

ÉTHIQUE ET TRANSCENDANCE

Sur les chemins d'Emmanuel Lévinas

par Guy PETITDEMANGE

Institut Catholique de Paris
et Faculté de théologie S.J. de Paris

Après Totalité et Infini (1961), Emmanuel Lévinas a fait paraître Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, coll. Phaenomenologica, Nijhoff, La Haye 1974. Ce second ouvrage reprend et prolonge le débat institué par le premier. L'analyse de la subjectivité, prise en sa situation originelle qui est la situation éthique, met radicalement en cause la notion de sujet. Elle conteste par là même le primat de l'ontologie et, de ce fait, interroge sur une transcendance qui tout à la fois transforme la relation au langage et fait aborder autrement la question de Dieu. Le présent article entreprend, sans passer encore au questionnement, de faire voir la rigueur cachée de ce livre et d'en reconnaître le parcours.

Le dernier livre ?

Livre majeur que ce deuxième ouvrage de Lévinas édité par Nijhoff, *Autrement qu'être*. Il n'efface pas *Totalité et Infini*, mais la différence apparaît d'emblée. Il n'a pas l'unité de composition d'une œuvre qui ordonne pour la première fois ses thèmes. Il s'agit ici de creuser un point central, la *subjectivité*, et de regrouper en développements adjacents les transformations qu'opère en telle ou telle région du discours ce forage incessant, parfois vertigineux. Écriture de labeur, se reprenant et se corrigeant, se condensant en synthèses, dont la première est « l'argument » (p. 4-25), écriture en mouvement : autour du chapitre IV, la substitution, « pièce centrale de ce livre », qui déjà avait été publiée, se sont ajoutés en une dizaine d'années des textes partiels et assez divers ; certains

avaient déjà paru dans des revues ; ils reviennent ici retouchés ; quelques-uns sont tout neufs. Pourtant, c'est bien en cet assemblage un peu hétéroclite de l'ouvrage qu'ils s'articulent en cohérence d'ensemble et s'éclairent les uns les autres. Par ailleurs, jamais peut-être, le propos essentiel de Lévinas n'avait été aussi coupant, sa pensée aussi différenciée, et aussi aventurière, audacieuse même, l'inspection du nouveau. Une somme donc, mais qui « ne cherche à restaurer aucun concept ruiné » (233) ; un aboutissement, mais fait de précisions et de déplacements ; un tout bien ordonné, mais qui, « écrit à la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme », s'éclate dans un dire, dont la rigueur, mêlée d'ironie sur le sérieux de la rigueur, dont l'écriture, mêlant les lettres hébraïques à nos lettres familières, les références philosophiques à celles de l'Écriture et du Talmud, confondent toute idée reçue du discours : dispersion et invention du langage, promues par ce qui au milieu des choses échappe à « l'ordre des choses » (140) et désenlace de la répétition, inspiration que le sujet ne régite plus, mais subit de la proximité d'autrui, de sa « nouveauté » (229), de sa jeunesse sans cesse oubliée, sans cesse recommençante. Etourdissante jeunesse.

Livre âpre pourtant, dur et sec à la peau comme tempête de sable. On le dirait emporté dans les profondeurs par une constante gravité et qui érode l'assise de l'être avec la puissance si ambiguë et insistante de l'« autrement ». Non par retrait ou mésestime de l'être¹, non par négation de tout ce qui cristallise autour de cette notion, unité du monde, de l'histoire, du sujet, ordre du logos, pouvoir et joie de la connaissance. Mais il existe une force plus contraignante et incontournable, plus ancienne, que la persistance, la « royauté », le destin, la nécessité (4) de l'être ; elle s'annonce par une voie plus secrète et plus immédiate à la fois ; mais elle ne peut être honorée en vérité que dans la confrontation la plus large avec la solidité et la cohésion du réel, le mouvement ininterrompu et le bruit

1. « La façon de penser proposée ici ne consiste pas à méconnaître l'être ni à le traiter avec une prétention ridicule d'une façon dédaigneuse, comme la défaillance d'un ordre ou d'un Désordre supérieur. Mais c'est à partir de la proximité qu'il prend, au contraire, son juste sens. » [19]

du monde. Tout est là, tout doit l'être, car c'est bien en cette présence totale que tout aussi paraît altéré.

Dès lors, le terme de la philosophie ne peut être la rémission stoïcienne devant la totalité, cette « sagesse de résignation et de sublimation qui va de Zénon à Spinoza et Hegel » (222), ni, plus subtil, un surcroît d'attention à l'Être encore oublié qui se révélera peut-être, au penser et au vivre endurants, comme la jointure silencieuse et l'origine de tout ce qui est, que disséminent en leur efficacité la raison opératoire et le geste hâtif des hommes, plus soucieux d'occuper la terre que de l'habiter. Mais le terme n'est pas davantage dans le repli sur soi de la subjectivité, qui s'autoriserait d'une expérience privilégiée pour s'évader de la loi du monde, ni dans le sursaut du plaisir, dans l'innocence érotique, la suffisance de l'instant, la liesse euphorique ou tragique du jeu. Il s'agit bien de la subjectivité, mais rien n'est aussi étranger à Lévinas que d'opposer à la totalité de l'être la totalité nocturne de l'intériorité ; il s'agit bien d'une rupture dans le réseau de l'être, mais elle est encore plus contraire au jeu qu'elle ne l'est au plaisir passer ². La subjectivité ici, c'est l'autre *dans* le même, le même pour l'autre *malgré* soi ³. Il faut déployer toute l'expansion de l'être et recourir à toutes les ressources du langage pour faire entrevoir comme première l'altération de l'identique, pour que se marque dans l'identique que l'on appelle le sujet, la figure sans figure, le glissement de l'autre sur l'un, le mouvement du moi vers le soi, « quelqu'un », unique même, mais fissuré, parce que, unique, il est l'un *et* l'autre. La subjectivité n'est donc pas position du sujet par soi ; elle n'est pas non plus donnée par une grâce des choses ou d'un Dieu dévoilant un envers dérobé à la prise immédiate et me constituant en ce face-à-face ultime. La subjectivité est littéralement la prise en moi du moi par l'autre inconnaissable ; elle exprime une impossible indifférence aux fautes et aux malheurs des autres, un impossible aveuglement sur sa misère et sa faiblesse. Elle

2. « Rien n'est plus grave, rien n'est plus auguste que la responsabilité pour l'autre et le Dire, absolument sans jeu, est d'une gravité plus grave que son propre être ou ne pas être. » [58]

3. « Toute mon intimité s'investit en contre-mon-gré-pour-un-autre. Malgré moi, pour-un-autre-voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du se — accusatif ne dérivant d'aucun nominatif — le fait même de se retrouver en se perdant. » [14]

se présente comme une sorte de double qui porterait en soi, plus forte que toute volonté, la puissance capable de briser la substance, d'introduire le déséquilibre, le doute, l'équivoque. C'est l'autre qui fait le moi et dans le moi. La subjectivité ainsi instituée porte un autre nom, responsabilité.

