'infini, décrite comme une *forme n'arrêtant pas son*

dessin de forme : la raison ne consiste pas d'abord à former des jugements suivant les règles de la logique, dont le jeu suppose déjà donnée la différence entre le même et l'autre ; Levinas cherche plutôt à remonter à *la raison des raisons*, c'est-à-dire la raison de l'association de l'un à l'autre dans la bonté. Le Bien qu'enseigne le visage est la raison même de raisonner, une paix plus originaire que la guerre. La raison a sa raison dans la paix des hommes, dans la justice où le droit d'autrui passe avant le mien.

c) *La liberté assignée en justice*

Pour répondre à cette conception éthique de la raison, la philosophie doit se faire critique. Mais la critique, du fait de l'hétéronomie de la raison, ne saurait être la seule initiative d'une liberté cherchant à répondre de ses devoirs. La critique philosophique est elle-même hétéronome. Le paragraphe I-C-1 aborde cette question en montrant que la connaissance objective fait appel, dans son choix de termes, au lexique de la justice : connaître, c'est justifier, et dans cet appel à la justification s'entend une analogie morale. Pour la connaissance, tout ce qui fait obstacle à ma liberté est injuste : le savoir consiste à se saisir de l'objet et à le soumettre. Il traduit pourtant aussi un certain respect de l'objet visible dans son exigence critique : « pour que l'obstacle devienne un fait qui demande une justification théorique ou une raison, il a fallu, que la spontanéité de l'action qui le surmonte soit inhibée, c'est-à-dire mise elle-même en question » (TI, 80-81). Face à un objet qui résiste à ses explications, l'esprit connaissant ne s'en tient pas à l'affirmation stérile d'une opinion incapable de se justifier, il cherche la justification en remettant en question non pas l'objet, mais l'exercice de son propre jugement. Sous sa face critique, le libre savoir déclare illégitime toute révision *ad hoc* de la théorie et préfère se mettre en question lui-même, s'imposant l'exigence de se plier à la raison des faits. Or, d'où lui vient cette exigence ? C'est là qu'intervient, selon Levinas, la dimension éthique de la théorie : la quête de justification, allant jusqu'à la mise en question de la liberté du sujet de la connaissance, répond à une exigence de justice précédant le savoir lui-même et venant du visage d'autrui. La *critique* est, dans la connaissance, une exigence éthique – c'est-à-dire une mise en question de la liberté. Néanmoins, ne peut-on pas voir dans la critique une exigence qui relève de la conscience de l'échec et non de la culpabilité éthique ? L'essence critique du savoir, loin d'être une mise en question du savoir par le savoir, ne consacre-t-elle pas le savoir en le faisant renaître de ses propres échecs ? Cette difficulté nous commande de distinguer deux types de critique et d'opposer la culpabilité à l'échec, l'éthique à la théorie. La critique naissant de l'échec est relative, elle suppose la liberté théorique dont elle met seulement en cause le mauvais usage. En ce sens l'idée de totalité ne vise qu'un perfectionnement de la théorie. Au contraire la critique qui sourd de l'idée de l'infini se manifeste comme culpabilité ou honte, mise en question de ma liberté. La comparaison entre ces deux idées produit une distinction radicale entre la critique de la totalité, qui peut provenir de moi, et la critique de l'infini qui ne peut venir que d'une extériorité. Si l'on entend par « critique » la mise en question radicale du savoir, la traque de tous les présupposés qui font la naïveté du savoir, alors l'idée morale de l'infini accomplit mieux la critique du savoir que l'idée de totalité qui maintient sans l'interroger le privilège du théorique. Il faudra ainsi montrer que le savoir procède de la morale : en quel sens la vérité est-elle une exigence de justice ?

Le paragraphe I-C-2 définit la philosophie à partir de la critique qui met en question la liberté, c'est-à-dire aussi bien la connaissance objective que la connaissance du *cogito* car celle-ci suppose chez Descartes l'idée de l'infini. La philosophie en tant que critique a pour tâche de remonter du savoir à l'idée de l'infini qui est sa condition, à l'accueil d'autrui qui est « la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même » (TI, 85). Il faut penser le savoir comme

l'événement même du moi, « comme *l'exister* même de la créature » (TI, 87), d'abord maîtrise naïve du monde ignorant sa condition, puis remontée vers cette condition qui est l'idée de l'infini. Loin de s'en tenir à une opposition binaire entre le savoir et l'éthique, Levinas estime plutôt que « la remise en question de soi, le retour vers l'avant soi, en présence d'Autrui » est « le dernier sens du savoir » (TI, 88). Le savoir, discours critique sur le vrai, s'accomplit ultimement dans l'éthique qui pose la question de la justice. Cette thèse permet de comprendre le statut même de *Totalité et infini*, qui pouvait apparaître paradoxalement comme un savoir sur ce qui excède le savoir. L'ouvrage se justifie dans sa forme philosophique en posant la mise en question de la liberté comme figure ultime du savoir. Pour cela, il faut que l'homme soit conçu comme créature, comme être séparé ignorant son origine en l'idée de l'infini. Si « le miracle de la création consiste à créer un être moral » (*ibid.*), la vérité suppose d'une part une liberté capable d'exister séparément, et d'autre part le Désir qui ne procède pas de cette liberté. Mais pourquoi la mise en question de ma liberté ne peut-elle provenir de moi-même : pourquoi faut-il que le phénomène de la moralité ait une origine extérieure à moi, en autrui ? La démonstration du paragraphe I-C-3 épouse le mouvement des *Méditations métaphysiques* de Descartes, remontant de l'anarchie du spectacle où le doute aboutit à la tromperie du malin génie à la certitude du *cogito* jusqu'à l'hétéronomie de l'infini mis en moi. Notre chapitre 1 a montré que ces pages reconduisaient tout doute et tout questionnement à la parole du visage dont l'absence ôte tout principe à la connaissance : Levinas démontre par là que seule l'idée de l'infini donnée par autrui peut rompre le silence anarchique du spectacle en enseignant le monde. Or l'enseignement d'autrui a le statut de principe en raison de sa hauteur morale qui me met en question, comme le démontre le sous-paragraphe I-C-3-f (TI, 102) :

L'extériorité du contenu pensé, par rapport à la pensée qui le pense, est assumée par la pensée et, dans ce sens, ne *débord*e pas la conscience. Rien de ce qui touche la pensée ne peut la déborder, tout s'assume librement. *Rien, sinon le juge jugeant la liberté même de la pensée.*

La mise en question de ma liberté ne peut, sans se contredire, s'effectuer librement. Les paragraphes précédents se sont employés à le montrer : je peux, librement, me remettre moi-même en cause en contestant la vérité de mes jugements, la bonté de mes actions ou l'authenticité de mon existence. Si, par là, je conteste bien ma liberté, cette contestation elle-même, en tant que contestatrice, échappe à la mise en question. Je me dédouble entre un moi jugé et un moi jugeant qui ne se comprend pas dans son jugement. On en arrive à une distinction sartrienne entre l'en-soi et le pour-soi : le moi jugé est objectifié dans l'en-soi par le moi jugeant qui, exerçant librement son jugement, est conscience pour-soi s'exceptant par sa liberté même de ce jugement. Levinas reprend lui aussi cette thèse selon laquelle le moi, se jugeant lui-même, suppose la liberté qui rend possible ce jugement : la libre mise en question de la liberté ne saurait être radicale, la liberté ne peut se critiquer sans échapper par là même à la critique. Par conséquent il faut, pour que toute ma liberté soit mise en question, que la question ne vienne pas de moi mais d'autrui. La critique ne peut englober toute la conscience et la déborder que si elle s'origine dans l'extériorité. *Humanisme de l'autre homme* dira cette thèse dans une formule frappante : « il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question » (HAH, 53). L'idée de l'infini, en tant que conscience morale, est un jugement que le visage formule sur ma liberté, dont je n'ai pas l'initiative. Elle est donc la critique la plus radicale que l'on puisse adresser au savoir, en tant qu'elle emporte dans sa question la liberté même qui fonde le savoir. Il est alors possible de conclure que « la société est le lieu de la vérité » (TI, 104).

La pensée critique est toujours celle d'un sujet répondant à l'appel éthique d'autrui. Philosophier ne peut plus, selon cette conception de la vérité, revenir à établir des vérités impersonnelles où la

subjectivité qui découvre le vrai s'efface devant sa découverte. Le savoir neutre et impersonnel de l'être est lui-même une réponse à une exigence de justice supérieure, dans les deux sens que peut prendre la justice : d'abord la justice due à autrui, mais aussi la justice apologétique où le sujet est amené à témoigner à son propre jugement. L'accomplissement du Désir métaphysique étant la mise en question de la liberté, seule une situation où ma liberté est jugée de l'extérieur accomplit la métaphysique. *Totalité et infini* consacre ainsi, sous la forme de la critique comme pensée de justice, la priorité de l'hétéronomie sur l'autonomie. Pourtant, dans cette priorité, la liberté n'est pas révoquée mais se voit investie d'un sens nouveau, au service de la rationalité de la paix. Quel usage le philosophe doit-il alors faire de sa liberté pour penser cette rationalité éthique ? Quelle forme la philosophie doit-elle prendre pour accomplir l'intention critique de l'éthique ? L'ouvrage de 1961 n'affronte pas directement ces questions et laisse son lecteur incertain quant à la possibilité d'une *philosophie* par-delà le savoir. Il démontre que la raison trouve son origine dans l'idée de l'infini, mais ne dit rien de la *forme* que peut prendre la philosophie pour penser sans trahir la rationalité éthique. Peut-être le problème ne s'était-il pas posé dans toute sa vigueur en 1961, et fallait-il pour qu'il se pose que Levinas distingue le Dire et le Dit. Comment la philosophie peut-elle rechercher et exprimer le Dire, si le Dit où s'exprime sa recherche en est la nécessaire trahison ?

§55. La grammaire de l'éthique

a) Dire l'infini en grec

La possibilité de dire et penser l'infini au sein de la philosophie est donc douteuse. Il n'est pas sûr que la pensée répondant à la question de l'infini, la sagesse du Désir, soit *philosophie*. C'est le sens de la critique que Derrida adresse à *Totalité et infini* dans « Violence et métaphysique ». L'apport majeur de cet article à la compréhension de *Totalité et infini* réside dans le jeu dialectique qu'il déploie entre le grec et le juif, entre Athènes et Jérusalem. Dans la lignée de Husserl et Heidegger, Derrida fait de l'histoire de la philosophie un déploiement à partir de la source grecque qui *pense et parle* à l'intérieur de cet élément grec initial, présentant trois traits : 1/ la domination du même, 2/ l'invitation à dépasser la métaphysique et 3/ le statut secondaire de l'éthique. La philosophie est la domination du grec selon ces trois modalités, car « aucune philosophie ne saurait les ébranler sans commencer par s'y soumettre ou sans finir par se détruire elle-même comme langage philosophique »³⁶⁶. Philosopher, c'est penser et parler le *logos* grec. Derrida désigne donc, par ce mot de « grec », l'essence de la philosophie elle-même. De fait, le projet de Levinas, qui se présente comme 1/ la contestation du même par l'autre 2/ dans la métaphysique 3/ pensée comme éthique, apparaît d'emblée comme un projet non-grec – en rupture avec l'histoire de la philosophie depuis son origine. Mais le *logos* grec n'a-t-il pas récupéré en son sein les objections que l'histoire a adressées à l'unité et l'identité de l'être³⁶⁷ ? Hegel n'a-t-il pas montré que l'autre que le grec ne niait le grec que dans son propre *logos*, que le non-grec était encore le grec ? C'est bien la question que Derrida adresse à Levinas. « Nous nous interrogeons sur le sens d'une nécessité : celle de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire. Pourquoi cette nécessité s'est-elle finalement imposée à Levinas ? Est-elle extrinsèque ? N'affecte-t-elle qu'un instrument, qu'une "expression" qu'on pourrait mettre entre guillemets ? Ou bien cache-t-elle quelque ressource indestructible et imprévisible du *logos* grec ? Quelque puissance illimitée d'enveloppement

³⁶⁶ J. Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 121.

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 142 n1.

dans laquelle celui qui voudrait le repousser serait toujours déjà *surpris* ? »³⁶⁸. Il s'agit d'interroger la démarche de *Totalité et infini* dans son projet philosophique propre : à partir de l'expérience originaires du visage, dire et penser dans les concepts mêmes du *logos* grec la façon dont cette expérience défait ce *logos*. Mais est-il seulement possible de dépasser le *logos* qui fonde tout langage et toute philosophie ? Levinas peut-il se libérer de la pensée, du langage et de l'ontologie des Grecs ?

En 1947, il avait pourtant commencé par refuser les catégories du même et de l'autre, d'intériorité et d'extériorité, en raison de la logique formelle qu'elles servent. Le recours à ces catégories dans *Totalité et infini* va de pair avec une mise en garde : autrui est Autre absolument et excède le jeu dialectique où le même et l'autre sont interchangeable ; il est aussi extérieur en un sens non-spatial, la véritable extériorité n'étant pas le passage d'un lieu à l'autre. Mais, demande Derrida, n'est-ce pas là parler un langage *métaphorique* qui suppose que soit déjà donné un sens littéral, grec, et premier ? « Dire que l'extériorité infinie de l'Autre n'est pas spatiale, est non-extériorité et non-intériorité, ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative, n'est-ce pas reconnaître que l'infini (désigné lui aussi dans sa positivité actuelle par voie négative : in-fini) ne se dit pas ? »³⁶⁹ Levinas reprend le langage grec pour le raturer et en altérer le sens, mais cette altération demeure seconde par rapport au sens qu'elle nie : parler d'extériorité n'a de sens que sur fond de la distinction spatiale entre l'intérieur et l'extérieur, l'extériorité non-spatiale se disant *dans* la métaphore spatiale ; de même l'infini, dont l'idée est aux yeux de Levinas l'origine de tout sens, se dit par la négation du fini, si bien que l'infini positif est proprement indicible³⁷⁰. Le langage est donc porteur d'une « équivocité », dont la nécessité a été montrée et pensée par Hegel, entre le naïf et le philosophique, la métaphore et son au-delà, le négatif et le positif. Il est impossible de nommer et penser le positif sans emporter, dans son nom et son concept, le négatif. La conséquence est rédhitoire pour le projet de *Totalité et infini* : « si l'on pense, comme Levinas, que l'Infini positif tolère ou même exige l'altérité infinie, il faut alors renoncer à tout langage et d'abord au mot *infini* et au mot *autre* »³⁷¹. La pensée non-équivoque de l'infini doit se passer du langage et virer en théologie négative. Levinas pourrait d'autant moins échapper à l'objection que chez lui la parole du visage est précisément l'origine de toute pensée. Si l'on peut contester la radicalité de la conclusion de Derrida, interdisant toute possibilité de nommer un infini positif, on ne peut ignorer la nécessité de penser l'*équivocité* du langage qui nomme l'infini par négation du fini. Il ne suffit pas de se donner l'idée de l'infini pour briser la totalité, mais il faut montrer que l'infini peut encore signifier autrement que la totalité malgré son inscription dans le langage de la totalité ; que la positivité de l'infini n'est pas détruite par l'équivocité du langage.

Pour Derrida, cette équivocité donne raison à Hegel contre Levinas. Sa critique porte sur le fait que Levinas tente d'identifier deux grammaires pourtant incompatibles : celle de l'infinité et celle de l'altérité. C'est en effet à cause de la réduction de l'Autre au Même à l'œuvre dans la totalité que Levinas rejette l'infini hégélien. Le véritable infini est l'« infiniment autre » (TI, 76). Or, demande Derrida, peut-on identifier sans contradiction « l'infiniment autre » et « l'infini positif » ? Le langage

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 165.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 167.

³⁷⁰ Mais, par parenthèses, Derrida concède que cette nécessité pour tout concept philosophique de signifier à partir d'« une certaine naturalité indéracinable » admet deux exceptions : « sauf, sans doute, à propos de ces non-concepts que sont le nom de *Dieu* et le verbe *Etre* » (*ibid.*). Or, n'est-ce pas là donner raison à Levinas ? Si la langue admet des non-concepts, n'admet-elle pas une *idée de l'infini*, un infini positif excédant le concept et le mot qui ne dit négativement ? N'admet-elle pas que l'on puisse parler autrement qu'en grec, à partir de ce qui, de la langue, excède le *logos* ?

³⁷¹ *Ibid.*, p. 168.

classique de la philosophie assigne un emploi relatif et non pas absolu au terme « autre » : Levinas voudrait penser une altérité absolue synonyme d'infini positif, mais la grammaire de l'altérité l'interdit. L'Autre est toujours « autre *que...* », il ne tient son altérité que d'un second terme à partir duquel il devient seulement possible d'énoncer la différence qui fait son être-autre. De quoi l'autre serait-il l'autre, s'il n'était pas autre par rapport à un même ? Et le même, à son tour, n'est-il pas l'autre de l'autre ? Par là, est-ce que le même et l'autre ne forment pas à leur tour, dans le mauvais infini de leur passage l'un dans l'autre, une totalité absolue qui est la vérité de leur unité dans ce passage et le véritable infini ? La grammaire donne raison à Hegel : « dans ce langage, qui est le seul langage de la philosophie occidentale, peut-on ne pas répéter le hegelianisme qui n'est que ce langage lui-même prenant absolument possession de soi ? »³⁷². Levinas tente pourtant de parler ce langage en délivrant l'infini de la négativité. Là où Hegel fait de « l'infiniment autre » le mauvais infini (indéfini, illimité, *apeiron*), Levinas y voit un infini positif qui serait l'Autre en tant qu'Autre ou absolument Autre. Mais ces vues se prêtent à des objections de type parménidien.

« 1. L'infiniment autre, dirait-il [Parménide] peut-être, ne peut être ce qu'il est que s'il est autre, c'est-à-dire autre *que*. Autre *que* doit être autre *que* moi. Dès lors, il n'est plus absous de la relation à un ego. Il n'est donc plus infiniment, absolument autre. Il n'est plus ce qu'il est. S'il était absous, il ne serait pas davantage l'Autre, mais le Même »³⁷³. L'argument impose une acception *relative* de l'altérité : dès lors que l'autre est nécessairement autre *que...*, il ne peut tenir son altérité que de l'être dont il est l'autre, à savoir le moi dont Levinas voudrait, à en croire Derrida, délivrer autrui – d'autant que si cette absolution s'accomplissait, l'être ainsi ab-solu serait la totalité et le Même. Or l'objection est par avance invalidée par Levinas qui souligne que « l'infini n'est pas d'abord pour se révéler *ensuite*. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en *moi* de son idée » (TI, 12). C'est *dans et par* sa relation à moi que l'Autre se révèle en tant qu'Autre.

« 2. L'infiniment autre ne peut être ce qu'il est – infiniment autre – qu'en n'étant absolument pas le même. C'est-à-dire, en particulier, en étant autre que soi (non ego). Etant autre que soi, il n'est pas ce qu'il est. Il n'est donc pas infiniment autre, etc. »³⁷⁴. Présupposant que « l'infiniment autre » signifie « l'être dont l'altérité constitue l'essence », Derrida montre qu'un être défini en ce sens ne respecte plus le principe de non-contradiction. Pourtant, si c'est son infinition qui fait l'infini, c'est-à-dire sa relation au moi, alors l'infini ne saurait constituer l'*essence* d'un être.

Les difficultés posées par la langue de *Totalité et infini* trahissent, selon Derrida, un rapport conflictuel à la question de l'être³⁷⁵. Levinas s'est trompé en croyant pouvoir évacuer l'ontologie par la dénonciation de la domination de l'être sur l'étant : une telle critique ignore la différence ontologique et ne peut prétendre atteindre la pensée de Heidegger. Derrida conteste alors une à une les propositions principales où Levinas rejette la pensée de l'être, revenant à Heidegger pour montrer l'insuffisance des arguments de Levinas. Qu'il s'agisse du primat de l'être sur l'étant, de la réduction de la pensée de l'être à un savoir théorique, de la violence de l'ontologie, du paganisme de Heidegger, etc., il est toujours possible de retourner ces critiques et de montrer la violence que Levinas lui-même fait subir à l'ontologie. Derrida décèle dans rupture éthique une pré-supposition de l'ontologie nécessaire à l'accomplissement de cette rupture. Par exemple, pour que le visage soit rencontré comme autre irréductible au même dans sa parole, il faut qu'il soit respecté *comme* interlocuteur, ce qui suppose le « laisser-être » d'autrui comme interlocuteur. L'apparition du visage est donc conditionnée par

³⁷² *Ibid.*, p. 176.

³⁷³ *Ibid.*, p. 185.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Dans la partie intitulée « De la violence ontologique » (*ibid.*, p. 196 ss.).

l'être³⁷⁶. Sans l'être, sans ce « laisser-être », aucun discours non-violent ne serait possible et la seule modalité de la relation serait la guerre. Levinas, sans le dire, suppose la pensée de l'être dans sa rupture même. Derrida prouve donc une deuxième fois que le langage pur et non-violent que recherche Levinas, ce langage qui se passe du verbe être, est impossible. La parole du visage, comme interdit du meurtre, proscrit une violence qui ne peut se dire que par l'être³⁷⁷ : ainsi l'ontologie précède l'éthique.

Il faut en conclure, selon Derrida, que la pensée qui se déploie dans *Totalité et infini* appartient à la catégorie des empirismes, des non-philosophies, des philosophies qui s'ignorent comme langage et donc comme philosophie. C'est la forme même du discours philosophique qui trahit Levinas : en se faisant *logos*, en pensant à partir des catégories classiques (être, même, autre, infini, fini, totalité, etc.), la pensée du visage demeure sur le plan de l'être qu'elle prétend outrepasser. Ce diagnostic vaut-il condamnation ? Certes non, puisque l'empirisme, malgré son caractère de non-philosophie (ou de non-grec), précisément parce qu'il ne parvient pas à se justifier aux yeux de la philosophie grecque, conteste et questionne cette philosophie. Derrida propose de nommer judaïsme ce tout-autre dont l'expérience trouble la philosophie grecque. Levinas s'est trompé en pensant revenir à une éthique (juive) pouvant se dire *philosophiquement* avant toute ontologie (grecque), mais il pose de façon exemplaire le problème de la présence du judaïsme dans l'histoire de la philosophie grecque, le problème du tout-autre juif défaisant la philosophie grecque. Ainsi, malgré la vigueur de sa critique, Derrida conclut d'une façon élogieuse, par un accord de fond sur le problème qui anime *Totalité et infini*. L'opposition entre le juif et le grec est bien la question qu'il faut poser, même si l'autre qu'est le juif ne saurait se dire hors de l'élément grec. L'objection porte-t-elle ?

Derrida juge encore légitime de soumettre Levinas au « jeu du Même »³⁷⁸ en raison de l'impossibilité de dire et penser l'infini en dehors de ce jeu qui délimite les frontières de toute philosophie possible. En demeurant au sein de ce jeu, il entend nécessairement « l'infiniment autre » comme le passage indéfini du fini dans l'infini, et l'« Infini positif » comme l'être infini dans son essence. *Le temps et l'autre* paraît justifier la lecture de Derrida en parlant de « l'altérité que l'autre porte comme essence » (TA, 80). Mais Derrida ne semble pas voir que Levinas, loin de prétendre penser l'Autre *sans* le Même, tente de penser un *rapport* de l'Autre au Même qui échappe à l'assimilation de l'Autre par le Même. Cette citation ambiguë paraît signifier l'essentialisation de l'altérité en autrui (donc la contradiction d'une *identification* d'autrui comme être-autre), alors qu'elle indique que le féminin – autrui approché dans la caresse – déjoue les pouvoirs d'identification du moi. L'essence dont parle Levinas est celle du phénomène érotique et non d'autrui hypostasié en un Autre : il en ira de même avec le visage et la parole. Même si Derrida interprète à tort l'infini de Levinas comme une essentialisation en autrui de l'infini, il n'entrevoit pas moins la solution de Levinas à l'aporie logique de sa pensée de l'altérité : « dès lors que l'on veut penser l'Infini comme plénitude positive (pôle de la transcendance non-négative de Levinas), l'Autre devient impensable, impossible, indicible. C'est peut-être vers cet impensable-impossible-indicible que nous appelle Levinas au-delà de l'Être et du Logos (de la tradition) »³⁷⁹. N'est-ce pas là reconnaître que l'infini levinassien ne saurait prendre sens au sein de la logique parménidienne qu'il conteste, qu'il est la figure de proue d'une tout autre conception du langage, de l'être ou du *logos* ?

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 202 et 212.

³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 218-219.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 168.

Un bref examen des termes employés au fil des œuvres de Levinas le montre. 1/ Les œuvres de 1947 ne recourent pas sans réticence aux grammaires de l'altérité et de l'extériorité : si « l'extériorité de l'autre n'est pas simplement due à l'espace » (TA, 75), « l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même » (TA, 63) ; de même, le féminin est « absolument autre » (TA, 77) mais « les implications de l'eros ne se réduisent pas à la logique du genre », de sorte que « le moi se substitue au même et *autrui* à l'autre » (TA, 89). Ces hésitations donnent raison à Derrida pour qui l'usage levinassien des notions d'altérité et d'extériorité ne peut être que métaphorique, donc second par rapport à la logique du Même qu'il prétend dépasser³⁸⁰. En outre, en 1947 Levinas ne parle pas d'infini. 2/ Ce vocable ne fait son apparition que dans l'éthique : l'infini éthique n'est plus associé à l'*éros* et à la fécondité, mais au langage enseignant. La synonymie entre l'autre et l'infini n'apparaît qu'avec l'éthique. *Totalité et infini* en est l'illustration la plus nette. Alors que les œuvres de 1947 reculent encore devant le langage classique de la philosophie et de sa logique parménidienne – sans doute en raison d'une pensée encore insuffisante du langage –, le livre de 1961 se singularise de trois façons : il élabore une éthique ; qu'il énonce dans un langage formel (section I de l'ouvrage) ; qui déploie la grammaire de l'infini positif. Pourquoi cette création simultanée d'une logique formelle, d'une grammaire de l'infini et d'une éthique ? La réponse se trouve dans la conception éthique que Levinas se fait du *logos*.

Le *logos* de la philosophie, sous sa forme totalisante, est incapable de ce sens éthique de l'infini. L'extrait suivant, tiré des notes de Levinas relatives à sa soutenance de thèse (*Totalité et infini*) du 6 juin 1961, le définit en ces termes : « Je crois avoir indiqué l'usage de l'idée de totalité à partir de la synopsis de la représentation, laquelle repose, elle-même, sur l'impérialisme du Même absorbant tout Autre, réduisant les choses et les hommes à l'identité du Même, partant ainsi d'une conception d'après laquelle la relation entre le Même et l'Autre est hostilité, est allergique » (LAV, 35-36). Cette hostilité, loin de s'en tenir au plan théorique, est d'abord éthique. L'idée de totalité et l'idée d'infini s'opposent comme la guerre et la paix, et l'infini ne prend sens que dans une paix qui ne serait pas la simple suspension de la guerre. Concrètement, cette différence se traduit dans le langage. Alors que Hegel – en qui toute philosophie de la totalité se ramasse – conçoit le rapport du Même et de l'Autre selon la négativité, et donc d'après Levinas selon l'*hostilité*, l'*allergie* ou la guerre, Levinas le conçoit comme langage excédant le négatif : « ce que j'oppose à la négation hégélienne dans l'affirmation de soi (conscience, volonté) – c'est le langage dont la négation n'est qu'un mode » (OC1, 324). De fait, dans le rapport à autrui, la négativité est meurtre (tentation de la destruction de l'Autre en tant qu'Autre) alors que la parole s'adresse à lui en respectant son altérité (cf. TI, 215). L'infini a un sens éthique qui est la paix du Même avec l'Autre : le langage m'ouvre à « l'infini du "tu ne tueras point" » (OC1, 367). Concluons que la grammaire proprement levinassienne de l'infini coïncide avec l'éthique : sous la plume de Levinas, l'éthique est toujours le site premier où l'infini signifie positivement. La raison de la synonymie, si étrange pour la logique parménidienne (le *logos* de l'être), des termes infini, autre, absolu, transcendant (et au-delà du langage formel : illégitimité, Bien, Dieu), ne se trouve pas dans une essence commune qu'ils désigneraient, mais dans le paradoxe éthique d'une relation à l'Autre n'effaçant pas son altérité. L'infini levinassien appartient à une autre conception du *logos* fondée sur la parole éthique d'autrui, une autre façon de passer d'une idée à l'autre que la négativité. De quelles ressources la philosophie dispose-t-elle alors pour dire l'infini en grec ?

³⁸⁰ « Langage, fils de la terre et du soleil : écriture. On essaierait en vain, pour le sevrer de l'extériorité et de l'intériorité, pour le sevrer du sevrage, d'oublier les mots "dedans", "dehors", "extérieur", "intérieur", etc., de les mettre hors jeu par décret ; on ne retrouverait pas un langage sans rupture d'espace, langage aérien ou aquatique où l'altérité serait d'ailleurs encore plus sûrement perdue » (*ibid.*, p. 166).

b) La métaphore

Levinas a tenté une philosophie de la métaphore pour dire le sens de la transcendance après la publication de *Totalité et infini* en 1961. R. Calin a présenté cette élaboration dans le deuxième tome des *Œuvres complètes* dans une section intitulée « La métaphore ». Nous reprenons les grandes lignes de son interprétation³⁸¹, fondée sur l'hypothèse que la métaphore constitue « la première tentative de Levinas – d'apporter une réponse à la difficulté soulevée par le caractère encore ontologique du langage employé dans *Totalité et infini* »³⁸². Le problème est donc celui de dire l'infini en un langage qui n'abolit pas sa différence avec l'être. Pourquoi, dans son œuvre publiée, Levinas n'a-t-il pas retenu la métaphore pour élaborer ce nouveau langage ? C'est la question cruciale, à laquelle R. Calin répond en relevant les apories inhérentes au concept de métaphore absolue et en montrant la façon dont le concept de trace dépasse ces difficultés. Toutefois, avant d'en souligner les limites, il nous faut tenter de définir la puissance évocatrice que Levinas y a vue.

Levinas a cru possible de distinguer deux types de métaphores. La métaphore, au sens relatif, correspond à la conception phénoménologique du sens : toute chose signifie en référence à d'autres objets auxquels elle renvoie par un transfert de sens (une méta-phore). Toute signification est donc métaphorique en tant qu'elle renvoie à une totalité qui la dépasse et lui confère son sens. Aussi la métaphore relative qualifie-t-elle le mode de signification propre à l'ontologie. Levinas lui oppose la *métaphore absolue*, dont la signifiante est d'un tout autre ordre puisqu'elle est celle du visage, qui dépasse la capacité de ma pensée. Ici, le transport métaphorique ne consiste pas à passer d'un sens fini à un autre, mais à sortir hors de soi vers l'altérité absolue. Dans sa définition même, la métaphore absolue est définie à l'aide de la structure formelle de l'idée de l'infini : « transformer une métaphore relative en un transport absolu – est un geste de pensée irréductible {,} que Descartes a appelé idée de l'infini » (OC2, 341). Certes, le mot « Dieu » ou l'idée de Dieu comme objet à la mesure de la pensée est une métaphore relative : l'objet que, dans un premier temps, le philosophe méditant sur Dieu vise par une intentionnalité. Le mot « Dieu » aurait alors valeur de métaphore qui renverrait à une multiplicité d'objets (prophéties, miracles, révélations, expériences, etc.) indispensables pour que Dieu ait un sens. Or Descartes découvre que le sens de l'idée de Dieu n'est pas formé par métaphore relative adéquate à la finitude de notre pensée : il est déposé en nous et fait éclater l'immanence du *cogito*. L'idée de l'infini est bien un *transport absolu* puisqu'elle est la présence en nous de l'extériorité. Levinas fait donc rigoureusement équivaloir la métaphore absolue avec le paradoxe d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense ou, du point de vue du langage, d'une voix disant plus qu'elle ne dit. « Le problème philosophique de la métaphore revient à la possibilité qu'aurait le langage – ~~mais~~ d'exprimer ou d'entendre au-delà de la mesure de la pensée. Le problème de l'emphase » (OC2, 328). On comprend alors pourquoi Levinas parle de métaphore : il cherche à nommer et à montrer par ce terme la double fonction signifiante du langage. La première de ces fonctions, assurée par la métaphore relative, qualifie *tous les mots de la langue* sans exception : elle renvoie indéfiniment l'esprit de sens fini en sens fini, faisant surgir un sens à la fois circonscrit et indéfiniment ouvert. Ainsi, le mot « Dieu » peut signifier comme une métaphore relative qui, en vertu de la première fonction du langage, renvoie au sens de la liturgie, du rite, du livre, du mythe, etc., chacun de ces termes étant à son tour une métaphore relative renvoyant à d'autres termes. L'indéfinition de ce

³⁸¹ Voir *Œuvres complètes*, t. II, Préface, I, p. 33 ss., ainsi que R. Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », in LAV, 125 ss.

³⁸² *Ibid.*, p. 126.

procédé de signification marque aussi bien son inaboutissement que sa fermeture sur soi : nulle extériorité n'est convoquée par le langage pour interrompre le cercle de ce vaste monologue. Il faut pour cela qu'intervienne la seconde fonction du langage, qui dérange la première pour exprimer de manière emphatique un sens qui ne signifie plus en référence à une totalité, mais à partir de lui-même.

La seconde fonction du langage entre donc en contradiction avec la première : elle l'interrompt, l'invalidé pour lui substituer une autre manière de signifier, celle-là même qui est portée par l'idée de l'infini en nous. De fait, la métaphore pouvait paraître un candidat légitime pour dire l'opposition de ces deux fonctions. Relative, elle est un transfert de sens d'un terme à l'autre ou d'un terme à son contexte ; absolue, elle est le départ sans retour (comme l'est celui du Désir) vers une altérité qui signifie par-delà mon initiative en m'ordonnant à autrui. Mais il y a plus : la métaphore permet d'inscrire *dans le langage même* cette possibilité de signifier. Elle désigne alors la puissance inhérente à tout langage, non seulement de signifier un sens propre, mais aussi de fissurer la propriété de ce sens en éveillant un autre mouvement – que l'on qualifierait à tort de figuré, car ce départ absolu est précisément plus propre que le premier. De cette façon, la métaphore absolue se révèle être une possibilité essentielle au langage, la seule qui remplisse véritablement sa fonction de nommer le monde extérieur. En tant que métaphore relative, Dieu ne signifie que selon les idées que j'en ai et que je rassemble pour former négativement une idée finie de Dieu. En tant que métaphore absolue, « Dieu » est ce mot extraordinaire dont le sens ne peut venir de moi, et qui ne peut signifier que dans l'intrigue de la responsabilité. Or en nommant « métaphore » ces deux façons, relative et absolue, de signifier, Levinas cherche à penser l'unité du langage – tout comme le paradoxe d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense cherche à dire l'unité de la pensée dans sa propre contradiction. Les métaphores relative et absolue s'opposent et se contredisent, mais elles désignent toutes deux la dynamique inhérente au langage, passant du relatif à l'absolu pour s'excéder lui-même « comme s'il pouvait y avoir une intentionalité menant au-delà de toute intentionalité » (OC2, 329). La métaphore relative est la façon qu'a l'intentionnalité husserlienne de signifier ; et la métaphore absolue est cette intentionalité qui excède l'intentionnalité husserlienne. C'est donc avec la plus grande cohérence que Levinas peut affirmer que « l'idée de l'infini est la métaphore par excellence »³⁸³ (OC2, 344).

Or, si Levinas n'a pas repris cette conception de l'idée de l'infini comme métaphore, c'est sans doute en raison d'apories inhérentes à l'idée même de métaphore absolue. R. Calin a bien montré en quoi consistent ces difficultés³⁸⁴. La première touche au terme même de métaphore, qui signifie couramment le transfert d'un terme à l'autre. Levinas cherche à désigner par la métaphore absolue un Dire par-delà les mots, en contradiction avec ce sens courant : d'autant qu'il veut aussi dire un mouvement vers l'Autre qui ne repose pas sur la ressemblance mais sur un départ sans retour. Il doit faire violence au concept courant de métaphore pour le porter à l'absolu, au point qu'il ne reste plus grand-chose de ce sens ordinaire. En quel sens Levinas parle-t-il alors de *métaphore* absolue, si celle-ci dépasse les mots et refuse la ressemblance ? Précisément, et de manière inévitablement contradictoire, au sens d'une métaphore relative ! Comme le note R. Calin, c'est « métaphoriquement que la métaphore absolue est appelée métaphore » car elle suppose « l'analogie qu'elle prétend récuser »³⁸⁵. Pour avoir un sens, la notion de métaphore absolue doit rompre avec ce qui fait l'essence de la métaphore. La seconde difficulté n'est pas moins décisive. L'idée de l'infini, dont la signifiante

³⁸³ Ou encore : « La métaphore = idée de l'infini = Dieu est la métaphore des métaphores et qui apporte le "transport" nécessaire pour poser "absolument" les significations » (OC2, 346).

³⁸⁴ R. Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », in LAV, 134 ss.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 136.

est éthique, est déposée en moi par le visage d'autrui qui m'assigne à la responsabilité. Cette assignation ne m'est pas communiquée dans un thème qui énoncerait l'ordre comme une instruction claire. Elle vient du visage qui la prononce et ne peut être abstraite de sa parole. Or la métaphore cherche la transcendance (le transfert de sens) dans les mots, renvoyant à l'activité imaginative de l'auditeur plutôt qu'à sa passivité de sujet appelé par le prochain. Ces apories révèlent l'inadéquation du concept de métaphore pour dire la signifiante du visage : il s'agit de décrire la capacité qu'a la parole de se libérer du carcan des mots qui font écran entre moi et autrui, et de revenir à l'intrigue non-métaphorique où le visage parle par-delà les mots auxquels je peux identifier son discours.

L'échec de la pensée de la métaphore nous mène à la conclusion que l'idée de l'infini ou Dieu *n'est pas* une métaphore. Si elle est la métaphore par excellence ou la métaphore des métaphores, c'est précisément au sens où elle n'est déjà plus une métaphore. Cela vaut du discours même de Levinas, dont les concepts ne sont pas des métaphores de l'autrement qu'être. Dans sa préface de 1979 à *Le temps et l'autre*, Levinas précise à ce propos que « toutes les descriptions de cette "distance-proximité", ne sauraient d'ailleurs être qu'approximatives ou métaphoriques, puisque la dia-chronie du temps en est et le sens non figuré, le sens propre, et le modèle » (TA, 11). A la fin de cette phrase, une note indique que les négations employées pour décrire la relation à l'infini « disent tout ce qu'un langage logique – notre langue – peut exprimer, par le dire et le dédire, de la dia-chronie... » (TA, 91n1). Ces lignes dissocient explicitement la possibilité de dire la transcendance et la métaphore au profit du dire et du dédire. Le langage ordinaire et logique peut signifier l'infini en dédisant son propre Dit. Les concepts et les mots dont Levinas use lui-même sont insuffisants, approximatifs (et métaphoriques en un sens péjoratif) car l'intrigue éthique qu'ils décrivent est leur sens propre. Pour l'exprimer, il ne faut pas avoir recours à la métaphore mais à la possibilité de dédire le langage (inévitablement métaphorique) par ce langage même, par d'autres métaphores³⁸⁶. La solution au problème de l'énoncé de la transcendance consiste donc à combattre la métaphore par la métaphore, le Dit par le Dit. L'abandon du concept de métaphore s'explique ainsi par le fait que « l'élévation du sens par la métaphore dans le *dit* est redevable de sa hauteur à la *transcendance* du *dire* à autrui » (DQVI, 166). Ce n'est pas la métaphore en elle-même qui est capable d'un transport absolu, mais le Dire dont le Dit qu'est la métaphore garde la trace. La lecture de R. Calin est juste : la métaphore absolue est, dans la suite de l'œuvre de Levinas, « supplantée par la trace »³⁸⁷. Si la voix dit plus qu'elle ne dit, si le mot signifie plus qu'il ne signifie, c'est parce que le Dit garde la trace du Dire et qu'il n'est pas simplement la métaphore d'un au-delà.

c) *La voix disant plus qu'elle ne dit*

Comment le langage peut-il signifier la transcendance ? Levinas ayant identifié l'usage que la pensée de la totalité faisait du langage, doit encore montrer la possibilité d'en sortir. Après la métaphore, il trouve une formulation plus adéquate de cette puissance du langage dans la distinction entre le Dire et le Dit. Le Dire et le Dit, le témoignage et le thème, la signifiante et le signe : l'opposition, déclinée sous toutes ces formes, rend compte des deux propriétés contraires du langage. Le Dire signifie dans le Dit, le Dit est véhiculé par un Dire. Le Dire et le Dit sont indissociables : aussi la tâche du phénoménologue ne revient-elle pas seulement à les séparer par l'analyse, mais à montrer

³⁸⁶ S'il loue P. Ricœur pour avoir montré la profondeur du langage poétique en raison du fait que « la métaphore [peut] conduire au-delà des expériences qui semblent l'avoir engendrée », Levinas fait du témoignage la véritable source de cette profondeur (ADV, 107-108).

³⁸⁷ R. Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », in LAV, 141.

comment, dans leur relation, le Dire peut encore signifier malgré son enfermement dans le Dit. Levinas élabore deux grandes manières de parler du Dire en ce sens.