Tel est le principe de ce livre et de sa tonalité grave, la responsabilité, ici et maintenant, à jamais insatisfaite. Lévinas y reprend ainsi son thème fondamental et il en sonde, si l'on ose dire, les effets derniers. L'éthique, une fois encore, devient philosophie première⁴. Mais ni l'éthique ni la responsabilité n'instaurent la priorité de la décision, de l'engagement, du choix délibéré pour un extérieur qui, digne ou pitoyable, exalterait une générosité disponible. Ces mots indiquent plutôt la formalité de la disjonction initiale et le trouble du langage qui en résulte. « Il est temps de dénoncer la confusion abusive entre niaiserie et morale » (162)⁵.

Comment faire valoir dans le langage de la philosophie cette revendication du même et de l'autre tout ensemble, sans passer aux yeux des philosophes pour manquer de raison, puisque la loi d'immanence qui règle le logos tolère mal cette différence dans le même, et sans passer aux yeux « des prometteurs des religions » (166) pour avoir trop de raison, puisque la différence avec Dieu même paraît s'évanouir dans le face-à-face simplement humain ?

Le problème en vérité est plus ample que ce dilemme. Et les difficultés qu'il soulève se manifestent jusque dans l'extérieur du livre. D'un côté, puisqu'il ne s'agit pas de vérité régionale, mais de l'homme et de son monde, il faut évoquer la résonance tout au moins de la subjectivité ainsi comprise dans tout ce qui fait cette vie. Bien qu'il s'arrête plus longuement aux points

4. « La rupture de l'essence est *éthique*. » [17] « La thématization du visage défait le visage et défait l'approche. Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité, exige une description ne se coulant que dans le langage éthique. » [120] « C'est la *justice* signifiée par la signification, par « l'un-pour-l'autre » qui exige la phénoménalité, c'est-à-dire l'équivalence ou la simultanéité entre la conscience accédant à l'être et l'être ouvert à la conscience. » [207]

5. Idéologie du Bien ? « Mais l'humanité la moins ivre et la plus lucide de notre temps, aux instants les plus libérés du souci que « l'existence prend de cette existence même », n'a dans sa clarté d'autre ombre, n'a, dans son repos, d'autre inquiétude ni d'autre insomnie que celles qui lui viennent de la misère des autres et où l'insomnie n'est que l'absolue impossibilité de se dérober et de se distraire. » [118]

privilegiés que sont pour lui la sensibilité, le temps et le langage, Lévinas ne laisse pas grand-chose hors de sa considération de tout ce qui fait question en l'existence, science, art, politique, religion, la relation avec le passé, la culture, l'histoire, les relations quotidiennes dans la suite et la grisaille des jours. Tout ceci déroule un immense contenu et il faudrait une extrême attention pour en repérer l'architecture, pour bien entendre tout ce qui est dit. D'un autre côté, comment rendre compte de « l'autrement » dans un langage qui est identification ? Comment mettre en mots ce qui dans l'être de besoin que nous sommes ne relève pas du besoin, ce qui à l'homme que dirige sinon souverainement, au moins utilement la conscience, échappe à sa propension intentionnelle⁶, ce qui se dérobe au dévoilement, alors que tout nous porte à l'objectivation, ce qui pour nous, qui sommes saisis de partout par et en ce monde, est *autrement qu'être*, et non pas un autre être encore⁷ ?

Quelle forme de langage imaginer ? Lévinas ne conteste pas l'allure étrange de son entreprise. Déjà « la tournure barbare du titre » (224) annonce « l'étrange discours tenu ici » (231). L'écriture proposée, « plus sévère » (216, note) encore que la parole orale, poursuit de dénégations en relances, des nuances presque insaisissables et pourtant décisives, que ni l'affirmation pure ni la dialectique ne peuvent faire valoir. En somme, ce langage reproduit matériellement le choc de l'étonnement inspirateur, « que l'au-delà de l'être soit le support d'une charge écrasante » (228). « Le paradoxe de l'éthique » (188) est donc affronté lucidement, techniquement même. La recherche d'un « langage qui tranche sur le savoir » (120 note) s'opère à l'intérieur de l'ordre philosophique (« le discours même que nous

6. « L'intention : *envers autrui*, arrivée à son comble, révèle le démenti qu'elle inflige à l'intentionnalité. *Envers autrui* culmine en un *pour autrui*, en une souffrance pour sa souffrance, sans lumière, c'est-à-dire sans mesure, tout différent de l'aveuglement purement négatif de la Fortune, qui semble seulement fermer les yeux pour se prodiguer arbitrairement. » [22]

7. « La présente étude essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l'être ; *l'autrement qu'être* qui, certes, s'entend dans l'être, diffère absolument de l'essence ; n'a pas de genre commun avec l'essence et ne se dit que dans l'essoufflement qui prononce le mot extra-ordinaire d'*au-delà*. L'altérité y compte en dehors de toute qualification de l'autre pour l'ordre ontologique — et en dehors de tout attribut — en tant que proche dans une proximité qui compte comme socialité qui « excite » par son altérité pure et simple. Relation que nous avons essayé d'analyser sans recourir aux catégories qui la dissimulent. » [19]

tenons en ce moment... discours qui se veut philosophique... » (198⁸). L'affrontement est fécond, puisqu'il ouvre sur une sorte de double nature du langage, imbriquée l'une dans l'autre, répétant en tout acte de langage l'opération de la différence : le « dire » *et* le « dit », la thématization, l'ordre des mots, la logique *et* le mouvement d'expression qui les porte. Cette dualité est capitale ; car si la signification est en dernier ressort dans le dire⁹, dans le souffle qui convoie nos paroles vers l'autre qui les inspire, la rigueur même du lien à cet autre appelle l'articulation la plus surveillée. Mais préserver cette dualité comme significative dans l'énoncé du dit, maintenir dans le langage le paradoxe de l'éthique, c'est devoir toujours se prémunir contre les pièges du procès de systématisation intégrale, c'est ne pouvoir parler qu'en risquant positivement la contradiction, c'est s'interroger sans cesse et malgré tout affirmer. L'ouvrage de Lévinas est écrit selon ce double mouvement. Il est pour une part le livre de la question : « cette étude se demande si tout sens procède de l'essence » (223). L'interrogation s'adresse à l'unité de la nature, aux discours achevés, aux syntaxes triomphantes, à toutes ces totalités dans lesquelles nous tourbillonnons, mais aussi au temps qui use les mots et les corps, où s'essouffle le chercheur (X), à ces totalités qui pulvérisent, bref au poids, à la nécessité de la nature et de l'histoire. Cette question pourtant, qui avoue la souveraineté de l'être et le pouvoir relatif de l'homme en lui, ouvre dans l'homme sur une passivité plus cachée encore, incontrôlable, mettant tout en cause, jusqu'au langage qui s'efforce de la déterminer. L'excès de l'autre ne peut être un vain mot ; la passion dans le même ne détruit pas le discours ; elle entraîne une défection du discours et en lui. Lévinas critique la forme traditionnelle de ce discours, mais son tour de force n'est pas rupture. Cette forme est modifiée, mais elle est reprise et justifiée. Difficile liberté, difficile philosophie. Philosophie.