La première manière est négative, car elle consiste à prévenir la fixation de la signifiante éthique dans un thème qui l'inscrirait dans l'essence. Si les termes dans lesquels s'enferme le Dire constituent chacun une trahison de ce Dire, il reste néanmoins possible de faire jouer ces termes les uns contre les autres en niant les limitations d'un des termes par ce que les autres suggèrent. Le Dit est joué contre le Dit pour montrer son incapacité à emprisonner le Dire qu'il s'assimile. Ce jeu peut prendre au moins deux formes. Celle, d'abord, de la *répétition* : Levinas pratique une langue qui reprend, réécrit, redit – une langue qui, sans raturer dans son dédit les Dits des œuvres antérieures, tente chaque fois de nouvelles formulations. La répétition ne se fait jamais à l'identique : depuis la genèse du concept de visage jusqu'aux derniers écrits, les descriptions incessamment reprises de son altérité rivalisent d'audace et d'invention tout en se reprenant l'une l'autre (par exemple : les descriptions du meurtre, de la parole, de la responsabilité, etc.). Il en va évidemment de même pour ce qui concerne l'idée de l'infini, dont l'œuvre postérieure à *Totalité et infini* a donné les descriptions que nous avons étudiées au chapitre 2. Cette répétition constitue une leçon que Levinas aura apprise de Husserl, et de sa reprise toujours renouvelée des descriptions, de sa volonté de toujours se placer dans la perspective du philosophe commençant pour revenir à l'évidence. Levinas détourne cette répétition caractéristique de la phénoménologie dans un but semblable : celui de revenir à l'expérience elle-même en se méfiant des significations préformées dans le langage et qui dévoient cette expérience dans l'intéressement. La répétition n'est pas une récitation mais une reprise et un redoublement, une surenchère qui tire sa fécondité de son mouvement. La seconde forme du jeu où le Dit s'oppose au Dit est celle de la *multiplication*. Levinas a décrit l'éthique de mille manières qui mêlent la répétition des mêmes thèmes et l'introduction de thèmes nouveaux qui viennent dédire les premiers, et puis de thèmes encore nouveaux qui viennent dédire ces thèmes, etc., selon une logique de multiplication en cascade. Pour dire la vulnérabilité, *Autrement qu'être* évoque par exemple la sensibilité, la susceptibilité, l'exposition, la blessure, la dénudation, le mal dans la peau, la maternité, la fission du soi... Aucun de ces termes ne suffit pour dire seul la signifiante éthique de la vulnérabilité ; mais tous disent cette signifiante, la trahissant en une image limitée et limitatrice. La démultiplication des métaphores joue les images les unes avec et contre les autres, de telle sorte que la pluralité des Dits employés pour signifier le Dire s'accuse elle-même de sa propre insuffisance et, dans cette accusation, signifie ce que les Dits isolés échouent à dire. Multiplier les formules et les descriptions engendre une dynamique qui interdit l'arrêt à un point de vue que l'on jugerait dernier et qui permettrait de clore le savoir³⁸⁸.

Levinas use de façon constante de ce premier type de procédé dans son écriture – et sans doute dans *Autrement qu'être* avec une vigueur inégalée par le reste de son œuvre. Cependant cette entreprise serait vaine si elle n'avait pas de résultats positifs. Elle ouvre ainsi sur un deuxième procédé consistant à écarter le Dit pour faire surgir la pureté du Dire. Levinas insiste en effet sur « la nécessité de dédire tout ce qui vient altérer la nudité du signe, d'écarter tout ce qui se dit dans le dire pur de la proximité. On ne peut, sans équivoque, faire signe dans la nuit. Il faut dire "ce qu'il en est", dire quelque chose – avant de ne dire que le dire, avant de faire signe, avant de se faire signe » (AE, 224). Il y a un paradoxe : d'une part, il faut séparer le Dire du Dit pour prévenir leur assimilation ; d'autre

³⁸⁸ « Le Dire doit aussitôt s'accompagner d'un dédit, et le dédit doit être encore dédit à sa manière et là il n'y a pas d'arrêt ; il n'y a pas de formulations définitives » (DQVI, 141). On pourrait ajouter à ces deux formes négatives la réfutation, qui élève au niveau de la pratique collective de la philosophie le Dédit du Dit et justifie la nécessité du dialogue et de la controverse dans l'histoire de la philosophie (*cf. infra*).

part, le Dire ne se présente jamais que dans un Dit. Dire, c'est dire quelque chose – et la chose occulte le Dire. Le jeu négatif des Dits se dédisant l'un l'autre permet alors de varier les significations, de faire surgir des contradictions qui détruisent leur dogmatisme pour éveiller un scepticisme, la recherche d'un sens qui excède le thème qui le porte. Levinas nomme *langage éthique*³⁸⁹ cette puissance que le langage possède de dire plus qu'il ne dit. Ce langage est l'invention qu'*Autrement qu'être* oppose à l'ontologie dont *Totalité et infini* parlait encore le langage. L'adjectif *éthique* ne qualifie pas une région ou une partie délimitée du langage car l'éthique, par le témoignage du Dire, définit le langage en tant que tel. Cette éthicité de tout langage fondée sur la distinction entre le Dire et le Dit suppose une relation complexe entre ces deux concepts. Éthiquement, le Dire prime sur le Dit. Ontologiquement, le Dit efface le Dire. Le langage éthique auquel le philosophe a recours énonce ontologiquement l'ordre éthique : il se tient donc dans une position ambiguë et inconfortable. Comment le philosophe peut-il différencier le langage éthique du langage ontologique, si tous deux s'expriment sous la forme d'un Dit ? De prime abord, le passage à un langage éthique dans l'œuvre de 1974 se traduit par l'usage de nombreux termes empruntés à d'autres disciplines que l'ontologie, et notamment à la théologie – mais c'était vrai aussi de *Totalité et infini*. Plutôt, le langage se révèle éthique lorsque la description de la responsabilité rompt avec l'ontologie, lorsque le discours philosophique parvient à faire entrevoir la possibilité d'un Dire qui ne se réduit pas au Dit. L'expression de « langage éthique » ne qualifie donc pas tant le Dire lui-même que le Dit philosophique cherchant ce Dire. Elle marque l'aboutissement de la méthode d'*emphase* de l'ontologie qui fait passer le langage de l'ontologie à l'éthique : « une description qui ne connaît au départ qu'*être* et *au-delà de l'être*, tourne en langage éthique » (AE, 150n1). Ce retournement ne consiste pas simplement en un changement de vocabulaire, mais en un bouleversement du rapport que le philosophe entretient avec le langage. Le discours philosophique n'est éthique que dans la mesure où, à son tour, il se reconnaît lui-même comme contenant plus qu'il ne contient. Le philosophe a une voix qui dit plus qu'elle ne dit, en tant qu'elle cherche le Dire excédant son propre Dit³⁹⁰.

³⁸⁹ Selon J. Rolland, « ce langage consiste essentiellement en une certaine *grammaire*, en une certaine *logique* » dont le but est de « *dire* la parole du visage » et de « penser cette parole » (AS, 38). Le caractère grammatical ou logique de ce langage s'atteste en effet dans le changement de règles que Levinas impose au langage ontologique, consistant à faire violence au Dit pour faire entendre le Dire.

³⁹⁰ Remarquons la grande proximité de Levinas et Wittgenstein sur ce point. Celui-ci, dans sa « Conférence sur l'éthique » de 1929 (in *Philosophica III*, trad. J.-P. Cometti, G. Granel et E. Rigal, Mauvezin, TER, 2001), s'interroge sur la possibilité de *parler* de l'éthique, c'est-à-dire de formuler des jugements de valeur absolus. Le langage n'est guère capable que de jugements relatifs : si l'on pouvait écrire un livre sur l'éthique qui serait vraiment un livre sur l'éthique (*i.e.* un livre formulant des jugements absolus), ce livre détruirait tous les autres livres. Le langage éthique est paradoxal, car il énonce l'expérience du monde vu comme un miracle, expérience par définition inaccessible à la science puisque celle-ci consiste à renoncer à voir le monde de cette façon. Wittgenstein fait de toute proposition énonçant un miracle absolu un non-sens ; mieux encore, il fait de ce non-sens son essence même. L'éthique est, par essence, hermétique à tout langage au point que toute tentative de l'insérer dans le langage atteste son échec complet, son non-sens total. En termes levinassiens : le Dire éthique n'est pas au-delà du Dit en raison du fait que nous n'avons pas encore trouvé le Dit adéquat pour l'exprimer, mais parce que tout Dit manque le sens du Dire qu'il veut dire. Wittgenstein conclut que l'ambition de toute éthique est d'aller par-delà le monde et le langage – c'est-à-dire de l'éthique, de l'éthique, il ne peut pas y avoir de science c'est-à-dire de discours sensé (Levinas dirait que l'éthique est au-delà de l'essence). Or cette conclusion ne vaut pas condamnation : le non-sens éthique n'est pas vide de sens. Autrement, pourquoi Wittgenstein éprouverait-il un profond respect pour le sentiment qu'il inspire ? Mais sa conférence s'arrête et nous laisse là sans expliquer ce qui autorise un tel respect, sinon la conviction négative que la science ne doit pas avoir le dernier mot sur l'éthique. En pensant un Dire qui peut signifier malgré le Dit, Levinas parle encore là où Wittgenstein se tait. Aurait-il transgressé l'interdiction qui veut que « sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (*Tractatus logico-philosophicus*, proposition 7) ? Mais si le Dire n'est pas *ce dont* on parle (objet de science), il est précisément *l'adresse* et *le don* de cette parole même. A la thèse de Wittgenstein selon laquelle le non-sens est l'essence de l'éthique fait écho « ce lien entre l'expression et la responsabilité – cette condition ou cette

Pour parler de l'infini, le philosophe ne se contente pas de varier les descriptions et les concepts qui contrecarrent la fixation du Dire dans le Dit ; il ne se contente pas non plus de substituer un vocabulaire éthique à celui de l'ontologie. Il redéfinit le langage à partir du Dire³⁹¹. Le langage n'est pas un système de mots institué de façon conventionnelle, mais l'expression d'une signification qui excède le thème où elle se dit. Quelle forme prend alors la philosophie inspirée par le Dire ?

II. Mise en question de la philosophie

§56. Le scepticisme

a) La critique sans fin

La philosophie, exigée par la justice, s'éveille comme elle à partir de l'un-pour-l'autre. Mais elle ne sait qu'exprimer le Dire dans le Dit et l'éthique dans l'ontologie. Cette contrainte semble balayer définitivement toute possibilité de philosopher sur l'autrement qu'être. Pourtant Levinas voit dans la philosophie un discours capable de rompre la fixation du Dire dans le Dit : le discours diachronique du scepticisme. La dernière phrase du paragraphe V-4 d'*Autrement qu'être* conclut ainsi : « dans un mouvement alternant, comme celui qui mène du scepticisme à la réfutation qui le réduit en cendres, et de ses cendres à sa renaissance, la philosophie justifie et critique les lois de l'Etre et de la Cité et en retrouve la signification qui consiste à détacher de l'un-pour-l'autre, et l'un et l'autre » (AE, 256). Ces mots définissent la nature duelle de la philosophie 1/ par l'alternance de deux temps, le retour du scepticisme et sa réfutation, et 2/ par l'alternance de deux formes de pensée, la signification de l'un-pour-l'autre et la séparation de l'un et de l'autre. Qu'est-ce qui justifie cette conception diachronique de la philosophie ? L'étude du paragraphe suivant, V-5, intitulé « Scepticisme et raison », permet de répondre. Levinas commence par déduire de la deuxième branche de cette définition, le mouvement de séparation de l'un et de l'autre, la conception de la raison contenue dans la philosophie. Au premier alinéa, il répète ce fait désormais connu que l'un-pour-l'autre est la signification même. Mais la raison née dans la justice dissocie les termes de la responsabilité éthique pour la thématiser : elle sépare l'un et l'autre pour les faire coexister dans un thème. L'un et l'autre ne sont plus uniques mais deviennent des éléments d'une série – le thème – à qui cette série donne un sens totalisant – la place que l'élément occupe dans la série. Le passage du temps ne résiste pas à cette mainmise de la raison puisque celle-ci suppose, pour advenir, la suspension de l'urgence obsédante de la responsabilité qui fait la diachronie du temps. Cette prévalence du présent est le fait du sujet ayant acquis son autonomie dans la justice. Elle est donc d'abord la prévalence du sujet conscient et libre qui se pose comme commencement du monde et qui assimile le monde à sa représentation. Cette raison qui s'érige en maître de la signification, Levinas la nomme quelques pages plus loin la « Raison de la représentation » (AE, 260).

essence éthique du langage » (TI, 219) : par là, Levinas désigne comme étant le cœur du langage ce que Wittgenstein interprète comme un hors-langage, une explosion du langage. Il serait ainsi tentant de faire d'*Autrement qu'être* ce livre sur l'éthique qui détruit tous les autres livres, en tant qu'il cherche le Dire qui fait éclater le Dit. Mais Levinas reste très proche de Wittgenstein, et estime avec lui qu'un tel livre est impossible : nul Dit ne peut égaler le Dire, et si jamais un livre pouvait prétendre l'avoir fait, celui-ci serait parole de Dieu, saintes Ecritures, Livre des Livres, Bible et Talmud.

³⁹¹ « Il échoit à la philosophie de Dédire constamment par un Dire les différents Dits constitués ; mais il échoit également à la philosophie de redonner sens au Dit par le Dire » (D. Cohen-Levinas, *Relire Autrement qu'être* ou au-delà de l'essence d'*Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 106).

Cette raison représentative ignore l'un-pour-l'autre et sa diachronie. Faut-il en conclure qu'en revenant à un sens inaccessible à la représentation, l'éthique levinassienne se voudrait irrationaliste ? La représentation est-elle le seul destin de la raison ? Non : la pensée de l'autrement qu'être, loin de prôner l'irrationalisme – et avec lui l'impossibilité d'une *philosophie* de l'un-pour-l'autre –, cherche à éveiller un autre sens de la raison, plus vieux que la représentation. « La proximité signifie donc une raison d'avant la thématization de la signification par un sujet pensant, une *raison pré-originelle* ne procédant d'aucune initiative du sujet, une *raison an-archique*. Une raison d'avant le commencement, d'avant tout présent, car ma responsabilité pour l'autre me commande avant toute décision, avant toute délibération » (AE, 258-259). Ces lignes s'opposent en tout point à la pensée systématique : alors que celle-ci assure le primat de la liberté, du présent et de la représentation, la raison anarchique est celle de la responsabilité immémoriale interdisant toute prise de distance théorique. La raison a deux destins et le premier d'entre eux n'est pas la domination du Même. *Totalité et infini* avait pensé cette raison de l'éthique sous la forme d'une critique, *Autrement qu'être* la pense désormais comme scepticisme. Or les deux notions sont sœurs, car en évoquant « la critique sans fin – ou le scepticisme » (AE, 76) Levinas cherche à nommer la vérité diachronique du Dire signifiant avant tout Dit. Comment le scepticisme ou la critique parviennent-ils à signifier ce Dire malgré la présence du Dit ? Précisément en rappelant « l'alternance et la diachronie comme temps de la philosophie » (AE, 260). L'opposition entre raison anarchique et raison représentative produit, dans la philosophie, une nouvelle opposition entre la philosophie synchronique et dogmatique, qui rassemble dans le Dit la vérité, et la philosophie sceptique qui défait cette adéquation entre le vrai et le Dit en réintroduisant la diachronie. Levinas présente alors le mouvement propre à l'histoire de la pensée comme celui du « couple *scepticisme* et *réfutation du scepticisme* », c'est-à-dire l'alternance entre l'affirmation du Dit et sa réduction grâce au « retour périodique du scepticisme et de sa réfutation » (*ibid.*). Derrière la position du vrai dans le Dit, le scepticisme fait entendre le Dire que ce Dit ne peut taire. Mais ce procès ne s'effectue pas en vue d'une seconde affirmation, celle du Dire cette fois, puisqu'une telle position assimilerait ce Dire à un Dit et détruirait leur différence. A quoi peut donc mener le scepticisme, sinon à sa propre réfutation – l'impossibilité de fonder quoi que ce soit sur la différence qu'il exige de penser ?

Levinas a néanmoins pensé cette aporie du scepticisme comme sa force propre en thématissant la nature temporelle ou diachronique du scepticisme. Ce temps se manifeste doublement, dans l'histoire de la philosophie et dans le temps propre de la vérité. Historiquement, la philosophie se caractérise par l'alternance de l'écoute et du refus du scepticisme : celui-ci a beau être nié pour un temps, il resurgit inévitablement, comme si la philosophie était incapable de lui donner le coup de grâce. Or le scepticisme doit son retour incessant déjouant les plus solides arguments à la structure temporelle de la vérité, qui est à la source de ce retour. « Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la *négation* que cette affirmation énonce dans le Dit. Contradiction visible à la réflexion qui la réfute, mais à laquelle le scepticisme est insensible, comme si l'affirmation et la négation ne résonnaient pas en même temps » (*ibid.*). Le dogmatisme se distingue du scepticisme par son refus de la diachronie : il soumet toute chose au procès de l'affirmation et de la négation et conclut, comme dans la totalité hégélienne, qu'une vue synthétique peut englober ces deux moments dans leur simultanéité. L'affirmation et la négation sont interchangeable comme les deux faces d'une même réalité dont la dialectique vise à reproduire le mouvement et qu'elle peut saisir dans la présence. En procédant de cette façon, la dialectique fait pourtant du Dire un moment du Dit et détruit la diachronie de la vérité. Le scepticisme au contraire apparaît du fait de cette diachronie, de la différence (temporelle) entre le Dire et le Dit. Le

Dire nie le Dit, non pas en lui opposant un autre Dit qui se laisse à son tour capter par la réflexion, mais en signifiant par-delà le Dit « *mon exposition* – sans réserve – à l'autre » (*ibid.*). Mais en quel sens Levinas parle-t-il ici de scepticisme, et non pas de critique ? Cette théorie de la pensée n'est-elle pas la formulation dans la diachronie de la critique thématifiée dans *Totalité et infini* ? Certes la critique dénonçant l'assimilation du Dire au Dit va dans le même sens que le scepticisme, mais celui-ci fait un pas de plus en se pensant lui-même comme un discours à nier. Alors que la critique – kantienne par exemple – vise à l'édification d'un autre savoir abandonnant la naïveté des propositions critiquées (et *Totalité et infini* se laisse lui aussi définir par cette ambition), le scepticisme n'aspire à aucune édification et conteste la possibilité même d'un savoir sur ce qu'il dit. Il se nie lui-même comme savoir de son propre savoir. La parole sceptique, qui se veut *philosophique*, se laisse à son tour comprendre comme un Dit et reproduit la logique qu'elle dénonce. Pour être fidèle à la différence du Dire et du Dit qui est son inspiration, le scepticisme doit se nier lui-même comme Dit et donc comme philosophie, c'est-à-dire se retourner sur lui-même et nier sa propre fixation dans le Dit, dans le mouvement d'une *critique sans fin* où il se comprend lui-même. La *critique* levinassienne aboutit ainsi au *scepticisme* comme refus, emportant jusqu'au Dit qui énonce ce refus, de fixer le Dire en un Dit.

Le scepticisme, philosophiquement contradictoire, se relève de sa contradiction en raison de la diachronie de la vérité : ses différents moments n'appartiennent pas au même temps. Il se contre-dit en divisant le Dire et le Dit, mais sauve cette contra-diction de la nullité en faisant revenir le contre-temps de l'éthique. En tant que tel « le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant » (AE, 261), ce qui fait retour malgré sa réfutation. Levinas interprète le contre-dit comme un contre-temps et éveille une autre façon pour la philosophie de penser. Le scepticisme dérange l'*histoire* de la philosophie en lui rappelant la *diachronie* de la vérité, dans l'alternance de sa réfutation et de son revenir. Mais qu'est-ce qui donne au scepticisme cet étrange (contre-)pouvoir de signifier le Dire malgré le Dit ? Comment remonte-t-il jusqu'à la responsabilité éthique, trace de l'illégitimité ou anarchie ? C'est que la philosophie n'est pas un savoir impersonnel, propriété d'une raison silencieuse, mais un Dit qui reste à Dire : « elle se dit à Autrui qui est hors le thème. Ce retour de la diachronie se refusant au présent fait la force invincible du scepticisme » (AE, 262). Philosophier c'est parler, c'est Dire. La philosophie vit de face-à-face incessants entre philosophes, d'appels lancés les uns aux autres, à autrui, pour secourir la philosophie. L'histoire de la philosophie est celle de paroles qui s'appellent et se répondent, se dédisant l'une l'autre, se réfutant et revenant. Elle est le retour du Dire de derrière le Dit, la vie des énoncés qui, avant de poser quelque chose, l'adressent à autrui. En pensant la philosophie à partir de la parole, Levinas inverse alors l'objection que la philosophie adresse au scepticisme. Ce n'est pas lui, mais elle, qui se contredit : car elle ne peut consacrer le primat du Même sans oublier qu'elle s'adresse à autrui. Totaliser, c'est négliger que la totalisation se brise en s'offrant à l'interlocuteur. Il est donc contradictoire de penser la totalité sans admettre qu'elle se détruit dans son exposition même. Le scepticisme, qui souligne cette contradiction, rend justice à la situation d'interlocution où toute philosophie se trouve inévitablement, et restitue la temporalité diachronique propre à toute parole. « Cette référence à l'interlocuteur perce d'une façon permanente le texte que le discours prétend tisser en thématifiant et en enveloppant toutes choses » (AE, 264). Le phénomène de la parole redéfinit la tradition qui se manifeste dans l'histoire de la philosophie. Cette histoire est l'alternance de la réfutation et de son retour : la tradition philosophique consiste à réfuter le scepticisme comme un Dit contradictoire, mais elle est aussi le renouvellement de la pensée, l'éveil de significations nouvelles, un temps nouveau transcendant le présent. La tradition ne saurait seulement se comprendre comme l'éternité du passé fondateur puisque le temps, qui est histoire et renouvellement, suppose les visages

qui reçoivent et discutent la tradition³⁹². Au sein de la philosophie, le scepticisme est la parole qui assure le retour du Dire malgré le primat du Dit – qui fait entendre l'écho de l'autrement qu'être dans l'être³⁹³. Le scepticisme ne conteste donc pas la vérité de l'essence, mais l'assimilation de la vérité au seul présent : il disloque la pensée et la divise en deux temps, « pensée *une*, mais non pensée en même temps » (AE, 136n1). Le scepticisme *pense* et *dit*, et se laisse réfuter par la pensée *une* de la totalité, mais il se nie lui-même comme discours totalisant et maintient la diachronie qui éveille en lui le doute.

Cette contestation de la totalité peut s'énoncer sur le plan théorique en contestant la logique formelle, mais c'est le plan de la justice qui tient ici le premier rôle. Levinas associe la tradition philosophique à la promotion de l'Etat dont la raison est le refus politique du scepticisme. Puisque c'est l'éthique qui éveille la critique sceptique de l'essence, la critique elle-même est posée en vue de la justice. Le retour du scepticisme est, sur le plan de la justice, le rappel que « la répression peut déjà être nécessaire » aux structures : « il nous rappelle le caractère politique – dans un sens très large – de tout rationalisme logique, l'alliance de la logique avec la politique » (AE, 265). Si la première vocation du scepticisme n'est pas la théorie, le sceptique levinassien n'est pas tant le sage grec suspendant sa croyance naïve au monde que le prophète biblique contestant le pouvoir pour son injustice. Scepticisme et prophétisme se rejoignent car tous deux procèdent de l'énigme du témoignage de l'infini. L'inspiration éthique se dit comme prophétisme pour désigner la venue de l'infini à l'idée ou aux lèvres ; elle se dit comme scepticisme pour désigner le retour de l'infini à la philosophie. L'idée de l'infini entre en philosophie par le scepticisme : le doute chez Descartes procède, comme le disait déjà *Totalité et infini*, de l'idée de l'infini. Forme n'arrêtant pas son dessin de forme, l'idée de l'infini est un Dit n'arrêtant pas son dessin de Dit, un énoncé se mettant en doute lui-même, un énoncé sceptique. La disproportion de la gloire et du présent est la véritable source du doute en philosophie ; mais ce doute, entendu en un sens non-théorétique, est la mise en question de mon être par l'infini, un doute éthique. Le sceptique ou le prophète conteste la totalité en vue de la justice, sa parole est réponse à l'appel du visage et à la présence du tiers. Il critique l'injustice inhérente à l'exercice de la politique et la réduction de la question de la justice à la question du pouvoir.

b) Les tours et détours du scepticisme

Dans l'histoire de la philosophie, la pensée du Dire par-delà le Dit est alternance de la réfutation du scepticisme et de son retour. Les écrits des philosophes conservent la trace de cette alternance : mais que faut-il rechercher pour la déceler ? Peut-on identifier les auteurs ou les textes qui la feraient resurgir, et sur la base de quels critères ? Si l'histoire de la pensée de l'infini est celle d'un scepticisme revenant, alors elle ne saurait correspondre à l'histoire de la notion d'infini. De l'*apeiron* grec à l'*infinitum* scolastique puis cartésien, sans oublier l'*En Sof* de la Kabbale, les usages du terme et de la notion d'infini ont pu certes renvoyer à l'idée d'un au-delà de l'être. Néanmoins le retour du scepticisme excède le seul usage du terme d'infini et s'en désolidarise souvent. C'est pourquoi

³⁹² A l'oral comme à l'écrit, puisque les livres « en appellent à d'autres livres et s'interprètent en fin de compte dans un dire distinct du dit » (AE, 264-265).

³⁹³ « Penser l'*autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. Si après les innombrables réfutations "irréfutables" que la pensée logique lui propose, le scepticisme a le front de revenir (et il revient toujours en enfant légitime de la philosophie), c'est que à la contradiction que la logique entend en lui, manque le "en même temps" des contradictoires – qu'une diachronie secrète commande ce parler ambigu ou énigmatique et que, d'une façon générale, la signification signifie par-delà la synchronie, par-delà l'essence » (AE, 20).

Levinas ne s'est pas beaucoup intéressé à cette histoire, qu'il n'expose qu'une fois d'une façon exhaustive, pour l'article « Infini » de l'*Encyclopedia Universalis*. Cet exposé répond moins à une exigence philosophique qu'à la contrainte académique d'inscrire dans un dictionnaire savant l'histoire du terme à définir. D'ailleurs, l'article fait aboutir cette histoire à Heidegger, pour qui le fini et l'infini énoncent l'être de l'étant (cf. AT, 87) : pour montrer la façon dont l'infini signifie l'au-delà de l'être, la dernière partie de l'article doit alors *quitter* cette historicité et revenir à l'idée cartésienne de l'infini non pas en tant qu'elle illustre l'usage du terme d'infini, mais en tant qu'elle indique une obéissance où se dessine ma responsabilité pour autrui. Levinas recherche l'interruption de l'ontologie et non les variations de sens du terme d'infini. Celui-ci ne saurait constituer le critère d'une interprétation de l'histoire du surgissement de la question de l'infini dans la philosophie.

Dès lors, partons plutôt de la présentation que Levinas donne lui-même de cette histoire. En 1957, dans l'article « La philosophie et l'idée de l'infini », Levinas fondait déjà son emprunt de l'idée cartésienne de l'infini sur une interprétation ambitieuse de l'histoire de la philosophie. Cette histoire donnait le cadre au sein duquel la singularisation du dessin formel de l'idée de l'infini prenait sens. Divisant deux sens de la vérité, comme Désir de l'Autre et autonomie de la raison, Levinas constatait que la philosophie avait accordé dans son histoire le primat au second, se faisant maïeutique chez Platon et égologie chez Descartes. Cette « philosophie du Même » (EDE, 168) perdue jusque chez Heidegger qui achève « d'affirmer une tradition où le Même domine l'Autre, où la liberté – fût-elle identique à la raison – précède la justice » (EDE, 171). Or il est paradoxal que la « tradition de l'Autre » (*ibid.*) que Levinas oppose ensuite à cette tradition du Même soit représentée par les mêmes philosophes classiques : Platon (l'idée du Bien) et Descartes (l'idée de l'infini). Ces deux traditions n'opposent pas les philosophes entre eux, elles s'opposent au sein de leurs philosophies mêmes. Le paradoxe est nécessaire, la tradition de l'Autre et la tradition du Même étant inséparables : sans le Désir, la pensée ne s'éveillerait à aucune question ; et sans la liberté, elle ne pourrait même pas penser. La philosophie comme critique suppose et le Désir où la liberté se met en question et la liberté d'effectuer *en philosophe* cette mise en question, passant de la mise en question de la conscience à la conscience de la mise en question. Mais alors, s'il est impossible de séparer les traditions du Même et de l'Autre, en quel sens y a-t-il *tradition* ? En fait, le terme de tradition tel que Levinas l'emploie ici consacre le triomphe de l'Autre sur le Même au sein de l'histoire de la philosophie. Dans « Pouvoirs et Origine », Levinas écrivait en effet : « à l'histoire conçue comme répétition et comme imitation (Heidegger) nous substituons l'histoire comme rapport avec une Altérité non-assumable ou enseignement ou tradition » (OC2, 148). Platon et Descartes sont des maîtres qui nous enseignent, faisant ainsi de l'histoire de la philosophie une *tradition*, un rapport au Maître comme visage radicalement autre. En tant que tradition la philosophie s'excepte du primat du Même et nous met en rapport avec des écrits où s'entend une parole enseignante, magistrale, celle d'un visage. L'histoire de la philosophie ne doit pas être conçue comme une succession de thèses (ou de Dits) qui se poseraient les unes par rapport aux autres dans le but de signifier le Tout, mais comme l'appel et la réponse d'enseignements (ou de Dires). La parole d'un philosophe appelle une autre parole qui lui répond et suscite, à son tour, d'autres voix prenant part au dialogue : affirmation et réfutation s'alternent dans la critique sans fin du scepticisme. *Autrement qu'être* reprendra cette idée (AE, 38-39) :

Husserl nous aura appris que la réduction de la naïveté appelle aussitôt des réductions nouvelles, que la grâce de l'intuition comporte des idées gratuites et que, si philosopher consiste à s'assurer de l'origine absolue, il faut que le philosophe efface la trace de ses propres pas et, sans cesse, les traces de l'effacement des traces, dans un piétinement méthodologique interminable. A moins que la naïveté du philosophe n'en appelle, par-delà la réflexion sur soi, à la critique exercée par l'*autre* philosophe,

quelles que soient les imprudences que celui-ci aura commises à son tour et la gratuité de son propre dire. La philosophie suscite ainsi un drame³⁹⁴ entre philosophes et un mouvement intersubjectif qui ne ressemble pas au dialogue des coéquipiers en science, ni même au dialogue platonicien, lequel est réminiscence d'un drame plutôt que ce drame même. Il se dessine selon une structure différente. Empiriquement, il s'ordonne comme histoire de la philosophie où entrent toujours de nouveaux interlocuteurs qui ont à redire, mais où les anciens reprennent la parole pour y répondre dans les interprétations qu'ils suscitent, et où cependant, malgré ce manque de "sûreté en marche" – ou à cause de lui – à personne n'est permis ni un relâchement d'attention, ni un manque de rigueur.

Si la philosophie se définit par l'intention critique de dégager l'ultime justification des choses, nul philosophe ne doit ignorer sa propre naïveté. La méthode suffit-elle à évacuer la naïveté ? Chez Husserl la réduction de l'attitude naturelle produit toujours un résidu de naïveté, du simple fait que l'opération de la réduction s'inscrit dans cette attitude dont elle s'arrache, exigeant à son tour une autre réduction elle-même suspecte pour la même raison, dans une répétition indéfinie de l'opération. La réduction phénoménologique bute contre la question de sa propre motivation, en dépit de la rigueur extrême à laquelle elle aspire. Si l'intention critique de la philosophie ne pouvait passer que par l'*autojustification*, elle serait pure illusion. Heureusement, l'exigence critique dont la philosophie est porteuse ne doit pas seulement être conçue selon le solipsisme du sujet philosophant se posant lui-même comme son plus sévère censeur. La critique, insiste Levinas, en appelle à l'*autre* philosophe, peut-être pas moins naïf ou enclin à l'erreur que le premier, mais au moins *autre* et donc amené à dédire le Dit du premier. L'*hétérojustification* n'est pas moins indispensable à la philosophie qui, dans son exigence de rigueur, en appelle à la multiplicité des vigilances. Un nouvel esprit doit examiner ce que le premier a avancé, l'approuver ou le rejeter, en proposant lui-même des raisons. Il ne s'agit pas de dire que le nombre fait force d'argument, mais de décrire le jeu dialogique dont vit la philosophie : la multiplication des Dits dont l'histoire de la philosophie est le phénomène opère une critique peut-être plus radicale que celle à laquelle un philosophe esseulé pourrait se soumettre. En se dédisant l'un l'autre, en tirant enseignement l'un de l'autre, en se questionnant et en répondant, les philosophes exercent une critique vigilante où les naïvetés apparaissent et sont dépassées. Ces considérations sont néanmoins valables pour n'importe quel type de connaissance : pourquoi Levinas singularise-t-il ici la philosophie ? Alors que dans les sciences la critique se borne à éprouver la validité scientifique d'un Dit, alors que dans la maïeutique Socrate sous-estime son rôle de maître et ne se dit que l'accoucheur d'idées que l'élève contient déjà, la philosophie en appelle à une authentique pluralité de voix, où les idées, loin de préexister à leur auteur, naissent et meurent – n'était l'écrit ou la mémoire – avec lui. Certes, les prises de position, les dogmes et les écoles se formeront. Mais le philosophe, dont la tâche propre est de s'enquérir du *sens*, défait les institutions dès lors qu'il nous enseigne la signification du monde. Philosopher, c'est s'enquérir du *sens* de l'être et donc s'engager dans un jeu de questions et de réponses avec le Dit philosophique qui se prononce sur ce sens. De ce fait, tout Dit philosophique a valeur d'enseignement – et l'histoire de la philosophie, en tant qu'elle est une histoire d'enseignants et d'enseignements, doit être une histoire d'interlocuteurs.

c) *Les visages de l'histoire de la philosophie*

Tout repose sur une conception de la philosophie comme enseignement. L'histoire de la philosophie est faite par des visages et non des doctrines. Elle se définit à partir du Dire comme un

³⁹⁴ Mot à entendre dans le sens de la préface de *Totalité et infini* précisant que le drame signifie, suivant l'enseignement de Nietzsche dans *Le cas Wagner*, événement et non action (cf. TI, 13n1). L'histoire empirique de la philosophie se réfère à l'intrigue éthique d'un Dire par-delà le Dit qui donne à la philosophie son sens.

drame entre philosophes : un philosophe affirme une thèse sous la forme d'un Dit ; un autre philosophe le commente, dans un Dit sur son Dit qui, dans cette réflexivité, est toujours une critique (un Dédit du Dit). L'histoire aurait beau être exclusivement la confirmation d'un dogme, elle laisserait transparaître le scepticisme dans le simple fait de reformuler le Dit premier. La philosophie est un discours à voix multiples, critique de par cette multiplicité. Elle se distingue alors des dialogues scientifique et platonicien : la science efface l'individualité insubstituable du sujet parlant (son Dire) en évaluant son Dit en fonction des normes de la scientificité ; et la maïeutique socratique conçoit le dialogue comme l'éveil d'un Dit que l'élève possède déjà en lui et que le maître rappelle à son souvenir, effaçant l'extériorité de la parole. Au contraire, la philosophie suppose qu'un sujet philosophant s'adresse aux autres philosophes (présents et passés) comme à des interlocuteurs ineffaçables. Faire de la philosophie, c'est prendre la parole au sein d'une tradition qui garde la mémoire des visages qui ont parlé : le philosophe présent, qui s'attaque à un problème donné, doit, suivant la méthode que nous héritons d'Aristote³⁹⁵, recenser les positions passées pour rappeler et distinguer les différentes thèses qui ont été soutenues à son sujet. Or il n'est pas anodin que ces thèses soient attribuées à l'auteur qui les a défendues : si, *empiriquement*, l'histoire de la philosophie invoque l'autorité des philosophes illustres du passés, c'est en raison du statut de maîtres ou d'enseignants que ceux-ci y prennent. Dans la science, l'interlocuteur s'efface derrière la vérité objective du Dit ; dans la maïeutique, le maître se veut le simple intermédiaire d'une réminiscence dont le drame se joue dans la seule intériorité de l'élève ; mais, selon Levinas, le drame de la philosophie consiste à *apprendre* des philosophes ce que, sans eux, on n'aurait jamais pu savoir. C'est Descartes qui nous a appris à voir dans la séparation du *cogito* la primauté de l'idée de l'infini ; c'est Heidegger qui nous a appris la différence de l'être et de l'étant, la verbalité de l'être (cf. NP, 9-10). Si, à la rigueur, le calcul infinitésimal pouvait être inventé par l'un ou l'autre savant, la vérité diachronique du rapport entre le *cogito* et la découverte de l'infini mis en nous n'a été dite qu'une fois, dans les *Méditations métaphysiques*, et ne peut depuis être redite que par ceux qui se la virent enseignée. L'histoire de la philosophie est enseignante, et de ce fait elle doit être comprise comme un drame mettant en jeu le Dire avant le Dit. Elle est une histoire d'interlocuteurs, de noms propres³⁹⁶, une histoire du Dire³⁹⁷.

³⁹⁵ On pourrait objecter à Levinas que l'histoire de la philosophie procède « de la conception nouvelle qu'Aristote s'est faite de la méthode dialectique », et que celle-ci « a pour objet et matériau les énoncés portant sur des opinions probables », donnant la priorité à l'énoncé (le Dit) sur son auteur (le Dire) : de sorte que, par exemple, « si l'on étudie les éléments, il est commode, pour faire plus court, de se contenter d'attribuer au seul Empédocle la thèse selon laquelle il y en a quatre, et qu'il ne soit pas le seul à l'avoir soutenue n'a aucune importance pour la recherche » (*Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1988, Préface, p. XXII). Si la recherche philosophique ne requiert que des énoncés, il suffit d'un nom – peu importe l'exactitude historique – pour identifier l'énoncé : les noms, les visages peuvent s'oublier, la philosophie ne nécessite que la conservation des thèses. Pourtant il faut bien que nous ayons reçu ces thèses : Levinas répliquerait alors que « la philosophie qui nous est transmise » (DQVI, 184) sous la forme de ces Dits doit, précisément, nous avoir été *transmise*, donc *enseignée*, et qu'elle porte du fait de cette transmission même la trace d'un Dire. Le Dire, dans l'histoire de la philosophie, ne renvoie pas à la ressuscitation des morts, mais à l'enseignement qu'ils ont initié et que les vivants perpétuent. Il faut enfin ajouter qu'il importe bien aux énoncés eux-mêmes de ne pas tomber dans l'anonymat, car la *cohérence* du Dit fait partie de son sens, et que l'attribution à un auteur de plusieurs Dits oriente la recherche de leur cohérence.

³⁹⁶ En intitulant *Noms propres* un ouvrage consacré à de grandes figures de la pensée contemporaine, allant même au-delà de la philosophie, Levinas montre son souci d'aborder l'histoire de la pensée à partir de ses interlocuteurs. Les noms propres, demande Levinas, « ne nous aident-ils pas à parler ? » : avec eux on peut en effet marquer « la fin d'une certaine *intelligibilité* », celle qui se rattache au seul Dit du Dire, pour accomplir « l'aube d'une autre », où la pensée n'est jamais dissociée d'un visage (NP, 11).

³⁹⁷ C'est un trait que la philosophie partage avec le Talmud : « on tient toujours beaucoup dans le Talmud à préciser qui a dit ceci ou cela : l'enseignement est un vrai enseignement où l'universalité de la vérité annoncée ne doit pas faire disparaître le nom ni la personne de celui qui l'a dit » (ADV, 105).

L'histoire de la philosophie n'est pas celle du *logos* neutre et impersonnel qui efface la voix qui le prononce car elle ne saurait être séparée des visages qui ont parlé. Dans la conférence de 1952 intitulée « L'Écrit et l'Oral », Levinas aborde ainsi la philosophie à partir de l'enseignement, à partir d'une « pensée qui entend raison – qui ne se rapporte pas à un horizon où l'idée se profile, mais à l'idée elle-même, comme présente, comme elle-même, comme visage, comme enseignante, comme commencement absolu » (OC2, 222). On retrouve ici la conception husserlienne de la philosophie comme recherche de l'origine absolue, et le retournement faisant du visage cette origine. Si, en effet, « la parole est la pensée dans un visage » (OC2, 223), elle fait coïncider la pensée et son origine. En me parlant, autrui se fait la source de la pensée qu'il me communique au point de coïncider avec elle. En témoigne l'alternance des questions et des réponses : contrairement à l'interprétation d'un texte qui est une herméneutique, la recherche d'une « intention cachée derrière ce qu'il dit », le face-à-face avec l'enseignant est tel que « je ne dépasse pas ce qui m'est dit » car « ma critique est vraiment une question » (OC2, 222). En posant une question à un maître, je m'en remets à lui comme la source d'où jaillit la vérité, puisque j'attends de lui son enseignement : mes critiques ne consistent pas à déjouer, dans ses paroles, un motif secret qui les expliquerait, mais appellent une réponse à un problème que son enseignement me cause, un nouvel enseignement précisant le premier. J'ai à comprendre ce que le maître me dit tel qu'il me le dit, et non comme signe d'une révélation cachée. L'enseignement est la parole directe, la vérité immédiatement transmise, face-à-face.