8. « Ce n'est pas par hasard, ni par niaiserie, ni par usurpation que l'ordre de la vérité et de l'essence — où prétend se tenir le présent exposé lui-même, — est au premier rang de la philosophie occidentale. » [199]

9. « La substitution à bout d'être, aboutit au Dire — à la donation de signe, donnant signe de cette donation de signe, s'exprimant. Expression antérieure à toute thématization du dit, mais qui, pour autant, n'est pas balbutiement, ou dire encore primitif ou enfantillage du dire. Ce dépouillement au-delà de la nudité, au-delà de la forme, n'est plus un fait de la négation et n'appartient plus à l'ordre de l'être. Responsabilité au-delà de l'être. » [18]

Pourtant, d'exposer « la subjectivité dans le quotidien extraordinaire de ma responsabilité » (197), de percevoir à des profondeurs silencieuses les frémissements d'une susceptibilité, d'une vulnérabilité, d'une certaine tendresse, qui serait notre être même, dénué de toutes les panoplies protectrices que la peur ou l'avidité se taillent dans les œuvres de la raison ou le bric-à-brac religieux, donnent à cette recherche « d'éthique et de langage » (192) une étrange allure juvénile, trace de l'« extraordinaire » même. Jamais, on l'a dit, Lévinas n'avait apporté tant de science et d'habileté à découper sa thèse fondamentale. Par un juste retour, le discours savant se métamorphose en parole sans cachette, frileuse presque en cette exposition et solitaire, mais aussi volubile, ferme, parole tenue comme on tient à soi-même, coextensive à la respiration. Si notre corps même est inscrit dans « la fraternité pour rien », si c'est orientés par elle que cheminent nos désirs obscurs vers le visage, les mots et l'immémorial, l'écriture, parole muette et paralysée, en porte elle aussi, elle encore, la cicatrice, le souvenir et l'attente. Dans ce livre de la fin où tout recommence, bien que plié aux nécessités d'un style, Lévinas semble se faire libre à l'égard de toute forme consacrée du langage. Il invente, répète, puise dans le déjà connu, reprend ses explorations. Des notes abondantes retouchent un texte qu'on dirait sans fin. On est étonné de voir la place accordée aux tendances actuelles du savoir. Mais c'est avec la philosophie que la discussion prend un ton vraiment neuf. Dans l'éveil à l'autrement qu'être, la mémoire, il est vrai, est submergée, rendue impuissante par le passage de l'immémorial ; elle amoncelle, ne peut amonceler, comme l'histoire, que ruines et palimpsestes. C'est en elle pourtant que nous lisons et retrouvons sous formes de morceaux éclatés ce que nous avons été et ce que nous sommes devenus. La philosophie, les œuvres des philosophes, reviennent ici comme ces fragments de soi, entourées de toute la nostalgie, de toute l'amitié qu'inspire ce qui s'éloigne et a toujours été près de soi. Moins polémique que jadis, toujours précis dans le débat avec Platon, Descartes, Kant, Hegel, Husserl et même Heidegger, Lévinas rend à travers tous hommage à la philosophie, cette « exaltation du langage » (228) des hommes, qui cherche la justice, cette « sagesse de l'amour » (207), « au service de l'amour » (*id.*). Avec la philosophie ainsi comprise en rapport de nécessité avec l'existence mue par l'idée folle d'une

fraternité possible, laborieuse en cette « utopie » (211, 232), Lévinas restitue les choses de la vie, le corps, la faim, l'amour, la foule, les tâches de la justice et de la parole. « Traumatique » ouverture, plus vaste que l'espace illimité, qu'autrui déploie en chacun ! Le temps délabre, le « moi » vieillit, mais le « soi » qui consent à la haute et mendiante proximité de l'autre peut y perdre l'angoisse dernière, celle de sa propre disparition. Cette délivrance, que n'effectuent « ni la comédie, ni la tragédie, ni les consolations eschatologiques » (222), n'est-elle pas le secret de la vivacité blessée, mais sans cesse renouvelée de ce livre ? Il y trouve même une certaine beauté, non pas celle de l'art ou de la théologie qui tient dans la célébration d'une présence sans faille (191 note), mais la beauté de ce qui toujours éclate sous la force de l'inépuisable altérité.

Etre sujet

« Ce livre a exposé la subjectivité comme responsabilité » (179). « La signification l'un-pour-l'autre, la relation avec l'altérité a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui comme substitution : dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage » (232).

Autrefois déjà Lévinas avait décrit la différence du Même et de l'Autre surgie dans le face-à-face avec autrui, s'enlevant lui-même, déconcertant, sur fond de notre expérience du monde, jouissante et laborieuse. Le caractère exceptionnel d'autrui, non-phénomène parmi les phénomènes, hors de prise et invisible, mais aussi commandant de ses yeux tournés vers moi une « révolution » (230) autrement impensable, instaurait entre moi et autrui un rapport d'inégalité irrésorbable. Fragile événement, à coup sûr, que rien n'assure, qu'aucun vécu ne limite ni ne règle une fois pour toutes, que ne fixe aucune objectivation qui, la tenant théoriquement, la tiendrait pour acquise. La force de l'extériorité s'annonce dans le clair-obscur de ces failles ; d'une autre manière que tout objet du monde, soudain pour moi, l'autre passe, l'autre existe, l'autre s'impose. Violence si l'on veut, puisqu'il exige, mais en même temps faiblesse et dénuement du maître, puisque l'obligation est avant toute récompense ou sanction, au-delà d'elles aussi. Transition

fugitive d'autrui. Toute puissante et fugitive, elle est énigme¹⁰. Extériorité immédiate pourtant, donnée dans le visage que nul ne peut pas un jour ne pas voir. « L'immédiat, c'est le face-à-face » (*Totalité et Infini*, p. 21.) Extériorité qui dépasse la raison constructiviste, et qui en réalité l'investit et l'oriente. La *responsabilité* est l'autre nom de cette raison tout imprégnée de l'altérité et devenue nécessairement pratique, mais en deçà de toute théorie comme de toute pratique, les fondant l'une et l'autre.

vers la patience originelle

La nouveauté du présent ouvrage consiste peut-être à considérer de plus près la notion de responsabilité. Lévinas revient au sujet sollicité ainsi par le dehors. L'atteinte serait-elle péripétie simplement ? Péripétie unique, il est vrai, qui bouleverse le moi royal, étiole le charme de ses propres secrets, entraîne ce désordre dans les gestes et les mots jamais adéquats à la requête de l'autre, met la démesure dans la dette et le désir, mais encore péripétie, événement qui survient à un être déjà structuré, pas encore pleinement passé au jour ?

Mais le rapport au dehors n'est pas de cet ordre. Il n'a de sens évidemment, il ne prend sens qu'à s'effectuer, mais déjà *dans le sujet* il constitue pour ainsi dire la charpente la plus intérieure. L'homme en lui-même est relation, il est rapport d'inégalité ; davantage même, il est réceptivité, en lui-même il porte le poids et la marque de l'altérité. L'érosion et l'absence diraient le statut exact de son corps. Son être, pourrait-on dire, ne se lève que de dessous cette charge. Peu importe l'heure à laquelle chacun s'éveille à cette perception, rien n'exprimerait mieux pour Lévinas la nature de la subjectivité incarnée que cette patience initiale, l'attention tournée nécessairement vers le dehors, au-dedans le clivage. Il n'y a de subjectivité qu'à se reconnaître blessée, toujours déjà redevable et en retard, livrée à l'autre sans échappatoire. Si donc la subjectivité ouvre sur le « sens », ce ne peut être comme primordiale activité. De naissance, par nature, elle est division. L'autre en elle-même a déjà défait la suffisance du moi. Le moi comme

10. Dans un article déjà ancien, Lévinas met clairement en lumière la distinction qu'il fait entre la manifestation de *l'objet* et la manifestation du *visage* : « Enigme et Phénomène » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin 1967 ; p. 203-218.

tel serait une abstraction. Il n'y a pas d'identité entre se savoir unique, quelqu'un, seul, sujet et la puissance d'autonomie, despotique ou débonnaire, qu'on appelle le moi¹¹.