Pourtant, si cette conception de la philosophie peut bien expliquer les pratiques dialogiques de la philosophie – les dialogues, les cours et les prises de parole effectives –, c'est-à-dire l'oral entendu comme la parole présente des philosophes, elle ne peut s'étendre à toute l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire au passé et aux vestiges que les morts nous ont laissés, à l'écrit, qu'en supposant que la parole des morts puisse être réanimée dans le dialogue avec les vivants. Mais la parole d'un mort est figée dans les écrits : comment peut-il alors avoir le statut d'interlocuteur si c'est toujours l'autre philosophe, vivant, qui interprète ses paroles et décide ultimement de leur sens ? Dans sa conférence, Levinas dégage deux caractéristiques de l'écrit. 1/ Suivant l'enseignement du *Phèdre*, l'écrit se conçoit comme un « discours ne pouvant se porter secours à lui-même »³⁹⁸, formule qui sert de « fil conducteur » à Levinas (OC2, 203). L'écrit énonce un Dit, mais sa parole ne peut pas se reprendre pour répondre aux questions que je lui adresse : les réponses ne pouvant venir du maître absent de son écrit, elles doivent être fournies par l'interprétation philologique. Interpréter, c'est fournir soi-même les questions et les réponses (*cf.* OC2, 213), donc suppléer au défaut du maître en se faisant maître soi-

³⁹⁸ Platon, *Phèdre*, 275e. Socrate estime que l'écriture partage avec la peinture cette « terrible » ressemblance (275d). Les œuvres peintes, en effet, se montrent comme si elles étaient vivantes mais restent muettes face aux questions qu'on leur pose. Or Levinas ne reprend pas l'idée de cette ressemblance car, contrairement à l'écrit, « l'œuvre d'art est voie – elle n'a pas de visage. Non seulement elle ne répond pas – elle ne suscite pas de questions. Elle se donne dans un ravissement muet » (OC2, 210). Le phénomène esthétique relève de la participation, Levinas évoquant ici, outre le ravissement, l'ensorcellement et la magie qui expriment une grande méfiance envers l'adhésion sans séparation que suscite l'œuvre d'art. C'est la « critique d'art » (*ibid.*) et non l'œuvre elle-même qui est analogue à l'écriture, car elle est une parole sur l'œuvre d'art et non cette œuvre sans parole. On peut alors concevoir la distinction implicite qu'il faut faire, dans cette perspective, entre l'histoire de l'art et l'histoire de la philosophie. Certes, comme la philosophie, l'art retient les noms propres des grands maîtres dont les œuvres sont indissociables ; mais elle cherche à voir comment l'œuvre est « le prolongement d'une spontanéité » ou « d'un jeu joué pour soi » (OC2, 209), et non un enseignement – celui-ci ne commençant qu'avec la critique. L'œuvre d'art ravit, elle n'enseigne pas : je peux bien connaître *par* elle (*cf.* OC2, 210), mais c'est *moi* qui connais et non elle qui m'enseigne. La philosophie au contraire met en question ma spontanéité par le moyen de sa parole enseignante.

même. L'interprète est à lui-même son propre maître : il entretient avec l'écrit un rapport non plus dialogique mais monologique. 2/ Or Levinas ne cantonne pas l'écrit à ce rôle seulement négatif, car il souligne également ce que l'écrit conserve de la parole. Son incapacité de se porter secours consacre la secondarité de l'écrit sur l'oral, mais dans le rapport à l'écrit toute parole n'est pas perdue. Ainsi, après avoir défini l'habitation comme une fermeture sur l'extériorité (donc hermétique à la parole), de sorte que les produits de l'habitation me définissent en se substituant à ma parole et en l'effaçant, Levinas singularise l'écrit, « seul produit humain qui ne m'exprime pas comme l'habitation », « mais qui repose sur la parole, animée par l'intention d'exprimer » (OC2, 208). Mon écrit est le seul produit que l'on ne saurait comprendre sans en référer à ma parole. Il possède alors, malgré sa fixation dans un Dit m'offrant à l'interprétation, me soumettant aux questions philologiques (tournées sur l'habitation en tant qu'elles cherchent à « savoir qui parle et de quel pays il vient »³⁹⁹), la caractéristique unique de me mettre en rapport avec le produit d'une parole passée. Ce second aspect de l'écrit nous confronte à un autre rapport à la parole, le distinguant de l'oral : le rapport à celui qui *a parlé* mais ne parle plus.

Par conséquent, l'étude de la parole écrite donne lieu à une pensée du temps devant expliquer en quoi il est possible qu'une parole puisse se conserver malgré sa relégation dans le passé, en survivant à celui qui les a écrites. L'écrit « s'inscrit dans le projet qui vise l'extériorité comme extériorité et qui est le projet même de la parole » (OC2, 208). En effet, « en déchiffrant un écrit je me retrouve à nouveau dans la situation du dialogue » (OC2, 209) car « l'écrit a de plus un sens » (OC2, 211). Alors que les ustensiles font partie du monde auquel ils renvoient en se faisant signe d'un système qui les intègre, les écrits excèdent cette totalité en s'exprimant *sur* elle, en lui prêtant un sens. De ce fait, l'écrit appartient au phénomène de la parole : il m'aborde de face en m'enseignant un sens sur le monde. Toutefois il se distingue aussi de la parole présente et orale en m'inscrivant dans une temporalité exceptionnelle. « L'écrit me parle à partir du passé. Tout écrit est testament, parole de mort et dernier mot » (*ibid.*). Un homme s'est exprimé en laissant, dans l'écrit, la trace de sa parole : lorsque je lis cet écrit dans mon présent, je me rapporte ainsi à une parole qui s'exprime depuis « un passé absolu » (*ibid.*), c'est-à-dire un passé qui n'appartient pas à *ma* mémoire, passé auquel l'écrit renvoie mais qu'il ne pourra jamais me rendre présent. Ce passé est absolu en deux sens : 1/ « c'est un passé qui parle » et qui de fait, est séparé de moi, ab-solu ; 2/ et c'est un passé qui ne se fera jamais présent car il « se dissimule à jamais derrière ce discours » (OC2, 212) qui ne peut plus se porter secours par la parole vivante. Parole *sur* le monde, l'écrit est bien un enseignement ; mais parole sans secours, il suscite l'interprétation où le lecteur n'a plus d'autre maître que lui-même.

Notre problème, celui de la possibilité de concevoir l'histoire de la philosophie comme dialogue et enseignement, revient donc à savoir si l'interprétation de l'écrit conserve, ou au contraire détruit, le rapport éthique de l'interlocution. La conférence de 1952, qui traite de l'écrit au sens large et non pas seulement des œuvres philosophiques, et qui tend à « subordonner l'écrit et le monde qu'il institue à une autre relation {au discours oral} » (OC2, 209), semble suggérer que l'écrit, même s'il exprime la parole et doit se comprendre par rapport à elle, suscite toujours une interprétation dont je suis le seul maître. Mais peut-être la conférence a-t-elle eu le tort de ne voir dans l'interprétation qu'un solipsisme et d'ignorer une autre forme de rapport à l'écrit qui se distingue de l'interprétation : celle, justement, de l'enseignement. 1/ L'interprétation philosophique, dans son appel à la critique et au jugement d'autrui, fait de l'écrit un prolongement de l'oral. Elle exige une reprise incessante de la parole et interdit l'arrêt sur des positions dogmatiques, dessinant une temporalité diachronique où les jeunes

³⁹⁹ Platon, *Phèdre*, 275c-d.

philosophes, prenant la parole et interpellant les anciens, renouvellent le dialogue. L'interprétation a beau soumettre l'écrit à une herméneutique et envisager son auteur dans le monde, elle ne vise pas moins à raviver la parole de cet écrit dans le but d'en retrouver le sens, et se confronte à lui comme ultime critère de sa propre vérité. Il est alors possible d'interpréter l'écrit autrement que comme un vestige, et d'en entendre la parole : il faut pour cela rechercher son enseignement. 2/ En effet, les écrits des philosophes ne traduisent-ils pas le fait que la philosophie est la pensée dans un visage ? Lorsque Descartes enseigne la diachronie de l'idée de l'infini ou Heidegger la verbalité de l'être, la critique que nous leur adressons, avant toute interprétation, a pour but premier d'interroger le sens de leur enseignement. La question première n'est pas : « Ce que l'auteur a dit est-il absolument vrai ? » ; mais : « Quel est le sens qu'il nous a appris ? »⁴⁰⁰. L'écrit parle en nous enseignant ce que, sans lui, nous aurions toujours ignoré ; et l'histoire de la philosophie est une histoire d'interlocuteurs car elle se fait et se défait dans la mémoire et l'oubli des enseignements.

§57. Histoire et devenir de la philosophie

a) Esquisse d'une histoire de la philosophie depuis la question de l'infini

Comment cette conception de la philosophie et de sa temporalité se traduit-elle dans l'histoire ? Si la première question de la philosophie est la question de l'infini, ne faut-il pas qu'il y ait une histoire de la philosophie comme réponse à cette question ? Deux conceptions de l'histoire sont ici en jeu. La première, que Levinas a défendue dès l'article « La philosophie et l'idée de l'infini » de 1957, s'appuie sur une distinction entre deux traditions : celle de l'Autre et celle du Même, qui sont telles que les plus illustres représentants de l'une sont également ceux de l'autre. L'article, reconnaissant le primat du Même dans la tradition philosophique, peine cependant à dire comment la pensée de l'Autre parvient à constituer une véritable *tradition* : seuls deux auteurs, Platon et Descartes, lui sont attribués. A l'aune des textes ultérieurs, on peut leur rattacher deux courants, les néo-platoniciens (Plotin) d'une part, et certains héritiers de Descartes de l'autre (Malebranche, Spinoza⁴⁰¹). Cette tradition trouve son unité dans son rattachement à la vérité conçue comme Désir de l'absolument Autre, mais il faut bien conclure que son identification repose davantage sur l'exception de certaines figures arrachées au primat du Même que sur l'existence effective d'une tradition unitaire et continue repérable dans l'histoire. Singularisant Platon et Descartes, Levinas, de manière symptomatique, ne parle d'histoire qu'au sujet de la pensée du Même qu'ils incarnent aussi. La tradition de l'Autre, loin de constituer une autre histoire de la philosophie, ne peut acquérir de légitimité qu'au sein de la seule histoire que la philosophie a connue, celle du Même. La seconde acception de l'histoire de la philosophie fait droit à cette coïncidence entre philosophie et primat du Même : plutôt que de définir une tradition où l'Autre serait pris pour thème de la pensée, elle caractérise la rupture de l'ontologie par la signifiante éthique.

En effet, la philosophie naît en réponse au Désir de l'infini éveillant en moi un souci de justice. L'histoire de la philosophie occidentale doit donc se penser à l'aune de la question de l'infini. Mis en question dans mon droit d'être, je dois, pour répondre à ma responsabilité, penser et agir en vue de la

⁴⁰⁰ Ces considérations expliquent l'*usage* que Levinas fait de l'idée cartésienne de l'infini. Redonner à l'idée de l'infini son origine éthique n'est pas corriger Descartes en prétendant retrouver ce qu'il aurait voulu dire, mais reprendre son enseignement dans toute sa portée philosophique en restituant *cet enseignement* dans l'éthique.

⁴⁰¹ Levinas retrouve dans le *Traité théologico-politique* une entreprise éthique (cf. D. Arbib, « Les deux voies de Spinoza », *art. cit.*, pp. 146-163).

justice. Or si la philosophie est mue par cette exigence éthique, son histoire où s'alternent la réfutation et le retour du scepticisme doit, dans cette alternance, porter la trace de cette excension de l'être par l'infini. « La philosophie qui nous est transmise n'a pas pu ne pas nommer le paradoxe de cette signifiante non-ontologique, même si, aussitôt, elle retournait à l'être comme à l'ultime fondement de la raison qu'elle nommait » (DQVI, 184-185). Faire l'histoire de la philosophie à l'aune de la question de l'infini ne consiste donc pas à dégager les usages de la notion d'infini, mais à déceler les moments où la transcendance déchire l'ontologie, à retrouver dans le Dit des philosophes l'enseignement du Dire – c'est-à-dire à la fois déceler dans ces écrits un enseignement (le philosopher comme Dire) et l'idée d'une transcendance excédant l'être (le Dit signifiant le Dire). Levinas en propose un rapide survol orienté par l'idée cartésienne de l'infini (DQVI, 185) :

La mise de l'Idée de l'Infini dans le fini, dépassant sa capacité, enseignée par Descartes, est l'une des plus remarquables expressions de la transcendance. Elle est, certes, pour Descartes la prémisse de la preuve de l'existence de Dieu. Et, par là, pour la transcendance de la mesure affectant d'une certaine façon le fini, est recherchée la positivité de l'être thématiquement et identique. Sous des termes différents, cette relation de transcendance se montre – ne fût-ce qu'un instant dans sa pureté – dans les philosophies du savoir. C'est l'au-delà de l'être chez Platon, c'est l'entrée "par la porte" de l'intellect agent chez Aristote ; c'est l'exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant ; c'est la recherche de la reconnaissance par l'*autre homme* chez Hegel lui-même ; c'est le renouvellement de la durée chez Bergson qui a, peut-être, saisi là, plutôt que dans sa conception de l'intégrale conservation du passé – la diachronie du temps ; c'est le dégrisement de la raison chez Heidegger.

Avant d'exposer, dans une brève chronologie, quelques grands jalons marquant la pensée de la transcendance dans l'histoire de la philosophie, Levinas singularise la figure de Descartes. L'idée de l'infini inaugure et couronne cette esquisse de l'histoire de la philosophie comme l'expression privilégiée où se dit la transcendance – et ce malgré l'interprétation ontologique qu'a pu en donner Descartes lui-même. Or il faut noter que l'histoire dont l'idée cartésienne de l'infini est la plus notable expression ne mentionne plus l'infini : aucun des six auteurs que Levinas évoque ensuite dans sa chronologie n'y est présent pour avoir pensé l'infini. C'est bien *sous des termes différents* qu'ils expriment la transcendance, et l'histoire de la question de l'infini ne saurait tenir son unité de l'usage d'un terme, fût-il l'infini ou même Dieu. L'histoire de la *relation de transcendance* que Descartes a décrite avec l'idée de l'infini doit être retracée en recherchant les ruptures par lesquelles le savoir et l'être se voient excédés.

L'esquisse que donne ici Levinas est pourtant brève, incomplète et de ce fait insatisfaisante. C'est à tort qu'on y chercherait une « histoire de l'infini » qui répondrait à l'histoire de l'être, entendue comme onto-théo-logie ou comme histoire des époques de l'être. Il ne peut être question de faire prendre à l'infini la place que Heidegger attribue à l'être, dès lors que l'infini appelle précisément une ontologie en réponse à l'exigence de justice. La philosophie est bien dominée par l'ontologie, de sorte que les moments où la signifiante non-ontologique de l'infini a percé son histoire ne peuvent constituer que des ruptures et non une histoire clandestine écrite aux marges de celle de l'être. Si la question de l'infini est la mise en question de mon être dans son injustice, son histoire ne peut être que celle de la mise en question de l'ontologie. Pour la retracer, Levinas interroge les philosophies du savoir au sein desquelles il recherche l'interruption de la totalisation. Les exemples fournis dans ce texte illustrent, sans prétention d'exhaustivité ni de démonstration, cette interruption à l'œuvre chez quelques grands auteurs de la tradition. La philosophie qui nous est transmise est une ontologie, mais elle laisse percer un sens qui ne se réduit pas à son Dit. Il n'est donc pas contradictoire que des auteurs – Heidegger au premier chef – que Levinas critique ailleurs avec vigueur pour avoir réduit l'Autre au

Même apparaissent ici. Il ne s'agit plus, comme dans l'article de 1957, d'opposer une tradition de l'Autre à une tradition du Même ; mais, reconnaissant qu'il n'y a de tradition que du Même, de montrer la façon dont le scepticisme y effectue son retour en interrompant la fixation en Dit. Renonçons donc à voir dans cette esquisse les principes permettant la découverte d'une tradition de pensée qui aurait résisté à l'ontologie en lui demeurant extérieure : Levinas prétend seulement déceler dans l'histoire de l'ontologie ce en quoi elle trahit son inspiration par une question de l'infini dont elle tire son sens. L'incomplétude de l'esquisse que notre texte fait de l'histoire de la philosophie est manifeste au regard d'un autre article, « Totalité et totalisation », où Levinas obéit à la même exigence de dire « l'impossibilité de la totalisation » qui s'est manifestée... (AT, 67-68) :

... dans le dualisme des forces et des valeurs opposées d'Anaximandre ; dans le Bien et dans la notion d'un *au-delà de l'Essence* chez Platon et chez Plotin ; quant à l'être lui-même, dans son équivocation qui n'admet que l'unité d'analogie et dans la transcendance du premier moteur ; dans l'idée qui soutient la philosophie d'un Dieu transcendant ne "faisant pas totalité" avec la créature ; dans le *Sollen* fichtéen qui est non pas une simple impuissance de penser l'être, mais un débordement de l'être, irrécupérable par l'être débordé et qui, en fin de compte, sauve celui-ci de l'illusion ; dans la durée bergsonienne, qui est l'ouverture remettant en question, à partir de l'Avenir, toute totalité achevée avant d'être l'affirmation d'une je ne sais quelle essence mobile de l'être ; dans la critique de la totalité occidentale par un Franz Rosenzweig, pour qui Dieu, le monde et l'homme ne forment plus l'unité d'un total. L'homme et l'homme le forment-ils davantage ?

Les noms d'Aristote, Descartes, Kant, Hegel et Heidegger sont ici oubliés dans une esquisse pourtant plus exhaustive que la première. Ici, en effet, la présentation ne recense plus les maîtres, mais elle procède thématiquement, évoquant les concepts majeurs par lesquels la totalité se défait : le Même et l'Autre (les forces opposées d'Anaximandre), le Bien (au-delà de l'essence pour Platon et Plotin), l'être (car équivoque et premier moteur chez Aristote), le Dieu biblique transcendant la créature (la scolastique), l'impératif éthique (Fichte étant ici nommé et non Kant), la diachronie chez Bergson et la critique de la totalité par Rosenzweig. A quoi il faudrait objecter : de l'aveu de Levinas lui-même, Saint Augustin n'a-t-il pas pensé la *veritas redarguens* où l'être est mis en question ; Pascal n'a-t-il pas décrit le caractère haïssable du moi persévérant dans son être ; Kierkegaard n'a-t-il pas refusé de penser Dieu à partir du monde (*cf.* DQVI, 171-172) ; et Husserl n'a-t-il pas ouvert la pensée à l'horizon où se défait la fermeture de la totalité ?

On trouvera ainsi toujours, dans les commentaires que Levinas consacre à tel ou tel auteur, une certaine ambiguïté : en tant qu'auteur de la tradition, le philosophe est toujours un penseur du Même ; mais en tant que la philosophie surgit en réponse à la question de l'infini, tout système pointe déjà vers sa propre interruption par le Dire. L'histoire de la philosophie lue à l'aune de la question de l'infini est le déchirement de l'identité du Même – et non la position de l'Autre contre le Même. On comprend alors pourquoi Levinas ne propose pas une « histoire de l'infini » semblable à l'histoire de l'être que pense Heidegger : la signifiante éthique est l'envers de l'histoire, la rupture de l'histoire de l'être contestée dans son oubli de la justice.

b) *La traduction en justice*

Cette démonstration de la possibilité d'une philosophie critique ou sceptique, c'est-à-dire d'une éthique mettant l'ontologie en question tout en déjouant sa propre fixation dans l'ontologique, procède de la justice. A la question « Pourquoi la philosophie ? », il faut répondre : parce que naissent, dans la justice, des questions de conscience qui m'imposent de penser l'être dans la non-indifférence envers

les autres. En quoi cette dérivation de la philosophie par la justice éclaire-t-elle en retour le mode propre du philosophe levinassien ?

Le philosophe cherche et exprime la vérité. Si l'effectuation de la vérité excède sa manifestation dans l'essence et appartient à la mise en question de l'être par l'infini du visage, la philosophie cherche la signifiante éthique, le Dire par-delà le Dit, et l'exprime en réduisant le Dit au Dire. La recherche a nom *réduction* du Dit au Dire, l'expression *traduction* du Dire dans le Dit ; la première passe de la bonne à la mauvaise conscience (de l'être-*conatus* à l'infini), la seconde de la mauvaise conscience à la conscience non-indifférente (de l'infini à l'être-juste) ; la philosophie est donc un mouvement de l'ontologie à l'éthique, et de l'éthique à la justice. Selon cette interprétation, la justice est le lieu propre de tout discours philosophique : répondant à l'appel du prochain qui est mise en question de l'être, assignation à l'être d'un sens depuis l'infini, le philosophe traduit ce sens dans l'être ; il pense et dit l'être œuvrant en vue de la justice. Cette nouvelle pensée et expression de l'être depuis l'infini, ce nouveau *logos* de l'infini sur l'être, comment peut-il se déployer sans que, dans ce déploiement même, il retourne à la persistance de l'être indifférent à l'infini ? Comment ce Dire peut-il être traduit dans le Dit tout en résonnant autrement que le Dit ? Précisément, en tant que la traduction répond à l'exigence de justice et, en réponse à la réduction éthique, assigne à la philosophie son sens. Dès « Violence et métaphysique », Derrida en posait les catégories cardinales : le grec et le juif, entendant par *grec* le *logos* de l'être en tant qu'être, langage unique de toute philosophie – Hegel ayant montré que sa négation n'était possible que sur fond de sa position préalable, et Heidegger qu'il signifiait depuis la question de l'être –, et entendant par *juif* l'absolument Autre indicible en grec qui sollicite le *logos* grec et le met en question. Levinas semble reprendre cette opposition en déclarant : « nous avons la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait. La singularité juive attend sa philosophie » (ADV, 233-234). Ainsi la philosophie aurait-elle pour tâche de traduire la signifiante éthique en significations ontologiques, de passer du juif au grec. Les catégories du juif et du grec posent-elles adéquatement le problème de la traduction éthique ?

Elles situent la question de la traduction sur trois niveaux : celui des langues (l'hébreu et le grec), celui de l'histoire (la rencontre d'Athènes et Jérusalem donnant naissance à l'Europe) et celui des discours (la philosophie et la religion). De là trois problèmes : 1/ comment traduire en un langage universel (le grec) la singularité de la révélation juive ?, 2/ qu'est-ce que l'Europe, entendue comme la rencontre effective de cet universalisme et de cette singularité ?, 3/ la philosophie peut-elle, dans son *logos* propre, exprimer le Dieu au-delà de l'être ? J.-L. Chrétien a bien montré que ces difficultés témoignaient d'un souci unilatéral de passage du juif au grec, dans l'occultation du passage du grec au juif. Il faut parler de « traduction irréversible », dès lors que « la traduction du grec en hébreu est une question qui ne se pose pas »⁴⁰². Si l'on pose le problème historiquement, en référence à l'événement de la Septante, à la chrétienté, et jusqu'à l'exigence heideggérienne de parler plus grec que les Grecs⁴⁰³, on se donne pour objet l'histoire de l'Occident et on l'interroge dans la perspective de sa

⁴⁰² J.-L. Chrétien, « La traduction irréversible », in PT, 325.

⁴⁰³ J.-L. Chrétien cite cette fameuse déclaration : « Notre pensée d'aujourd'hui a pour tâche de prendre ce qui a été pensé de façon grecque pour le penser de façon encore plus grecque » (M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 125). On pourrait interpréter cette exigence comme la nécessité de traduire l'hébreu en grec, si, comme l'écrit D. Franck, « l'explication avec la métaphysique et le débat avec le christianisme appartiennent (...) au même chemin de pensée » (D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, 2004, p. 10). En effet, « l'interprétation de la parole d'Anaximandre, c'est-à-dire du commencement grec, ne requiert-elle pas, d'une manière ou l'autre, la lumière de la révélation chrétienne ? » (*ibid.*, p. 11). L'hébreu serait ainsi requis pour parler plus grec que les Grecs.

double origine pour en établir le sens. Levinas lui-même a pu poser le problème en ces termes : la traduction de la singularité juive en grec est un problème historique, politique, tant passé que présent, ayant pour enjeu le refus de l'assimilation. Or, sans contester la pertinence de ce problème, nous contestons la stricte identification de l'éthique au juif et de l'ontologique au grec. De fait, lorsque Levinas oppose le grec et le juif, il oppose deux traditions de pensée, dont l'une est la philosophie et l'autre l'exégèse biblique. Or le problème de la traduction du Dire en Dit se pose au sein de chacune de ces traditions. Avant la rencontre d'Athènes et de Jérusalem, Platon avait déjà situé le Bien au-delà de l'être, et pensé une justice qui maintenait la différence d'autrui (cf. DQVI, 28-29). Le souci d'universalité de la pensée grecque répond à l'appel du Bien, et peut se lire comme la tentative de traduire le Bien dans le *logos* de l'être. De même, dans la tradition juive des docteurs du Talmud, l'interprétation biblique se tourne vers la résolution de problèmes de justice, qui nécessitent la traduction dans le Dit de la signification éthique des versets⁴⁰⁴.

Il faut donc ramener la question de la traduction du Dire en Dit à sa véritable source : la question de l'infini en tant que question de justice. L'article « La Bible et les Grecs » de 1986 le signifie sans ambiguïté. « Qu'est-ce que l'Europe ? La Bible et les Grecs » (HN, 155). Qu'est-ce que la Bible ? La miséricorde, la responsabilité infinie pour le prochain, l'éthique. Mais « le tiers est aussi mon autre, le tiers est aussi mon prochain. Qui serait le premier à parler ? Où est la priorité ? Il faut une décision. La Bible demande justice et délibération ! » (HN, 156). Par conséquent le juif en appelle au grec au nom de l'exigence de justice contenue dans l'éthique. Qu'est-ce que le grec ? « J'appelle grec, par-delà le vocabulaire et la grammaire et la sagesse qui l'avaient instauré en Hellade, la manière dont s'exprime ou s'efforce de s'exprimer, dans toutes les contrées de la terre, l'universalité de l'Occident, surmontant les particularismes locaux du pittoresque ou folklorique ou poétique ou religieux⁴⁰⁵ » (*ibid.*). Mais cette universalité occidentale née d'Athènes et de Jérusalem traduisant l'éthique juive dans l'universel, ne revient pas à une ontologie indifférente. « Langage qui entend traduire – et toujours à nouveau traduire – la Bible elle-même et qui, dans la justice qu'il permet d'instaurer, ne saurait offusquer à jamais l'unicité d'autrui (...). Souvenir de la Bible dans la justice qu'elle porte. Ce qui, concrètement, signifie en Europe l'incessante exigence de justice de derrière la justice, exigence d'une justice toujours plus juste, plus fidèle à son impératif originel dans le visage d'autrui » (HN, 157). Le grec est donc le langage de la justice inspirée.

Si, comme l'énonce *Autrement qu'être*, la responsabilité est une prise dans la fraternité – si l'humanité me regarde dans le visage du prochain –, alors sa démesure en appelle déjà à la mesure. Le Tout-Autre juif, par le souci de justice qu'il contient, me commande au nom de la pluralité humaine à la mesure grecque. C'est la justice qui autorise Levinas à faire se rencontrer le juif et le grec. Nous comprenons en ce sens la fameuse formule énonçant que « l'invisible de la Bible est l'idée du Bien au-delà de l'être » (HAH, 86). Cette traduction du Dieu de la Bible par le Bien de la philosophie ne s'explique pas formellement par la transcendance de l'Un sur l'être, mais éthiquement par l'obligation

⁴⁰⁴ Le grec n'est donc pas plus universel que le juif : mais leurs universalités diffèrent dans leur rapport à la singularité. Les lectures talmudiques insistent ainsi « sur le rôle remarquable qui revient au fait d'Israël, dans son exception même, comme formation et expression de l'universel ; mais de l'universel en tant qu'il unit des personnes sans les réduire à l'abstraction où leur unicité d'uniques est sacrifiée au genre ; de l'universel où l'unicité aura déjà été approchée de l'amour » (HN, 127). « Difficile universalité » (HN, 130).

⁴⁰⁵ Le grec se définit aussi par l'exigence de dédire le Dit. « Le grec, c'est la prose, c'est la prose du commentaire, de l'exégèse, de l'herméneutique. Interprétation herméneutique qui souvent, certes, utilise des métaphores, mais aussi la langue qui "démétaphorise" les métaphores, qui les conceptualise, dût-elle toujours recommencer l'effort » (HN, 65).

envers les autres qui éveille la raison à la recherche de la justice. On comprend alors que l'enjeu de cette traduction n'est pas de dire le Dieu juif dans la langue des Grecs, mais de répondre à la question « Qu'ai-je à faire avec justice ? ». La question de la justice révèle la confusion causée par l'opposition du grec et du juif. D'un côté, grec/juif s'opposent comme ontologie/éthique ; d'un autre côté, il y a la justice, c'est-à-dire l'inspiration (juive) au sein de la raison (grecque), et l'appel à la mesure (grecque) au sein de la démesure éthique (juive) : le juif est pétri de grec, et le grec de juif. Cette prise en compte de la question de justice déplace le problème historique de la traduction du Dire en Dit. Le Dire biblique connaît déjà une première forme de traduction, à l'intérieur de la langue hébraïque, dans le passage du verset au commentaire talmudique – tout comme le Dire philosophique du Bien connaît une traduction en grec dans la recherche d'une justice rationnelle. Chez Levinas, le grec et le juif ne s'opposent donc pas comme l'ontologique et l'éthique : ils désignent tous deux des Dits traduisant le Dire, le grec sous la forme d'une philosophie qui se sait commandée par l'idée du Bien au-delà de l'être, le juif sous la forme de l'exégèse du Talmud. L'opposition entre un pur Dire juif et un pur Dit grec est fautive : le grec et le juif sont tous deux des Dits inspirés par le Dire, menacés d'oublier cette inspiration (dans l'indifférence de l'ontologie et l'assimilation).

C'est *pour* la justice que l'éthique doit se traduire. La véritable question de la traduction est donc juridique, elle répond à la question : « Qu'ai-je à faire avec justice ? ». La traduction du Dire dans le Dit n'est pas la tentative de reproduire le plus fidèlement possible l'appel du Dire dans un langage thématique, mais la réponse concrète donnée à cet appel dans les circonstances où il est entendu. Or Levinas ne se tourne pas vers la tradition philosophique (philosophie de la justice ou philosophie du droit) pour résoudre cette difficulté où pourtant se joue le destin de la philosophie. C'est dans ses lectures talmudiques qu'il commente le plus explicitement ce passage de l'appel à la réponse, en analysant les solutions que les rabbins ont données à la question de la justice qui est due à autrui. De là un paradoxe : bien que l'illégitime appelle à la philosophie pour corriger son anarchie excessive et prendre en charge la pluralité humaine, la meilleure expression de la réponse à cet appel se trouve non pas dans la philosophie mais dans le Talmud. La philosophie a trop longtemps été une tradition du Même, confondant Dieu et l'Être et recherchant une justice universelle, formaliste, impersonnelle ; la véritable justice, inspirée, celle dont l'universalisme n'efface pas la trace de l'infini, ne trouve sa réalisation que dans le commentaire que les docteurs du Talmud ont fait de la Loi. La philosophie grecque est un universalisme effaçant les singularités, et l'exégèse talmudique seule permet d'entrevoir ce que la philosophie doit être si elle répond à la question de l'infini dont elle sourd.

c) *L'inspiration talmudique*

La philosophie doit devenir ce que la question de l'infini l'appelle à être, une réponse au souci de justice inspiré par l'éthique ; mais elle doit pour cela s'ouvrir aux voix sceptiques qui interrompent la tradition du Même. Or le Talmud constitue une tradition de pensée qui a su conserver la signification du Dire, ce qui en fait un modèle pour la philosophie de l'infini que Levinas appelle.

L'Avant-propos de *L'au-delà du verset* compare les traditions de la philosophie et du Talmud en s'appuyant sur l'idée cartésienne de l'infini, et fonde de manière conceptuelle leur rapprochement. Il commence par situer la pensée talmudique « au-delà du verset » en raison du régime propre de sens du verset (ADV, 7). Le verset a un sens littéral, mais aussi un sens obvie énigmatique, que l'interprétation est appelée à découvrir ; or cette nouvelle signification produite par le commentaire sollicite à son tour d'autres interprétations, dans un processus infini de renouvellement du sens. Levinas soutient que ce

procédé herméneutique est la conséquence nécessaire de l'idée que le judaïsme se fait de la parole de Dieu, exprimée par « un principe de rabbi Yichmaël : "La Thora parle le langage des hommes" (...). La grande pensée du principe consiste à admettre que la Parole de Dieu peut tenir dans le parler dont usent, entre eux, les êtres créés. Merveilleuse contraction de l'Infini, le "plus" habitant dans le "moins", l'Infini dans le Fini, comme en accord avec "l'idée de Dieu" selon Descartes » (*ibid.*). L'idée cartésienne de l'infini connaît donc une autre concrétisation qui, en dehors de l'éthique, se situe dans l'intrigue religieuse de l'exégèse. Cette inspiration de la parole des hommes par la parole divine tient à la signifiante éthique du témoignage : le verset inspire une exégèse infinie, il appelle le commentateur à la parole et à l'interprétation. Pourtant cette structure où l'écriture appelle la vie du commentaire n'est-elle pas propre à toute littérature ? Levinas le reconnaît, mais il insiste sur la singularité du parler biblique qui « maintient son essence prophétique » : ainsi « ma coordination avec autrui dans le langage est expression d'ordres reçus : l'écriture est toujours prescription et éthique, parole de Dieu qui me commande et voue à l'Autre, écriture sainte avant d'être texte sacré » (ADV, 9). Les Saintes Ecritures n'énoncent pas théoriquement le commandement éthique, elles commandent elles-mêmes et le verset se fait visage⁴⁰⁶. Cette correspondance entre le visage et le verset, cette possibilité pour l'infini de venir à l'idée dans l'éthique comme dans l'écriture Sainte s'explique donc par le fait que la Bible est écrite en langage éthique. Mais l'éthicité du langage biblique n'appartient ni au vocabulaire ni à la grammaire : elle tient à l'*appel* que les Ecritures adressent à celui qui les lit, le sollicitant « dans l'unicité inimitable – et logiquement indiscernable – de sa personne et comme dans son génie propre » (ADV, 10). Chacun est appelé, dans son unicité de moi, à commenter le texte et à en renouveler le sens : les Ecritures sont saintes car elles s'adressent à l'unicité de chaque homme et lui assignent une place insubstituable dans son interprétation⁴⁰⁷. Cet appel fonde l'exégèse talmudique et la nécessité de l'étude que Levinas, à la suite de Rabbi Haïm de Volozine, place au tout premier plan.

En soutenant que Levinas a vu dans le Talmud un modèle pour la philosophie, nous n'effaçons pas la différence entre ces deux traditions de pensée mais nous soulignons un fait : inspiré par l'idée de l'infini, le Talmud répond à l'exigence de justice et ne l'écarte jamais de son étude. Il n'offre pas seulement le modèle d'une pensée qui, par vertu de méthode, préserve la transcendance qui l'inspire, mais il constitue une pensée *éthique*, c'est-à-dire ayant le souci constant de répondre à l'exigence de justice qui l'anime. Dans la lecture talmudique intitulée « La volonté du Ciel et le pouvoir des hommes », Levinas définit cette façon qu'a l'éthique d'inspirer la pensée. Le tribunal juif applique une justice fondée sur l'amour du prochain. « Le tribunal, assemblée libérée des passions aveugles de l'existence, élevée au désintéressement, serait le lieu où se manifeste la volonté divine régénératrice : sous les espèces fraternelles, une initiative paternelle » (NLT, 19). La grâce de Dieu, dont *Autrement qu'être* dit qu'elle laisse sa trace dans la justice, se retrouve aussi dans la conception talmudique du tribunal : « dans la justice des rabbins, la différence conserve son sens propre » (NLT, 30). Comment cette justice parvient-elle à ne pas se faire un universalisme impersonnel ? La lecture intitulée « Le pacte » précise qu'elle le fait sous la forme d'une « casuistique du Talmud » (ADV, 98), qui « cherche

⁴⁰⁶ « Il vaut de remarquer que, très souvent, le philosophe [Levinas] décrit les versets bibliques en utilisant un vocabulaire semblable à celui qu'il emploie à propos du visage. La hauteur et la faiblesse du visage (*panim*) humain, son appel impératif adressé, du fond de sa nudité et de sa mortalité prochaine, font écho à la prière silencieuse lancée par les versets, eux aussi guettés par la stérilité impuissance et par la mort si, à chaque moment du temps, des lecteurs ne se lèvent pour leur répondre et, ce faisant, pour en renouveler "le pouvoir dire" » (C. Chalié, *La trace de l'infini, op. cit.*, p. 70).

⁴⁰⁷ Cet appel à chacun au sein de la « communauté inspirée » est ce que R. Calin a nommé « la fragmentation de l'infini » (*Levinas et l'exception du soi, op. cit.*, p. 353 ss.).

dans le particulier le moment précis où le principe général court le danger de devenir son propre contraire, qui surveille le général à partir du particulier » (ADV, 99).

C'est une vigilance semblable que la philosophie est appelée à exercer si elle veut penser en réponse à la question de l'infini, au-delà de la recherche théorique ou ontologique de la vérité. La philosophie de l'idée de l'infini est une éthique de la justice de l'être, une casuistique faisant surgir le sens de l'être dans le souci d'une justice concrète où la totalité est toujours au service de l'individu. C'est en ce sens que nous comprenons la « tâche » que Levinas attribue à la pensée moderne de traduire dans le grec – ou les langues vernaculaires – la pensée du Talmud. Il s'agit de voir, par-delà l'apparent folklore ou le dédale de cette tradition orale couchée dans l'écrit, un penser-à-l'autre où l'attention au concret exprime l'exigence de justice constante que l'éthique impose à la pensée.

Conclusion

Notre étude de l'idée de l'infini s'est fondée sur une tripartition du discours de Levinas, touchant la forme de cette idée, son sens et sa mise en question de l'être. Nous avons tenté de mettre en lumière l'imbrication de ces trois ordres de discours de la manière suivante.

Nous sommes partis de l'idée cartésienne de l'infini telle que Levinas la commente. La genèse de la lecture et des usages de Descartes dans les premiers articles sur la phénoménologie est la révélation progressive des vérités descriptives propres à la démarche cartésienne, qui sauvent les *Méditations* de leur disqualification par la phénoménologie. Par-delà le théorétisme, Descartes déploie la forme d'une intrigue proprement phénoménologique : séparation de l'*ego*, position dans l'être avec le *cogito*, antériorité de l'infini mis en nous et découverte diachronique de cette antériorité. L'idée de l'infini n'est pas un simple concept mais le sens même de la démarche, car elle en est le motif comme l'aboutissement. Or c'est la structure formelle de cette idée qui constitue l'enseignement essentiel de Descartes.

Formellement, l'idée de l'infini est une pensée pensant plus qu'elle ne pense, relation à l'absolu qui ne relativise pas l'absolu, absolution, infinité, Désir. Elle introduit dans la pensée, adéquate à son objet, un paradoxe insoluble logiquement : celui d'un éclatement de la visée intentionnelle par l'infini qu'elle vise. La pensée fait plus et mieux que penser dans son rapport au visage d'autrui qui la met en question et l'appelle à la responsabilité. Pourtant, au point de vue formel, l'explication de Levinas soulève une difficulté : l'infini, qui rompt l'intentionnalité, s'appuie néanmoins sur elle car c'est en la faisant éclater qu'il se révèle. L'intention est nécessaire à l'idée in-intentionnelle de l'infini, si celle-ci se comprend comme un éclatement. La mise en question de l'intentionnalité par l'infini ne suppose-t-elle pas l'antériorité de l'intention sur l'infini qui la met en question ? Mais la positivité de l'infini, son sens qui est contemporain de sa forme, justifie le paradoxe : autrui m'a d'ores et déjà assigné à une responsabilité immémoriale qui précède mon actualité. La cohérence de l'idée de l'infini tient donc à sa positivité de Désir qui n'est pas la négation hégélienne de la négation : Désir de l'infini, de l'absolument autre qui est autrui. L'idée de l'infini, sous sa forme concrète de Désir d'autrui, se voit donc attribuer un cadre qui structure sa venue : le face-à-face entre moi et autrui, relation sans médiation, duelle, asymétrique, irréversible. Il appartient alors à une phénoménologie d'explicitier la façon dont l'idée de l'infini unit un sens à une forme, dans une équivalence entre autrui, la signification et l'infini.