Par un côté, l'altérité emporte vers les lointains et la hauteur. Dans ce livre, Lévinas en considère plutôt l'effet dans le sens inverse, dans la pression qu'elle exerce sur le Même. La notion de *proximité* en serait la moins mauvaise traduction. Le prochain devient ce qui m'approche, m'assiège, m'enveloppe, m'accuse même et me persécute. Les termes concrets surprennent, mais d'abord s'agit-il d'autre chose que de l'immédiat même, le pain arraché de la bouche, les larmes sans raison, la souffrance qui vient de la souffrance par le monde et de la mort infligée ? Cette proximité dérangeante et manifeste exprime exactement le rapport toujours inégal entre les hommes, mais cette inégalité n'est pas que de surface et venue de la contiguïté dans l'espace. D'une certaine manière, notre corps comme sensibilité où vibre tout l'univers, matérialise l'ouverture totale sur le dehors (226-7). La proximité de l'autre homme, plus pressante que l'environnement de la nature, s'inscrit dans les profondeurs intimes. De l'extérieur où l'on croirait qu'elle se limite, elle pénètre dans le dedans le plus retiré. Le sujet est *otage* d'autrui. Et cette qualité d'otage en irrigue toutes les manifestations et transfère à l'intérieur tout ce qu'à l'extérieur la proximité peut connoter de dépossession et d'absence, de violence et d'action. La subjectivité est cette toute première soumission à autrui ; elle est *passivité*, passivité en quelque sorte superlative, « plus passive que toute passivité ». L'autre prend dans le moi la place antique du sujet ; il y joue le rôle de principe, mais le principe n'est plus identifiable. En même temps donc qu'il inscrit une loi, il creuse une absence ; il délie au cœur du sujet une puissance d'ombre réfractaire à toute identification. Le sujet est retourné ; il naît blessé. Pour quel avenir ?

La subjectivité réelle pour Lévinas se fait par cette « *substitution* ». Le moi perd l'initiative. Son autonomie consiste à présent dans sa capacité de répondre et rien ni personne ne

11. « Aussi n'est-ce pas comme liberté — impossible dans une volonté gonflée et altérée, vendue ou folle — que la subjectivité s'impose comme absolue. Elle est sacrée dans son altérité par rapport à laquelle, dans une responsabilité irrécusable, je me pose dépossédé de ma souveraineté. Paradoxalement, c'est en tant qu'alienus — étranger et autre — que l'homme n'est pas aliéné » [76]

peuvent la lui ravir ou l'assumer à sa place. Personnalité, impersonnalité de pareille subjectivité ? Ces catégories semblent ici désuètes. Lévinas conteste l'idée traditionnelle de personne (164), mais aussi tout effacement de la singularité, comme si ne restaient que des modes sans visage, chacun n'étant que l'égal anonyme de tout autre, différence sans différence. Il recourt à plusieurs expressions pour faire entendre cette rupture de l'identité qu'est pour lui la subjectivité, la plus suggestive étant peut-être le réfléchi, *soi*, qui substitué au *moi*, indique au cœur du même homme le recouvrement de l'un par l'autre. « Le soi est la forme véritable du moi et cette forme accusative inscrit dans le moi non seulement l'interpellation, mais son accusation et même sa violence » (100). Ni la conscience, si purifiée qu'elle se donne, ni la volonté, si généreuse qu'elle se croie, ne rendent compte de ce par quoi est constitué le sujet¹². Cet acte a sa source au dehors, il passe la mesure de la conscience, il passe la capacité de recevoir. La réceptivité mise au jour par la proximité d'autrui fait ployer le sujet tout entier, au-delà des hypothèses de la conscience et des souhaits du cœur¹³. Par l'autre, le moi est empêché de coïncider avec lui-même, il n'est et ne peut être désormais son propre contemporain. La subjectivité est torsion du sujet sur soi par une force dont il n'a pas maîtrise. Elle est, comme le répète Lévinas, « un conatus à l'envers » (89). L'abîme de la séparation, l'incommensurabilité qui règne entre moi et les autres, dit la profondeur de la scission *dans* le sujet même. Et cette érosion du propre, du présent et du lieu est irréductible. Elle est première. Non seulement autrui échappe à la totalité de l'être, mais la totalité dont rêve le moi naïf est elle aussi anéantie. « Termes dépareillés », étrange attelage¹⁴ !

12. « Si l'obsession est souffrance et « contrariété », c'est que l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance *naturelle* des philosophies morales du sentiment. Il est contre nature, non volontaire, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable — anarchique. » [p. 157, n. 27]

13. « Le prochain me concerne en dehors de tout a priori — mais peut-être *avant tout a priori*, plus anciennement que l'a priori — notion que l'ensemble de nos recherches entend faire valoir pour atteindre le concept d'une passivité absolue ; la réceptivité à l'égard du donné — modalité de la connaissance — n'en égale pas la mesure, car, précisément, l'a priori qu'on ne peut en exclure laisse *accueillir* — ce qui serait *encore un acte* — tout le poids du donné. » [p. 109, n. 20]

14. « La responsabilité pour Autrui — à rebours de l'intentionnalité et du vouloir que l'intentionnalité n'arrive pas à dissimuler — signifie non

patient et unique, l'un-et-l'autre

Il est rare de voir tenues ensemble pareille contestation de la conscience, symbole elle-même de l'idée générale d'un sujet représentant en petit la totalité une de l'univers, *et* l'affirmation de la singularité. Celle-ci, malaisément identifiable il est vrai, demeure. « La singularité extrême, c'est précisément l'assignation » (109). Paradoxe éprouvant pour le moi d'exister irréductiblement sans être suzerain. Il est impossible ici de montrer comment « la substitution » compose et décompose notre présence, supposée familière et bien connue, au corps, au temps, au monde, comment elle pénètre au plus vif de notre existence, comment elle compromet complaisances et certitudes, comment, nous arrimant à l'autre, elle trouble la mélodie et le quiétisme de l'intériorité close et défait l'ordre des représentations, des relations, tout ordre même, bref comment elle met en l'homme une fine déchirure que rien ne comble. Tout commence en la passivité, en cette faiblesse créée par la surcharge de l'autre, plus lourde que la terre¹⁵. Ni la résignation, ni la dissolution dans le tout, ni les ruses ou le travail de l'oubli, de la distraction, de l'objectivation n'en viennent à bout. Si insaisissable que je sois devenu à moi-même, demeure le « soi », ce quelqu'un au visage mal connu que je porte, contraint d'agir pour l'autre. Quel est donc cet autre ? Une image, un fantasme, l'expression d'une impuissance ou d'une nostalgie ? Non, mais celui-ci, celui-là, le proche de tous les

point le dévoilement d'un donné et sa réception ou sa perception, mais l'exposition de moi à autrui, préalable à toute décision. Revendication du Même par l'autre au cœur de moi-même, tension extrême du commandement exercé par autrui en moi sur moi, emprise traumatique de l'Autre sur le Même, tendue au point de ne pas laisser au Même le temps d'attendre l'Autre... Dénucéation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le Même, fission du noyau « mystérieux » de l'« intériorité » du sujet par cette assignation à réponse, par cette assignation qui ne laisse aucun lieu de refuge, aucune chance à la dérobade et, ainsi, malgré le moi, ou, plus exactement, *malgré moi*, tout le contraire du non-sens, altération sans aliénation ou élection. Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer. » [180]

15. « Passion infinie de la responsabilité allant, dans son retour sur soi, plus loin que son identité — en deçà ou au-delà de l'être et du possible — mettant l'être en soi en déficit, en susceptibilité d'être traité comme grandeur négative. » [144]

jours, l'ennemi, l'aimée, la foule, les hommes, tous¹⁶. D'identité elle aussi perdue et imprenable, son nom en porterait peut-être la ténue, l'invincible différence. Contexte éclaté, illimité, sans frontières, du monde originel de l'autre, dans le soi et la société, immensité de l'espace de l'altérité, et espace sans référence que Lévinas traduit remarquablement par « fraternité pour rien » (178).