Concrètement, la phénoménologie de l'idée de l'infini voit ainsi dans cette idée la signification du sens. Dans *Totalité et infini*, Levinas montre que le langage est toujours adressé à un interlocuteur, qui en est la condition : le sens a une signification formelle, qui est sa présentation face-à-face dans la parole d'autrui. Mais cette forme du langage suppose l'altérité absolue d'autrui : la signification éthique de l'appel à la responsabilité dans la mise en question de mon être. En 1961, autrui est donc le maître qui enseigne le sens du monde et l'interdit du meurtre : cette thèse fait le sens concret de l'idée de l'infini. Levinas est ensuite amené à la nuancer : les apories de la présence montrent que la rupture de l'apparaître par la parole du visage renvoient à la diachronie de la trace et au passage de l'illégitimité. De même, la responsabilité ne peut être infinie que si elle excède toute mesure, se faisant violence, persécution, substitution. Le sens éthique est une sujétion passive à autrui qui s'accroît d'autant plus

que j'y répons. Le cœur de l'éthique est donc cette passivité plus passive que toute passivité où *Autrement qu'être* voit désormais la venue de l'infini à l'idée et la venue du mot « Dieu » aux lèvres. Cet itinéraire est-il fidèle à la phénoménologie ? La phénoménologie peut-elle se faire éthique sans se trahir ? Pour le savoir, il faut déterminer la question à laquelle la phénoménologie éthique répond et la méthode qu'elle suit pour lui répondre : il faut élucider la question de l'infini rompant avec la question heideggérienne de l'être.

Ontologiquement, l'infini est dit au-delà de l'être. S'inscrit-il dans une ontologie nouvelle ? Abandonne-t-il toute ontologie ? Levinas a soutenu la première thèse avant de se tourner vers l'autre. En 1961, l'idée de l'infini est le fondement d'une ontologie plurielle, la structure ultime de l'être scindé en Même et Autre. Pourtant cette ontologie ne parvient pas à concilier tous les projets qu'elle porte : elle ne peut en même temps rompre avec le modèle de la dérivation et fonder le sens sur l'éthique ; et elle ne peut accomplir la fondation de la pluralité dans l'être sans excéder l'éthique vers l'au-delà du visage qui est féminin, *éros* et fécondité. La pensée de l'autrement qu'être dépasse ces apories en décrivant l'anarchie du Bien : il ne s'agit plus de fonder une ontologie mais de revenir à une question antérieure à la question de l'être, la question de l'infini. L'être, porté emphatiquement à l'essence indifférente où son train d'être se résume, s'assèche du sens dont les philosophes le croyaient porteur. Certes, tout se montre, tout se dit pour et dans l'être, mais ce qui dans cet apparoir et ce discours *signifie* est produit par la rupture que l'infini inflige à l'être. L'ontologie n'a plus le dernier mot *sur* l'être, puisqu'elle est – prise en elle-même – vide de sens ; l'éthique seule peut dire, dans la mise en question de l'être par la parole infinie d'autrui se faisant visage, la signifiance du sens. La question de l'infini est double cependant : d'une part elle est mise en question de mon être pour mon indifférence envers la mortalité d'autrui, d'autre part elle est appel à répondre de ma responsabilité, exigence de justice dans le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. L'idée de l'infini elle-même s'entend en ce double sens : la venue de l'infini à l'idée est l'énigme du Dire entrant dans le Dit. Mais alors la question de l'infini ne peut se poser que depuis la justice, qui est déjà apparoir et ontologie : elle nécessite la pensée d'une ontologie nouvelle, où la signifiance éthique laisse encore passer sa trace – et où peut-être la grâce de Dieu passe d'une façon inconnue à l'éthique, révélant l'étroitesse de l'éthique et son injustice envers le tiers. L'éthique n'est pas *tout* le sens, mais elle est la voie nécessaire pour le faire surgir : une *réduction* infinie.

Comment caractériser la philosophie qui pense la question de l'infini et élit l'idée cartésienne de l'infini pour en démêler l'intrigue ? Précisément à partir de cette réduction éthique. La description ne s'appuie pas arbitrairement sur le face-à-face : c'est le visage lui-même qui m'y plonge en me parlant et en m'assignant à la passivité absolue de la responsabilité. Le phénoménologue, grâce à la réduction du Dit au Dire, ne fait que revenir en pratiquant l'emphase de l'ontologie à cette intrigue originaire où le sens surgit. La philosophie s'entend alors comme une réponse à la question de l'infini qui opère la réduction éthique à la signifiance du sens. Le philosophe se doit de rompre la fixation du sens en un thème et de défaire la totalisation qui construit les systèmes impersonnels. La pensée critique, qui met l'être en question, et la pensée sceptique qui met en question jusqu'à cette mise en question, imposent un incessant recommencement à la philosophie au nom de l'exigence de justice. Citons de nouveau ces lignes décisives (OC1, 354) :

Métaphore Idée de l'infini

Le propre de la pensée est la critique – le fait de se retourner, de marcher en se retournant. Le primat de l'idée de l'être tient à ce retour. Lequel tient à un arrêt, à une *ἐποχή*. Le statique.

Marcher sans se retourner – tel serait le caractère propre de l'idée de l'Infini, marche sans arrêt.

Distinguer entre « sans arrêt » et « sans retour » préreflexif d'une part, et le « sans arrêt » et « sans retour » de l'idée exceptionnelle, l'idée de l'infini. L'absence est d'emblée dictée par le contenu de l'idée – plus exactement c'est la seule idée sans contenu qui arrête : les infinies exigences de la conscience morale, le non-statique par excellence. La grande difficulté : ne pas user dans l'analyse de l'idée de l'infini de la distinction pensée-objet, noèse-noème – propre aux idées statiques – càd idées statiques qui s'arrêtent, se retournent et ont le temps pour cela.

La philosophie a pour tâche de parler le langage éthique qui, bien qu'il passe par le triple discours de la logique, de la phénoménologie et de l'ontologie, retrouve l'écho du Dire et définit la possibilité d'une autre justice, où l'infinie responsabilité pour le prochain soutient l'égalité de tous. C'est pourquoi le sens que l'idée de l'infini prend dans l'œuvre de Levinas doit être recherché dans l'unité du discours éthique dont elle est la pièce maîtresse, et qui se présente sous la forme d'une triple rupture des discours logique, phénoménologique et ontologique.

Cette réponse unitaire ne doit cependant pas masquer la diversité des discours que Levinas a tenus sur la question de l'infini. En tant qu'intrigue où l'*ego* se voit mis en question par l'Autre, l'idée de l'infini synthétise bien la question posée par l'œuvre de Levinas ; mais, à chacun de ses moments, cette œuvre a abordé différemment cette mise en question.

1/ La question de l'infini est plus vieille que l'éthique et que l'idée d'infini : *De l'évasion* la posait déjà en 1935, dans une volonté de rompre avec l'ontologie à travers une phénoménologie du besoin d'évasion de l'être. Pour les œuvres de 1947, sortir de l'être revenait à quitter l'ontologie moniste en pensant la pluralité de l'être grâce à l'*éros* et la fécondité. Avant l'éthique, le discours de Levinas promouvait une autre ontologie fondée sur une phénoménologie d'autrui comme féminin et fils. L'idée de l'infini est l'héritière de ces premiers textes dont elle reprend et transforme les problèmes : ceux de la sortie de l'ontologie du Même, du retour à la concrétude de la relation à autrui et même de la forme du Désir (dont le mouvement fut reconnu dans l'*éros* avant de l'être dans l'éthique) – composantes d'une triple genèse de l'idée d'infini.

2/ Mais l'idée éthique de l'infini est, elle aussi, multiple. *Totalité et infini* configure ces trois problèmes dans le véritable baptême de l'idée levinassienne de l'infini – clarifiant bien des points passés sous silence dans l'article de 1957 « La philosophie et l'idée de l'infini » (séparation, ontologie, lecture des *Méditations* de Descartes, etc.). L'ouvrage donne à cette idée sa forme (pensée pensant plus qu'elle ne pense), son sens (langage et responsabilité) et son statut d'au-delà de l'être. Or, si cette configuration est définitive, son interprétation de 1961 ne l'est pas. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* abandonne en 1974 le formalisme de la section I, exagère l'ouverture de l'accueil jusqu'à la substitution, et critique au nom de l'autrement qu'être l'ontologie de l'infini fondée sur la pluralité. Pour s'inscrire dans la pensée de la substitution, l'idée de l'infini doit renoncer à son statut de fondement, se faire énigme et ambiguïté, et naître de manière latente dans la justice. Mais l'œuvre de 1974 reconduit le modèle de la dérivation qui était présent en 1961 avec la thématique du fondement, et reproduit l'aporie du fondement de l'être, cette fois-ci dans la justice – soulignant la nécessité, pour sauver la pensée de l'autrement qu'être, de rétablir l'ontologie plurielle de 1961 qui traduit la structure de fait de la pluralité humaine. Cette pluralité est celle de la justice du tiers qui excède la signifiante du face-à-face. L'infini dont Levinas a l'idée, l'illéité dont il retrace le passage, excède l'éthique et passe aussi dans la justice.

3/ Multiple, l'idée de l'infini l'est enfin au point de vue de sa double paternité. Bien que l'idée de l'infini développée dans l'éthique ne soit pas strictement de Descartes, Levinas ne l'affranchit jamais de sa paternité cartésienne : c'est au contraire par un retour constant aux *Méditations métaphysiques* que Levinas revient au sens originaire de l'idée de l'infini. Nous expliquons ce fait remarquable d'une manière fort simple : Levinas ne reprend pas de Descartes le *concept* qui a nom « idée de l'infini », mais l'*intrigue* que cette idée noue avec l'*ego cogito* séparé. Penser l'idée de l'infini, c'est revenir à cette intrigue où l'infini vient à l'idée de l'être séparé que seul Descartes a su décrire et qui coïncide avec le mouvement des trois premières *Méditations*. C'est pourquoi l'idée levinassienne de l'infini ne prétendra jamais s'affranchir du dialogue avec Descartes.

Au sein même de l'œuvre de Levinas, elle apparaît comme l'objet d'un discours sans arrêt et sans retour en arrière, toujours repris et toujours renouvelé. L'idée levinassienne de l'infini, c'est le devenir éthique de l'idée cartésienne de l'infini : la reprise incessante d'une intrigue tracée par les *Méditations*, et qui révèle son sens dans la mise en question de mon être par l'infinie parole de l'autre homme.

Bibliographie

Œuvres d'Emmanuel Levinas

Œuvres complètes, Paris, Grasset/IMEC, 2009-2013 :

- *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1*, 2009.
- *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2*, 2011.
- *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros. Œuvres 3*, 2013.

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Vrin, 2010 [Paris, Alcan, 1930].

La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande, Paris, Payot & Rivages, 2014 [*Variations*, Kaunas, n°5, vol. 7, 1933, pp. 271-280].

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Paris, Payot & Rivages, 1997 [*Esprit*, n°26, 1934, pp. 199-208].

De l'évasion, Paris, Le livre de Poche, 1998 [*Recherches philosophiques*, t. V (1935/1936), pp. 373-392].

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1990 [Paris, Ed. de la revue Fontaine, 1947].

Le temps et l'autre, Paris, PUF, « Quadrige », 1983 [« Le temps et l'autre » dans J. Wahl, *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Grenoble-Paris, Arthaud, 1947, pp. 125-196].

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1967 (édition augmentée d'essais nouveaux) [Paris, Vrin, 1949].

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris, Le livre de poche, 1990 [La Haye, Nijhoff, 1961].

Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris, Le livre de poche, 2003 [Paris, Albin Michel, 1963].

Quatre lectures talmudiques, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

Humanisme de l'autre homme, Paris, Le livre de poche, 1987 [Montpellier, Fata Morgana, 1972].

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Le livre de poche, 2004 [La Haye, Nijhoff, 1974].

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975.

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris, Ed. de Minuit, 1977.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, Paris, Ed. de Minuit, 1982.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1992 [Paris, Vrin, 1982].

Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Le livre de poche, 1984 [Paris, Fayard, 1982].

Ethique comme philosophie première, Paris, Payot & Rivages, 1998 [« Éthique comme philosophie première » dans G. Hottois, *Justifications de l'éthique*, Actes du 19^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française (6-9 septembre 1982), Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1984, pp. 41-51].

Transcendance et intelligibilité, Genève, Labor et Fides, 1996 [Genève, Labor et Fides, 1984].

Hors sujet, Paris, Le livre de poche, 1997 [Montpellier, Fata Morgana, 1987].

A l'heure des nations, Paris, Ed. de Minuit, 1988.

De l'oblitération. Entretien avec F. Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, Paris, Editions de la Différence, 1990.

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Le livre de poche, 1993 [Paris, Grasset, 1991].

Dieu, la mort et le temps, Paris, Le livre de poche, 1995 [Paris, Grasset, 1993].
Liberté et commandement, Paris, Le livre de poche, 1999 [Montpellier, Fata Morgana, 1994].
Les imprévus de l'histoire, Paris, Le livre de poche, 2000 [Montpellier, Fata Morgana, 1994].
Altérité et transcendance, Paris, Le livre de poche, 2006 [Montpellier, Fata Morgana, 1995].
Nouvelles lectures talmudiques, Paris, Ed. de Minuit, 1996.

Ouvrages collectifs sur Levinas

Autrement que savoir, Paris, Osiris, 1988.
Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas, sous la direction de C. Chalier et M. Abensour, Paris, Editions de l'Herne, 1991.
Emmanuel Levinas, Revue Europe, n°991-992, Paris, 2011.
Emmanuel Levinas, Rue Descartes n°19 (1998), Paris, PUF, « Quadrige », 2006.
Emmanuel Levinas, Revue Internationale de Philosophie (n°1-2006), Bruxelles, 2006.
Emmanuel Levinas et la pensée de l'infini, sous la direction de M.-L. Cohen et M.-T. Desouche, Toulouse, Domuni-Press et Presses Universitaires de l'Institut Catholique de Toulouse, 2016.
Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, sous la direction de D. Cohen-Levinas et B. Clément, Paris, PUF, 2007.
Emmanuel Levinas et les théologies, revue « Pardès », éd. In Press, n°142, 2007/I.
Emmanuel Levinas : fenomenologia, etica, socialità, sous la direction de S. Galanti Grollo, Discipline Filosofiche (XXIV, I), Macerata, Quodlibet, 2014.
Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, sous la direction de J. Greisch et J. Rolland, Paris, Cerf, « La nuit surveillée », 1993.
Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique, sous la direction de P. Fontaine et A. Simhon, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Editeur, 2010.
Levinas : au-delà du visible. Etudes sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et infini, sous la direction d'E. Housset et R. Calin, Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen (n°49), Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012.
Levinas et la politique, Etudes réunies par G. Bensussan, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg (n°14), 2003.
Positivité et transcendance, suivi de *Levinas et la phénoménologie*, sous la direction de J.-L. Marion, Paris, PUF, 2000.
Psychotherapy for the other. Levinas and the face-to-face relationship, sous la direction de K. C. Krycka, G. Kunz et G. G. Sayre, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2015.
Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, sous la direction de D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2016.
Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas, sous la direction de D. Cohen-Levinas et A. Schnell, Paris, Vrin, 2015.

Ouvrages et articles sur Levinas

ABENSOUR, Miguel, « Le mal élémental », in LEVINAS, Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 1997.
ARBIB, Dan, *La lucidité de l'éthique. Etudes sur Levinas*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2014.

- BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994.
- BIERHANZL, Jan, *La rupture du sens. Corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Mimésis, 2014.
- BUSTAN, Smadar, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Levinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Bruxelles, Ousia, 2014.
- BREZIS, David, *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2012.
- CALARCO, Matthew, « Nul ne sait où commence ni où finit le visage. L'humanisme et la question de l'animal », *Philosophie animale*, Paris, Vrin, 2010, pp. 83-124.
- CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.
- « La déduction de l'être », *Les Etudes philosophiques*, 2/2009 (n° 89), pp. 289-296.
- CALIN, Rodolphe, SEBBAH, François-David, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris, Ellipses, 2011.
- CHALIER, Catherine, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas (1982)*, Paris, Editions des femmes Antoinette Fouque, 2006 (éd. augmentée).
- *Levinas. L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.
- *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998.
- *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, « Philosophie & Théologie », 2002.
- COURTINE, Jean-François, *Levinas la trame logique de l'être*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2012.
- CRITCHLEY, Simon, *The ethics of deconstruction : Derrida and Levinas*, Lafayette, Purdue University Press, 1999.
- DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.
- *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- DUPUIS, Michel, « Le cogito ébloui ou la noèse sans noème. Levinas et Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 1994, vol. 94/2.
- FAESSLER, Marc, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Levinas*, Lausanne, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie (n°22), 2005.
- FRANCK, Didier, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.
- *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.
- KEENAN, Dennis King, « Reading Levinas reading Descartes' Meditations », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1998, vol. 29/1.
- LAVIGNE, Jean-François, « L'idée de l'infini : Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas », *Revue de métaphysique et de morale*, 1987, vol. 92/1.
- LESCOURET, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994.
- LYOTARD, Jean-François, *Logique de Levinas*, Lagrasse, Verdier, 2015.
- MALKA, Salomon, *Levinas, la vie et la trace (2002)*, Paris, Albin Michel, 2005.
- MOATI, Raoul, *Événements nocturnes. Essai sur Totalité et infini*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2012.
- MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Millon, 2002.
- NADEAU-LACOUR, Thérèse, « Levinas lecteur de Descartes. Ou : l'idée de l'infini comme événement éthique », *Laval théologique et philosophique*, 2002, vol. 58/1.
- NARBONNE, Jean-Marc, « De l'"au-delà de l'être" à l'"autrement qu'être" : le tournant levinassien », *Cités*, 1/2006 (n° 25).
- ORGANISTI, James, *L'intenzionalità in Levinas*, Milan, Vita e Pensiero, 2012.
- POIRIE, François, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996.

- RICŒUR, Paul, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (1977), Paris, PUF, 2006.
- ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 2000.
- SAINT CHERON (de), Michaël, *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994)*, Paris, Le livre de poche, 2010.
- SCHNELL, Alexander, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

Autres ouvrages et articles cités ou consultés

- Dictionnaire critique de théologie*, sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, « Quadrige », 2007.
- Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1995.
- Fondation et fondement, Philosophie* (n°127), Paris, Ed. de Minuit, septembre 2015.
- Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1988.
- ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes* (1955), Paris, La Table Ronde, 2017.
- *Descartes, l'homme et l'œuvre* (1956), Paris, La Table Ronde, 2017.
- ARBIB, Dan, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017.
- AUGUSTIN (Saint), *Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, « Folio classiques », 1993.
- BENOIST, Jocelyn, *Logique du phénomène*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2016.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, « Quadrige », 2013.
- BLANCHOT, Maurice, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BUBER, Martin, *Je et tu* (1923), Paris, Aubier, 2012.
- CHALIER, Catherine, *De l'intranquillité de l'âme*, Paris, Payot & Rivages, 1999.
- CHRETIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Editions de Minuit, 1992.
- DELHOMME, Jeanne, *La pensée interrogative*, Paris, PUF, 1954.
- DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery révisée et complétée par P. Costabel et B. Rochot, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- *Œuvres philosophiques*, textes présentés, traduits et annotés par F. Alquié, éd. corrigée par D. Moreau, 3 vol., Paris, Garnier, 2010.
- DESCOMBES, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Editions de Minuit, 1983.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor, *Les frères Karamazov* (1880), Paris, Gallimard, « Pléiade », 1952.
- FEUERBACH, Ludwig, *L'essence du christianisme* (1841), trad. J.-P. Osier, Paris, Gallimard, 1992.
- FOCILLON, Henri, *Vie des formes* (1934), Paris, PUF, « Quadrige », 2004.
- FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FRANCK, Didier, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.
- *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- *Science de la logique, I. L'Être* (1812), trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2015.
- *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1817), trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.
- *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, « Quadrige », 1998.
- HEIDEGGER, Martin, *Etre et temps* (1927), trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

- *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1966 et 1976.
- *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Paris, Cerf, 2003.
- *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, « Philosophie & Théologie », 2010.
- HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913), trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1928), Paris, PUF, 1964.
- *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (1929), trad. E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1947.
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1954), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- IRIGARAY, Luce, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Editions de Minuit, 1984.
- JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*, t. I, Paris, Albin Michel, 2001.
- *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2009.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Philosophie première* (1953), Paris, PUF, « Quadrige », 2011.
- *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981.
- JONAS, Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1984), Paris, Payot & Rivages, 1994.
- KAMBOUCHNER, Denis, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, t. I, Paris, PUF, « Quadrige », 2005.
- KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1980-1986.
- KEARNEY, Richard, O'LEARY, Joseph S., *Heidegger et la question de Dieu* (1980), Paris, PUF, « Quadrige », 2009.
- KIERKEGAARD, Søren, *Crainte et tremblement* (1843), Paris, Payot et Rivages, 2000.
- KOYRE, Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Ernest Leroux, « Bibliothèque de l'Ecole des hautes études », 1922.
- LAFRANCE, Yvon, « Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon : République 502c-509c », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n°2, 2006.
- MAIMONIDE, Moïse, *Le guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Verdier, 2012.
- MALDINEY, Henri, *Œuvres philosophiques*, t. I, *Regard Parole Espace* (1973), Paris, Cerf, 2012.
- MARION, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977.
- *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), Paris, PUF, « Quadrige », 2009.
- *Dieu sans l'être* (1982), Paris, PUF, « Quadrige », 2013.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), Paris, PUF, 2004.
- *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989.
- *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991.
- *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996.
- *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
- *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (2001), Paris, PUF, « Quadrige », 2010.
- « La raison formelle de l'infini », in *Christianisme et destin*, sous la direction de C. Michon, Paris, Le livre de poche, 2002.
- *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2012.
- *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF, 2013.

- MOSES, Stéphane, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Levinas, Paris, Seuil, 1982.
- PASCAL, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, « L'intégrale », 1963.
- PELLUCHON, Corine, *Tu ne tueras point. Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre*, Paris, Cerf, 2013.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLOTIN, *Traité*, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002-2010.
- PUTNAM, Hilary, *Jewish philosophy as a guide to life*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- RICŒUR, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'œuvre de Descartes* (1971), Paris, Vrin, 2013.
- ROSENZWEIG, Franz, *L'étoile de la rédemption* (1921), trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936), Paris, Vrin, 1965.
- *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 2013.
- *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- *Situations, I* (1947), Paris, Gallimard, 2010.
- SPINOZA, Baruch, *Œuvres*, t. III, *Ethique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- VOLOZINE (de), R. Haïm, *L'âme de la vie*, Paris, Verdier, 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.
- « Conférence sur l'éthique » (1929), *Philosophica III*, trad. J.-P. Cometti, G. Granel et E. Rigal, Mauvezin, TER, 2001.

Index nominum

- Abensour, M., 273, 274, 278
Alquié, F., 11, 36, 37
Arbib, D., 7, 74, 133, 134, 136, 220, 316, 317, 402
Aristote, 58, 136, 201, 399, 403, 404
Augustin (saint), 339, 404
Banon, D., 223
Benoist, J., 151
Bergson, H., 160, 316, 403, 404
Blanchot, M., 82, 106, 160, 170, 414
Buber, M., 166
Bustan, S., 145, 148
Calarco, M., 105
Calin, R., 66, 103, 163, 173, 185, 187, 204, 231, 238, 283, 288, 292, 294, 303, 388, 389, 390, 408
Chalier, C., 7, 57, 64, 133, 170, 207, 208, 231, 250, 408
Chrétien, J.-L., 90, 94, 174, 206, 222, 405
Cohen-Levinas, D., 151, 272, 393
Dastur, F., 56
Derrida, J., 61, 102, 105, 106, 131, 383, 384, 385, 386, 387, 405, 416, 418
Descartes, R., 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 61, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 87, 89, 92, 93, 94, 97, 100, 101, 102, 109, 136, 137, 138, 141, 142, 144, 146, 150, 157, 158, 166, 168, 169, 177, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 201, 210, 211, 248, 261, 262, 301, 316, 324, 336, 381, 382, 388, 396, 397, 399, 402, 403, 404, 408, 410, 412, 413
Descombes, V., 152
Dostoïevski, F., 176
Faessler, M., 91, 206
Focillon, H., 151
Foucault, M., 12
Franck, D., 142, 164, 182, 188, 196, 205, 218, 239, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 284, 285, 286, 287, 288, 310, 317, 353, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 372, 405
Hegel, G. W. F., 59, 60, 61, 62, 67, 78, 94, 95, 96, 100, 109, 231, 256, 259, 268, 383, 384, 385, 387, 403, 404, 405
Heidegger, M., 9, 10, 11, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 34, 47, 49, 53, 54, 55, 65, 88, 94, 96, 101, 141, 146, 147, 150, 160, 190, 191, 199, 201, 204, 222, 223, 227, 228, 230, 238, 239, 241, 259, 268, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 281, 282, 283, 287, 288, 294, 295, 296, 316, 317, 377, 383, 385, 397, 399, 402, 403, 404, 405
Housset, E., 142, 143, 178, 227
Husserl, E., 9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 34, 39, 47, 49, 53, 54, 55, 56, 65, 75, 77, 78, 88, 94, 96, 106, 130, 131, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 152, 160, 189, 190, 200, 201, 222, 223, 227, 228, 237, 238, 239, 241, 246, 259, 296, 298, 300, 301, 302, 383, 391, 397, 398, 404
Janicaud, D., 11, 20, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228
Kant, E., 57, 59, 109, 136, 150, 300, 378, 403, 404
Kierkegaard, S., 243, 404
Lafrance, Y., 200
Maldiney, H., 151
Malebranche, N., 29, 30, 261, 402
Marion, J.-L., 18, 38, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 180, 222, 269
Moati, R., 94, 150, 156, 237, 372
Mosès, S., 57, 72, 261
Narbonne, J.-M., 201
Pascal, B., 82, 294, 321, 329, 404
Pelluchon, C., 106
Platon, 20, 23, 27, 28, 30, 70, 71, 72, 90, 107, 136, 150, 152, 199, 200, 201, 265, 321, 340, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 406, 418
Plotin, 72, 201, 402, 404
Pradelle, D., 56, 149, 298
Ricœur, P., 142, 208, 373, 390, 418
Rolland, J., 57, 203, 235, 278, 279, 280, 281, 282, 340, 392, 415
Rosenzweig, F., 72, 256, 261, 325, 404
Sartre, J.-P., 11, 54, 76, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 204, 226, 287, 314, 318, 327
Schnell, A., 149
Spinoza, B., 59, 275, 295, 316, 317, 402
Taminiaux, J., 237, 238
Valéry, P., 90
Voložine (de), R. Haïm, 64, 408
Wahl, J., 8, 26, 100, 133, 274
Wittgenstein, L., 392, 393

Table des matières

Remerciements	3
Liste des abréviations des œuvres d'Emmanuel Levinas	5
INTRODUCTION	7
CH. 1 L'USAGE DE DESCARTES	15
I. Descartes face à la phénoménologie.....	16
§1. L'ambivalence du <i>cogito</i>	16
a) <i>Le point de départ : le cogito cartésien selon Husserl</i>	16
b) <i>Une chose qui pense</i>	17
§2. Descartes a-t-il raison ?	20
a) <i>Idéalisme et phénoménologie</i>	20
b) <i>Une première idée de l'infini</i>	23
II. L'exception cartésienne	26
§3. Abstraction et concrétisation	26
a) <i>Descartes et la philosophie</i>	26
b) <i>L'abstraction de la structure formelle</i>	30
c) <i>La concrétisation de la structure formelle</i>	33
§4. La place de Descartes dans <i>Totalité et infini</i>	35
a) <i>Le nouvel ordre cartésien</i>	35
b) <i>Le sens de l'emprunt</i>	40
c) <i>Cartographie des usages de l'idée de l'infini dans Totalité et infini</i>	43
III. L'idée de l'infini comme discours.....	44
§5. Après le texte fondateur.....	44
§6. Les énoncés de l'idée de l'infini.....	47
a) <i>La lecture et l'usage</i>	47
b) <i>La forme, le sens et la question</i>	49
CH. 2 L'IDEE FORMELLE DE L'INFINI.....	53
I. La transcendance comme idée de l'infini.....	53
§7. Phénoménologie et transcendance.....	53
a) <i>La transcendance de l'intentionnalité</i>	53
b) <i>L'ambivalence de l'intentionnalité</i>	55
c) <i>La grammaire de la transcendance</i>	57
§8. Négativité et idée de l'infini.....	58
a) <i>Totalité et mauvais infini</i>	58
b) <i>La réduction de l'Autre au Même</i>	62
c) <i>Une pensée pensant plus qu'elle ne pense</i>	64
II. La structure formelle de l'idée de l'infini	66
§9. La relation à l'absolu ne relativisant pas l'absolu	66
a) <i>La dialectique de la séparation et de la relation</i>	66
b) <i>La structure cartésienne de la séparation</i>	68
c) <i>Séparation, absolution, infinition</i>	69
§10. L'idée mise en nous.....	73
a) <i>La visée intentionnelle de l'infini</i>	73
b) <i>L'éclatement de l'intentionnalité</i>	75
c) <i>Positivité et négativité</i>	77
III. L'emphase de l'infini	80
§11. La forme n'arrêtant pas son dessin de forme.....	80
a) <i>Métaphores, hyperboles</i>	80

b)	<i>(Dé-)structure et (dé-)formalisation</i>	83
c)	<i>L'emphase du discours formel</i>	85
§12.	Le Désir de l'infini	87
a)	<i>Désir et idée de l'infini</i>	87
b)	<i>Analyse formelle du Désir</i>	89
c)	<i>De la représentation au Désir</i>	92
CH. 3 AUTRUI ET LA GENESE DE L'IDEE DE L'INFINI		94
I. Le face-à-face et l'idée de l'infini.....		94
§13.	Autrui et l'idée cartésienne de l'infini selon Sartre et Levinas	94
a)	<i>Deux lectures de l'histoire de la philosophie d'autrui</i>	94
b)	<i>Deux voies cartésiennes pour une phénoménologie d'autrui</i>	98
c)	<i>Deux phénoménologies cartésiennes</i>	101
§14.	Les ontologies du face-à-face.....	102
a)	<i>L'ontologie du face-à-face de 1947</i>	102
b)	<i>L'historicité du face-à-face</i>	104
§15.	Analyse formelle du face-à-face.....	105
a)	<i>Autrui en tant qu'autrui</i>	105
b)	<i>La structure du face-à-face</i>	106
c)	<i>Les termes : moi et autrui</i>	108
II. Le Désir érotique.....		110
§16.	La genèse du Désir	110
a)	<i>L'amour sans fusion</i>	110
b)	<i>De l'amour au Désir de l'infini</i>	112
§17.	La place de l'éros et de la fécondité dans la phénoménologie du Désir.....	115
a)	<i>Le Désir érotique</i>	116
b)	<i>Le Désir du Désir</i>	120
§18.	Un amour sans éros	122
a)	<i>L'absence de l'éros après Totalité et infini</i>	122
b)	<i>Eros et autrement qu'être</i>	124
III. Visage et idée de l'infini.....		126
§19.	Le visage ou la façon de l'infini	126
a)	<i>La manière qu'a l'infini de dépasser son idée</i>	126
b)	<i>Autrement que phénomène</i>	128
§20.	La genèse de l'idée éthique de l'infini.....	133
a)	<i>La genèse du visage</i>	133
b)	<i>La genèse de l'infini éthique</i>	135
CH. 4 PARLER OU APPARAÎTRE		139
I. Infini et signification		139
§21.	L'introduction de l'idée cartésienne de l'infini en phénoménologie.....	139
a)	<i>L'intrigue de l'infini</i>	139
b)	<i>L'idée de Dieu dans la phénoménologie</i>	141
c)	<i>Horizon et infini</i>	144
§22.	Phénomène et signification.....	146
a)	<i>Les modalités du sens</i>	147
b)	<i>Phénomène et expression</i>	149
c)	<i>Signe et signifiante</i>	152
II. La présence et la trace		154
§23.	La présence du maître.....	154
a)	<i>Le langage du maître</i>	154
b)	<i>L'ordre cartésien du langage</i>	157
c)	<i>Les apories de la présence</i>	159
§24.	Les noms de l'infini (I) : illéité.....	162
a)	<i>La présence et la trace</i>	163
b)	<i>Désir et illéité</i>	166

CH. 5 PARLER OU TUER.....	169
I. L'idée éthique de l'infini.....	169
§25. L'alternative originaire.....	169
a) <i>L'interdit du meurtre</i>	169
b) <i>La mortalité originaire</i>	172
c) <i>La responsabilité infinie</i>	174
§26. Infini et substitution.....	177
a) <i>L'accueil</i>	177
b) <i>La substitution</i>	179
c) <i>La subjectivité</i>	182
II. La signifiante éthique.....	184
§27. L'exposition du sens.....	184
a) <i>Sens et non-sens</i>	184
b) <i>Le Dire et le Dit</i>	188
§28. La diachronie cartésienne de l'éthique.....	189
a) <i>La déformalisation du temps</i>	189
b) <i>La structure de la diachronie</i>	193
c) <i>Le temps de infini</i>	195
§29. Les noms de l'infini (II) : le Bien.....	197
a) <i>L'anarchie du Bien</i>	197
b) <i>L'usage de l'idée platonicienne du Bien</i>	199
CH. 6 LE TEMOIGNAGE DE L'INFINI.....	202
I. La venue de l'infini à l'idée.....	202
§30. La voix du témoin.....	202
a) <i>Le Dire où s'effectue la venue</i>	202
b) <i>La gloire</i>	204
c) <i>Le témoignage</i>	207
§31. L'énigme de la voix.....	209
a) <i>L'idée cartésienne de l'infini</i>	209
b) <i>La voix prophétique</i>	212
c) <i>L'énigme de l'infini</i>	213
II. La théo-logie de l'idée de l'infini.....	216
§32. Les noms de l'infini (III) : Dieu.....	216
a) <i>Le mot « Dieu »</i>	216
b) <i>Dieu et l'infini</i>	219
§33. Le sens de la phénoménologie.....	222
a) <i>L'aplomb de l'Autre</i>	222
b) <i>Le cercle levinassien</i>	225
c) <i>Le tournant éthique de la phénoménologie</i>	227
CH. 7 IDEE DE L'INFINI ET PHILOSOPHIE PREMIERE.....	230
I. Décrire et fonder.....	230
§34. L'idée de l'infini comme fondement.....	230
a) <i>L'élargissement de l'ontologie</i>	230
b) <i>Philosophie et eschatologie</i>	232
c) <i>La philosophie première</i>	234
§35. Méthode et structure de <i>Totalité et infini</i>	236
a) <i>Du diurne au nocturne</i>	236
b) <i>Du formel au concret</i>	239
c) <i>Du sens à l'être</i>	241
II. Les contradictions de la philosophie première.....	243
§36. Les paradoxes de la dérivation.....	243
a) <i>La présence oubliée de l'idée de l'infini</i>	244
b) <i>La causalité circulaire de l'idée de l'infini</i>	247
c) <i>Le sens au féminin</i>	249

d)	<i>L'au-delà du visage</i>	252
§37.	Les apories du fondement.....	254
a)	<i>La fondation de l'être infini</i>	254
b)	<i>L'équivocité fondamentale de l'idée de l'infini</i>	257
c)	<i>Du fondement à l'anarchie</i>	259
d)	<i>Vers une éthique sans l'idée de l'infini ?</i>	261
CH. 8 L'ETRE EN QUESTION		265
I. L'expérience de l'être et l'infini		265
§38.	« L'être est le mal ».....	265
a)	<i>Une lecture du projet levinassien : de l'être au bien</i>	265
b)	<i>La lecture en question</i>	269
§39.	La double structure de l'expérience de l'être.....	272
a)	<i>Evasion et ontologie</i>	272
b)	<i>L'être excédé</i>	276
c)	<i>Le projet d'évasion</i>	280
§40.	L'être, son mal et sa pluralité.....	283
a)	<i>Evasion et il y a</i>	283
b)	<i>La philosophie de la pluralité de l'être</i>	285
II. La réduction éthique		288
§41.	La réduction et l'idée transcendante de l'infini.....	288
a)	<i>Autrui et la question de l'être</i>	288
b)	<i>La réduction du Dit au Dire</i>	290
c)	<i>Deux emphases pour une méthode</i>	292
§42.	La question et la réduction.....	294
a)	<i>« L'emphase de la positivité »</i>	294
b)	<i>La réduction éthique ou la réduction infinie</i>	297
III. Les deux emphases		300
§43.	Les deux insomnies.....	300
a)	<i>La réduction éthique comme insomnie</i>	300
b)	<i>Les deux voies de l'emphase</i>	303
c)	<i>L'emphase et l'énigme</i>	305
§44.	Infini et il y a.....	307
a)	<i>La confusion de l'illégitime et de l'il y a</i>	307
b)	<i>Ethique et il y a</i>	309
c)	<i>La question de l'infini avant l'autrement qu'être</i>	312
IV. Le sens de l'être		315
§45.	L'être accusé.....	315
a)	<i>L'être et le visage</i>	315
b)	<i>L'être et le meurtre</i>	322
§46.	Le sens de l'accusation.....	325
a)	<i>Les deux consciences</i>	325
b)	<i>Les deux mouvements</i>	328
CH. 9 JUSTICE ET INFINI		331
I. Une question de justice		331
§47.	Ethique et justice.....	331
a)	<i>Les justices</i>	331
b)	<i>Quelle justice ?</i>	334
§48.	Formalisation de la question de l'infini.....	337
a)	<i>La question de la question</i>	337
b)	<i>L'éthique de la justice de l'être</i>	338
II. L'infini et le tiers		340
§49.	L'entrée du tiers ou la dérivation.....	340
a)	<i>La dérivation comme fonction transcendante de la justice</i>	340
b)	<i>La prise dans la fraternité</i>	343

c)	<i>De l'effacement des autres à leur entrée comme tiers</i>	344
d)	<i>Le visible et l'invisible</i>	346
e)	<i>Le second destin du témoignage</i>	349
§50.	Analyse formelle de la justice	352
a)	<i>Trouble dans la responsabilité</i>	352
b)	<i>Une question de conscience</i>	354
c)	<i>Grâce à Dieu</i>	357
III.	L'éthique en question	360
§51.	Les contradictions du sens.....	360
a)	<i>Les apories de la dérivation</i>	360
b)	<i>La mise en question de la dérivation</i>	363
§52.	La justice comme ontologie plurielle	366
a)	<i>Le tiers et la pluralité humaine</i>	366
b)	<i>Les voies tortueuses de l'illégité</i>	369
§53.	La naissance latente de l'idée de l'infini	373
CH. 10	LA PHILOSOPHIE DE L'INFINI	375
I.	Philosophie de la mise en question	376
§54.	La critique.....	376
a)	<i>La métaphysique du Désir</i>	376
b)	<i>La raison de l'éthique</i>	378
c)	<i>La liberté assignée en justice</i>	381
§55.	La grammaire de l'éthique.....	383
a)	<i>Dire l'infini en grec</i>	383
b)	<i>La métaphore</i>	388
c)	<i>La voix disant plus qu'elle ne dit</i>	390
II.	Mise en question de la philosophie	393
§56.	Le scepticisme	393
a)	<i>La critique sans fin</i>	393
b)	<i>Les tours et détours du scepticisme</i>	396
c)	<i>Les visages de l'histoire de la philosophie</i>	398
§57.	Histoire et devenir de la philosophie	402
a)	<i>Esquisse d'une histoire de la philosophie depuis la question de l'infini</i>	402
b)	<i>La traduction en justice</i>	404
c)	<i>L'inspiration talmudique</i>	407
	CONCLUSION	410
	BIBLIOGRAPHIE	414
	INDEX NOMINUM	420
	TABLE DES MATIERES	421

LEVINAS ET L'IDEE DE L'INFINI

Résumé : Emmanuel Levinas élabore une éthique en rupture avec la logique, la phénoménologie et l'ontologie. L'idée de l'infini, qu'il emprunte aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, accomplit cette rupture et produit une philosophie d'un genre nouveau. Notre travail entend ainsi déterminer la façon dont cette idée permet à l'éthique de penser au sein de la philosophie une intrigue qui l'excède. L'idée de l'infini fait l'objet d'un triple discours : elle exprime la forme d'une pensée pensant plus qu'elle ne pense, elle décrit le sens de ce paradoxe dans la responsabilité infinie pour le visage de l'autre homme, et elle pratique une emphase conduisant au-delà de l'être. L'entrelacement de ces trois discours dans l'éthique de l'idée d'infini introduit en philosophie une question plus originaire que la question de l'être : la mise en question de mon être par l'infinie parole d'autrui, la mesure de mon être à l'aune de la question de l'infini, qui me vient à l'idée dans une exigence de justice.

Mots-clés : Emmanuel Levinas (1906-1995), idée de l'infini, Descartes, éthique, question de l'infini, phénoménologie, ontologie.

LEVINAS AND THE IDEA OF INFINITY

Abstract: The ethics that Emmanuel Levinas develops breaks with logic, phenomenology and ontology. The idea of infinity borrowed from Descartes's *Meditations on first Philosophy* accomplishes this rupture and produces a new kind of philosophy. Our thesis aims to define the role played by the idea of infinity in enabling ethics to think within philosophy an intrigue which exceeds philosophy. This idea is subject to a triple discourse: it expresses the structure of a thought thinking more than it can think, it describes the meaning of this paradox as an infinite responsibility towards the other, and produces an emphasis that goes beyond essence. The unification of these three discourses within the ethics of the idea of infinity introduces a philosophical question that is more radical than the question of being: the question of infinity, which puts my being into question. Infinity comes to mind as a call for justice.

Keywords: Emmanuel Levinas (1906-1995), idea of infinity, Descartes, ethics, question of infinity, phenomenology, ontology.

Discipline : Philosophie

Université de Caen Normandie
Ecole Doctorale HMPL
Esplanade de la Paix
14032 Caen