Est-ce masochisme déguisé en philosophie ? N'est-ce pas autre chose ? Personne n'échappe à la nécessité de la nature et de l'histoire. Aujourd'hui, moins encore qu'au temps de Spinoza, qui peut se croire « un empire dans un empire » ? Mais, pour Lévinas, autre chose que ces nécessités et autrement qu'elles pèse sur l'homme, brise en lui l'illusion, la satisfaction du solipsisme. L'altérité d'autrui lui enlève dès l'origine la possibilité et le temps d'un enfermement sur soi, d'un salut par soi, mais aussi d'une paix par le monde, nature et histoire. Il est dès lors voué à une sorte « d'exil » (181) sans refuge et sans promesse. Car la nécessité venue de l'autre ne le laisse pas immobile ou gémissant. Elle est active, elle contraint. La responsabilité est instigation inlassable dans le soi. En elle s'amassent ainsi non seulement la pesanteur inévaluable et jamais décroissante de l'autre, mais aussi par elle celle de l'univers. Le paradoxe éthique prend toute son ampleur : l'être de faiblesse qui porte autrui doit porter l'univers. Etre sujet, subjectum, c'est porter l'univers¹⁷. Non seulement l'univers n'offre pas de recoin pour s'abriter de la voix pourtant silencieuse de l'autre, mais il devient la matière de la responsabilité. La subjectivité est impensable hors des liens à ce monde. A cette condition, elle peut être pour le moi, selon un mot très beau et de longue portée, « dans l'oubli extra-ordinaire de la mort ou 'sans égard' pour elle » (179) sa délivrance¹⁸.

16. « Responsabilité dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix. Sans choix qui... instaure une vocation allant au-delà du destin limité — et égoïste — de celui qui n'est que *pour soi* et se lave les mains des fautes et malheurs qui ne commencent pas dans sa liberté ou dans son présent. Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* — à la fois être et désintéressement ; le *pour soi* signifiant conscience de soi, le *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers. » [148]

17. « Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers-responsable de tout. » [147]

18. « La *signification* est la *délivrance éthique* du Soi par la substitution à l'autre. Elle se consomme comme expiation pour l'autre. Soi d'avant

Les hommes et la philosophie

Envisager ainsi le sujet n'est pas exalter l'intérieur, le privé, le secret des personnes qui retirerait en soi hors du réseau du monde et laisserait chacun filer son invisible aventure, seule vraie. Mais il est vrai qu'en destituant la conscience théorique et son objet, Lévinas rend problématique la question des déterminations. Quel est donc le statut du travail et de la science, des institutions et du langage ? Les activités et les discours des hommes ne seraient qu'un arrangement illusoire et cruel avec la nécessité, avec le dehors le plus immédiat où ne s'affirmerait que le règne de l'être, c'est-à-dire plus simplement des choses et de soi comme chose ? N'est-ce pas paralysant que d'en appeler sans cesse à l'altérité alors même que le désordre du monde convoque de toute urgence aux « thématisations » parcellaires, mais efficaces de la science et de la politique ? Ou alors comment parer effectivement au danger de « contamination ontologique » ? Est-ce par cette vigilance au seuil du discours ? Ne faut-il pas plutôt construire l'objet avec le plus de rigueur possible et donc, si transformée qu'en soit la notion, laisser à la raison toute sa prérogative ?

Lévinas n'esquive nullement le problème. Il s'en saisit, il est vrai, en termes généraux. Mais ce problème même traverse toute son œuvre, il en est sinon le drame, au moins le débat le plus intérieur et se rapporte à tout, société, politique, religion, philosophie. La destitution du sujet-principe et l'attention à l'autrement qu'être problématissent jusqu'à la limite la possibilité de la détermination et embarrassent l'énoncé même de la thèse, puisqu'on y parle d'énigme, de contact, de choc, de sujétion, de passivité, à l'inverse de l'objectivation. Pourtant la tension ne vient pas de l'idée même de détermination, mais de sa place et de sa fonction. Il ne s'agit pas de rompre avec la connaissance théorique, mais de modifier le rapport que nous avons à cette connaissance, par l'attention à un rapport plus originel avec ce qui est précisément sans équivalence et irréductible à l'objectivation. Dès lors, la question de la thématisation et du dit peut se réfracter en cette autre question,

toute initiative, d'avant tout commencement, signifiant anarchiquement, avant tout présent. *Délivrance* en soi d'un Moi réveillé de son rêve impérialiste, de son impérialisme transcendantal, réveillé à soi, patience en tant que sujétion à tout. » [209]

présente en ce livre : si la subjectivité est indicible sinon par abus de langage, « pourquoi la philosophie » (p. 199) ?

le langage et la justice

La détermination, c'est la mesure. Sa nécessité jaillit paradoxalement de la relation éthique même, « par-delà la politique » (155). « Les autres d'emblée me concernent » (202). Il ne s'agit là en aucune manière d'un face-à-face solitaire et Lévinas s'est toujours défendu de réduire la relation à la rencontre duelle. Le visage comme visage ne se referme pas sur soi en une sorte d'absolu effaçant tout en son abîme ; il appelle au contraire 'le troisième homme', la multitude et passe en elle sans s'y perdre. « 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 » (200). Le visage est singulier et sans pareil, mais aussi comme allusif et lié aux autres, réitérant des uns aux autres la même qualité de différence. Le visage éveille pour ainsi dire comme tels les autres visages ; il les rassemble, mais autrement que par contiguïté dans l'espace, autrement que sous l'abstraction d'une communauté de genre, par un lien de parenté sans équivalent que Lévinas appelle d'un mot où croisent bien des sens, la fraternité. « Autrui est d'emblée le frère de tous les autres » (201). Ce pluriel multiplie l'exigence propre à autrui. « Comparaison, coexistence, contemporanéité, rassemblement, ordre, thématization, visibilité des visages et par là, intentionalité et intellect, et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là aussi une coprésence comme devant une cour de justice », bref la conscience et son œuvre surgissent de cet « ensemble-dans un lieu » (200).

Fondamentalement, c'est la *justice* qui règle et surtout commande toute opération de structuration menée par la conscience. Elle n'agit pas là comme une valeur, mais comme la présence, plus immédiate et plus sourde que toute donnée de la conscience, des autres. « Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité » (202). La philosophie représente la forme générale de cette contrainte de l'universel ; celle-ci la magnifie. A mesure même qu'il dénonce les rationalismes clos et rationalise sa propre démarche par un surcroît d'analyse et d'organisation, Lévinas semble vénérer

toujours plus cet effort vers la systématique par lequel le langage tend vers l'universel. Cet effort est lié à l'« étonnement » matinal, à « l'inspiration » toute première de la philosophie, qui sont « la charge écrasante de l'altérité » (228). Commencement souvent oublié peut-être ? Il justifie pourtant une sorte de propos philosophique illimité : « La philosophie n'est peut-être que cette exaltation du langage où les mots — après coup — se trouvent une condition à laquelle les religions, les sciences et les techniques doivent leur équilibre de sens » (228). Ce commencement fait à la fois tout le prix de la philosophie — et de toute thématization — et sa constante critique, ce qu'énonce Lévinas en une belle formule : « la philosophie appelée à penser l'ambivalence... reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un pour l'autre, comme non-indifférence pour l'autre — la philosophie, sagesse de l'amour au service de l'amour » (207), plus qu'amour de la sagesse.

Puisque « la philosophie sert la justice » (210), elle doit être rigoureuse. Mais toute l'ambiguïté de la philosophie occidentale tient dans l'idéal qui depuis ses origines définit cette rigueur. A la limite, — Lévinas se situe toujours à cette limite — seul le système est véritablement rigoureux¹⁹. Or pareille rigueur n'est jamais simple cohérence logique, elle répète, de près ou de loin, la cohésion de l'être. Elle est une sorte d'effet de miroir, un dit sans dire, la chose même représentée ; elle n'est possible que parce que seule la chose est pensable comme totalité. Caduques, successives sont les ontologies ; néanmoins, systèmes et clôture logique ne sont jamais que des ontologies, ils affirment le prestige de l'objet, totalité sans fissure, réunissant sous une loi du tout distinctions et différences. Cette forme du savoir atteste, il est vrai, la puissance de la représentation, donc le pouvoir de l'homme. Mais Lévinas est bien plus sensible au secret retournement, à l'in-

19. « La raison est cherchée dans le rapport entre des termes, entre l'un et l'autre se montrant dans un thème. La raison consiste à assurer la coexistence de ces termes, la cohérence de l'un et de l'autre, malgré leur différence, dans l'unité d'un thème ; à assurer l'accord des différents, sans faire éclater le présent où se tient le thème. Cette coexistence ou accord des termes différents dans l'unité du thème s'appelle système : l'un avec l'autre s'y présente comme l'un signifiant l'autre — l'un comme signe de l'autre — l'un comme renonçant à sa « figure » pour *trépasser à l'autre.* » [210]

version qui s'opère en ce processus même : ultimement, le pouvoir du système est pouvoir de la chose et négation de l'homme. Il désigne d'un mot cette force de l'objet, « l'essence »²⁰, procès, mouvement incessant et jugement, par lequel le monde a raison de tout, fait rendre raison à tout, égalise et résout tout dans le tissu serré des déterminations qui sont comme un murmure sans sujet. Quelle qu'en soit la formalité, théologique ou philosophique, idéaliste ou matérialiste, le discours absolument systématique s'achève dans l'identification à la chose. Si fines que soient les ruses du discours, celui-ci n'évite pas ce destin, dès lors qu'il se fonde sur le voir, la représentation, la maîtrise du savoir. Saisie totalisante, qui aplanit les différences, mais cette indifférence est précisément celle que met en cause dès le commencement la relation éthique, cette différence insurmontable de l'autre et du même inscrite dans la subjectivité. Elle l'est sur un mode qui échappe à la représentation intégrale, parce qu'elle ne relève aucunement d'un acte de la conscience. Elle constitue une « structure » plus originale et d'une autre nature que celle de la maîtrise. L'homme ne naissant, ne se constituant pas d'abord par un acte, mais dans la passivité, l'obsession sous l'autre qui l'expulse ainsi de toute position dominatrice et d'une certaine manière le dérobe à la puissance du discours et donc de l'essence.

Débat stérile ? Comment rompre en effet avec la loi de l'objet, dès lors qu'il y a représentation et enchaînement des représentations ? La philosophie commence en fait dans cette prise, dans « la conscience de », dans la thématization²¹ ; son degré de rigueur a toujours été mesuré à sa capacité de tenir jusqu'au bout l'objectivation et de clôturer le discours. Lévinas est lui aussi frappé par cette agilité intérieure au discours, par cette promptitude, cette aptitude à se refermer sur lui-même, à tout récupérer, à « tout dire », à comprendre absolument l'objectivité et d'une certaine manière à ne pouvoir

20. « Le terme *essence* — que nous n'osons pas écrire *essance* — désigne l'*esse* séparé de l'*ens* — le processus ou l'événement d'être — le *Sein* différent du *Seiendes*. » [3, n. 1]

21. « La conscience est toujours corrélatrice d'un thème, d'un présent représenté — d'un thème placé devant moi, d'un être qui est phénomène » [32] et « la philosophie qui naît avec l'*apparaître*, avec la thématization... » [82]

exister en vérité que dans cet élan. « Le logos *dit* a le dernier mot dominant tout sens, le mot de la fin, la possibilité même de l'ultime et du résultat. Rien ne peut l'interrompre... Le discours est prêt de dire en soi toutes les ruptures, de les consommer comme origine silencieuse ou comme eschatologie » (214-215). L'hégélianisme en resterait pour nous l'exemple étonnant, puisque « la vérité réside dans la plénitude indépassable du contenu pensé » (74). Cette unité par la connaissance comblerait l'aspiration la plus décidée de l'Occident : « la philosophie occidentale n'a jamais douté de la structure gnoséologique et par conséquent ontologique de la signification » (81). Le savoir y est devenu « la norme du spirituel » (123). La phénoménalité, la capacité donc de se montrer, en est le pré-supposé (168) ; et le système, le havre (174). « La vérité est retrouvailles, rappel, réminiscence, réunion sous l'unité de l'opération, représentation, unité de la conscience et de l'essence » (32). A quel prix ? Non pas de l'être oublié, bien au contraire, mais de la transcendance, d'une « distraction » de soi, de l'altérité. La conscience ici ne sort jamais d'elle-même, file « une aventure non dangereuse » (126), ne court aucun risque et pense trouver en cette transparence la paix. Elle est illusoire, puisqu'il s'agit à nouveau de la souveraineté de l'essence. Le fantasme de la totalité réduit à la violence de la nature. Ne pas sortir de soi, c'est devenir la proie de l'indistinction propre à la nature. « Le discours magique de Heidegger » (230) serait peut-être la version la plus subtile de l'évanouissement du langage dans le murmure inarticulé de la nature, de l'insertion définitive de l'homme dans le train des choses.

La solennité des cérémonies et des cultes, qui peut transporter, la nouveauté des instants de la durée, printemps incomparables, hors du temps quotidien, la croissance et l'épanouissement de la Nature, la fraîcheur et l'harmonie des paysages, l'incessante arrivée de la qualité dans sa présence immobile que Heidegger a su apercevoir et dire comme parousie — ne sont-ils pas effet de quelque machinerie de théâtre derrière la promesse de transcendance — d'extraordinaire — qu'ils prétendent tenir (230) ?

La « participation » à l'essence n'est « ni harmonieuse ni inoffensive » (208). Lévinas n'a cessé d'évoquer en termes sartriens l'angoisse inqualifiable que suscite l'ordre tout aussi inqualifiable des choses, ni être, ni néant, « clapotis, bourdonnement,

remue-ménage, *l'il y a*, résonance ininterrompue et épaisseur sans résistance... » Passé sous le concept, l'individu se mêle à cette choséité bougeante, mais refusant cette mort anticipée, il ne lui reste que la lutte nue pour simplement exister ; le pur vouloir-vivre et l'obsession de la mort seraient la rançon du discours englobant. Universalité et réussite du discours deviennent pour Lévinas comme une ironie de l'essence, un pli enregistré à la surface indéfinie des choses, le sourire pâle et cruel du vainqueur, produit par l'homme dans sa défaite même, « ironie à laquelle remontent probablement la comédie, la tragédie et les consolations eschatologiques qui marquent l'histoire spirituelle de l'Occident et où à l'ultimité du concept et de la mort du sujet, s'oppose l'espoir d'échapper à la Fin » (222)²².

Il est vrai qu'un autre soupçon se glisse et que la violence politique double dans le discours même la violence de l'essence. L'appui de l'Etat n'interviendrait-il pas dans l'édification du discours ?

Le discours cohérent s'absorbant tout entier dans le Dit ne doit-il pas sa cohérence à l'Etat qui exclut par sa violence le discours subversif ?... Les déchirures du texte logique se recousent-elles par la seule logique ? C'est dans l'association de la philosophie et de l'Etat, de la philosophie et de la médecine que se surmonte la rupture du discours (216).

Les tâches sans doute sont différentes, mais la connexion semble étroite pour Lévinas entre la puissance de l'Etat et « les philosophies du succès ». Des deux côtés, le principe est la domination d'une altérité insupportable²³.

la justice dans le langage

N'y a-t-il d'alternative qu'entre discours et silence ? Si par sa nature le discours reconduit au même et s'arrondit, suffisant,

22. Etrange et subtile corrélation que celle du solipsisme de la raison et du retour de l'ontologie, du narcissisme de la raison et de la détresse dans l'être. La raison cherche invariablement l'adéquation à l'objet. La lumière de l'intelligible « qui rend nôtre tout ce que nous rencontrons » fournit cette adéquation, mais par là même elle installe et consacre l'homogène, ordre, cohérence, lumière, puissance, être anonyme, bien incapable de susciter la folie du sacrifice, engendrant la révolte ou la cruauté ou la rémission stoïque qui si souvent accompagne les grands systèmes. Pessimisme mortel, désespoir contrôlé ? Est-ce la source du besoin d'homogénéisation et de totalisation ? En est-ce le fruit ?

23. Lévinas n'a jamais méconnu la nécessité d'une politique, mais « la politique laissée à elle-même porte une tyrannie » (*Totalité et Infini*, 276).

dans l'identité du logos et de l'être, comment faire entendre l'altérité ? Lévinas refuse l'alternative, le règne exclusif du langage, puissance univoque d'universalisation, captatrice et disséminante, celui aussi du silence, violent encore. De même que le temps occupe chez lui une place essentielle, reconnu en sa durée indéfinie avec pour chacun sa naissance et son usure, ses chances, ses charges, ses tâches, rongé par cette itération même toute illusion eschatologique comme toute exaltation du présent, de même le langage — et par là toute thématization — trouve peu à peu sa fonction, privilégiée. Et même, plus se fait insistante la part de l'altérité, plus s'impose l'œuvre de langage, toujours en quelque manière le témoin et le juge : « L'anarchique n'est possible que contesté *par* le discours qui trahit mais traduit, sans l'annuler, son an-archie par un abus de langage » (127, n. 2). D'analyses longues et éparpillées, ne prenons qu'une remarque de longue portée, par laquelle comme à l'ordinaire, Lévinas revient à la source, la relation éthique.

La socialité humaine s'affirme primordialement dans la parole²⁴. Lévinas la repère dans le jeu d'une sorte de double instance — *le Dire et le Dit*, l'expression et le contenu — présente en tout acte de langage. Ces deux aspects se mêlent ; ils sont hiérarchisés, mais inséparables. C'est qu'en effet parler, c'est d'abord répondre ; le vrai commencement de la parole qui s'énonce en moi vient de plus loin que moi. L'acte de la parole se produit sur fond d'une passivité qu'il avoue et mobilise. Le *Dire*, passion première de l'autre, est cette déprise-reprise de soi pour autrui, déprise dans l'attention à l'autre qui sollicite, et convoiement de soi vers l'autre. Dire, c'est « se faire signe ». Il n'y a rien, sinon le souffle, l'acte même d'ouvrir la bouche ou le souffle rendu dans la mort pour l'autre, rien sinon le désir inquiet, qui porte au jour l'éveil et la disponibilité de soi, tels qu'ils sont dans le « dire ». Il n'y a rien dans les signes

24. Plus que le voir et l'idée, c'est la parole qui est première ; si menacée qu'elle soit de rhétorique, elle rompt à sa naissance avec la fascination du regard, avec la propension dominatrice de l'idée. Le discours cohérent est celui d'une raison nécessairement une, qui se passe de communication, qui élimine toute incursion étrangère, qui s'en tient et réduit à l'apparaître, mais par là même renonce à toute singularité. A l'opposé, la poésie préserverait la priorité de la parole. La « parole unique » du poète est « dialogue éperdu ». (« L'être et l'autre. A propos de Paul Ceylan » dans *Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur*. Le Seuil '975, p. 24.)

du *Dit* qui articule cette totalité présente dans le Dire, qui soit la forme où mourrait l'inspiration. Inadéquation, trahison, perte du sens dans les signes, tous images et métaphores. Pourtant c'est bien par eux que s'effectue la relation éthique. Ils la manifestent, sans jamais y suffire. Défaut du langage, mais en fin de compte, pour nous hommes, il est la règle et la mesure. Second, toujours à reprendre, il conserve par la relation éthique toute sa nécessité et même complique et rend plus impérieuses les exigences de rigueur. « Position ancillaire ou angélique du langage », position ambiguë d'appelé et d'indispensable : la relation l'inspire sans s'épuiser en lui, sans pouvoir s'en passer.

Dès lors, tenir un discours, c'est déjà faire sa place à l'autre ; il est toujours aussi « adressé à » ; l'énoncer, c'est d'emblée l'offrir à la critique. Un discours absolu, s'il était pensable, serait silencieux : « La totalité qui englobe toute eschatologie et toute interruption aurait pu se fermer si elle était silence, si le discours silencieux était possible... » (217). Mais cette place de l'autre est active aussi, silencieusement, dans l'élaboration même du discours. Elle l'est pas l'exigence de « sincérité » (183) ; elle l'est aussi par cette opération du « dédire » dont parle souvent Lévinas, qui est dans le discours le travail du commencement, la question du commencement que n'évite aucune philosophie, que Lévinas pousse au plus loin, puisqu'il la dérobe à la puissance du comprendre, par la contestation d'un commencement dans l'acte de la conscience (211), par la contestation de l'ontologie comme plan ultime de signification (85)²⁵. Il ne s'agit pas d'infirmité du langage, mais d'un « excès du langage sur la pensée » (215), d'une infirmité du dit qui objective, au regard du dire inspiré. Un surplus fait de l'intérieur éclater les signes, l'excellence, le superlatif, « l'énormité du sens » (233) du côté d'autrui²⁶. L'insaisissable altère le discours qui retient, non pour geler le langage, mais pour le réinventer.

25. « Le problème consiste seulement à se demander si le commencement est au commencement ; si le commencement comme acte de la conscience n'est pas déjà précédé par ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent — par l'irreprésentable ; si une anarchie n'est pas plus ancienne que le commencement et la liberté. » [211]

26. Difficile à nuancer, le privilège d'autrui n'est pas violence. La « résistance éthique », insupportable à toute violence et la mettant à nu, ne

La philosophie est pour Lévinas pleine de cette sourde rumeur critique, soupçonneuse, que n'éteint aucun système, qui viendrait de la force du dehors, de l'ordre plus ample que l'être, jamais intégrable, jamais écarté totalement, en raison même de la présence humaine. Le *scepticisme*, « toujours réfutable et toujours revenant » (213), serait le porteur séculaire du doute face au système. Il aurait à travers l'histoire des visages très variés, le kantisme par exemple, « qui trouve un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie » (166); « le nihilisme aussi de l'écriture poétique de Nietzsche renversant le temps réversible en tourbillon — jusqu'au rire qui refuse le langage » (10); peut-être « l'antihumanisme contemporain » (164) qui, généralisant l'usage du système, atteste tout au moins « l'impossibilité de rester chez soi » (232). Lévinas va jusqu'à dire que « le langage est déjà scepticisme » (216). Et ce faisant, n'est-ce pas sa propre position qu'il désigne, un scepticisme par surcroît, qui s'éveille nécessairement et lentement à l'intérieur de tout système, code, langage traversés ? Il revendique en effet « l'esprit de la phénoménologie husserlienne » (230), se veut fidèle à l'analyse intentionnelle; mais il avoue « s'aventurer aussi au-delà de la phénoménologie » (231)²⁷; la contestation de « la thèse doxique » se fait en dernier ressort au nom d'une rationalité que ne justifie aucune logique, la responsabilité (203), cet « humanisme de l'autre homme »²⁸, dont il a si bien parlé ailleurs.

On voit aussitôt tout l'enjeu de cette méfiance et du débat sur le langage. Si oubliée ou conjecturale qu'elle soit, la vieille problématique de la vérité était de la penser se manifestant. Partir de la subjectivité n'est pas tout renvoyer dans la nuit, de l'intérieur ou de l'au-delà. C'est reporter *la manifestation* ailleurs que dans les signes, dans l'évidence du monde ou de la pensée. C'est réclamer pour elle un geste plus radical, dont

vient pas de la puissance, mais de la hauteur, laquelle paraît dans la faiblesse d'autrui, dans le caractère, toujours tenu jusqu'à l'énigmatique, de l'altérité.

27. En quelques pages (82-86), Lévinas résume clairement la différence qui le sépare de Husserl, lequel à ses yeux s'inscrit de manière nuancée mais nettement dans la tradition occidentale de la philosophie, tendue vers le savoir absolu.

28. Cf. l'ouvrage *Humanisme de l'autre homme*. Fata Morgana. Montpellier 1972.

on n'est pas le principe, mais le contenu : le « se faire signe » du dire, du don sans réserve pour l'autre²⁹. Un tel report ne relève plus ni d'une ontologie plus subtile (57), ni d'une dialectique plus souple (8, n.). « La dénucléation » originelle du sujet, n'est-ce pas le comble du passage au-dehors ? Impensable, affolant même les logiques de l'homme, « narrations de l'inénarrable » (211), cette « manifestation » est pour Lévinas ce qui les rend possibles, les impose et les dépasse, ne cessant de nourrir de « récits » inédits la « tradition » philosophique, que nul logos ne viendra jamais totaliser, parce que le principe est hors de prise, an-archique, qu'il n'est connu qu'au prix de sa vie même et dont toute la longueur du temps et le foisonnement des signes ne permettent que l'approche, insuffisante toujours³⁰.

De Dieu

Pour finir, en trois regroupements très partiels, nous voudrions esquisser la manière dont Lévinas aborde la question religieuse, si présente en toute son œuvre, ici plus qu'ailleurs : trace de l'Infini sur le *visage*, trace de l'Infini dans le *dire*, mode enfin et climat d'une *relation* entre l'homme et l'Autre, forme possible de cette texture plus que toute suspecte, énig-

29. « Se communiquer c'est s'ouvrir certes ; mais l'ouverture n'est pas entière, si elle guette la reconnaissance. Elle est entière non pas en s'ouvrant au 'spectacle' ou à la reconnaissance de l'autre, mais en se faisant responsabilité pour lui. Que l'emphase de l'ouverture soit la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution — le *pour l'autre* du dévoilement, de la monstration à l'autre, virant en *pour l'autre* de la responsabilité — c'est en somme la thèse du présent ouvrage. » [152]

30. Dans *l'Arc* n° 54 consacré à Derrida, Lévinas précise sa position dans la géographie présente de la déconstruction et dans le « dit » philosophique, en appelant à certaine rigueur lente qui rappelle « la sévère science de Husserl » : « Le chemin vers ces 'lieux' sans chemins, sous-sol de nos lieux empiriques, ne s'ouvre pas, en tout cas, dans le vertige que donnent ceux qui — effroyablement avertis et prodigieusement intelligents et plus derridiens que Derrida — interprètent son œuvre extraordinaire à l'aide de tous les mots-clefs à la fois, sans avoir ni laisser le temps de retourner à la pensée dont ces mots sont contemporains... Ce qui à l'analyse déconstructrice apparaît avec vérité comme manquement à soi, est non pas le *surplus* — ce serait encore une promesse de bonheur et un résidu d'ontologie — mais le *mieux* de la proximité, une excellence, une élévation, l'éthique d'avant « l'être ou le Bien au-delà de l'Être... » (*Tout autrement*, p. 35 et 37.)

matique en tout cas³¹. Plus que jamais devant ces textes, il faudrait user de prudence et, pour ne rien y précipiter de nos désirs ou de nos peurs, suivre pas à pas les mots, dont la trame serrée, enchevêtrée, dit bien cette pudeur qui s'embarasse au milieu des mots pourtant nécessaires.

Plus originelle que le comprendre, antérieure à toute théorie, « fondant toute théorie » (174), la relation éthique est le terrain où se pose et se détermine en vérité l'interrogation religieuse. « Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l'essence — à l'immanence essentielle — vont ensemble » (20). Surcharge de l'autre, déhiscence installée dans le moi, qui fait toute mon humanité (158), la responsabilité est une sorte de faille, une trouée qui ouvre un passage à l'inconnu, littéralement. C'est en ce passage que Lévinas voit se revêtir de signification tout un vocabulaire religieux, surtout biblique. Il en délimite chaque fois un sens précis, mais on est d'abord étonné de voir s'engouffrer là des notions peu familières au discours philosophique : passion, expiation, sacrifice, la gloire et l'exil, la création, le prophétisme³²... Conversion ou trahison de la philosophie ? Non, le texte reste d'une seule teneur ; il ne semble jamais dévier de sa propre inspiration, ne « restaurer aucun concept ruiné » (233), ne renouer clandestinement avec aucune orthodoxie. Il se laisserait investir au contraire de tout ce qui semble venir de soi en ces régions frontières. Lévinas sait en tout cas distinguer et séparer et c'est une chose remarquable

31. Dans un article dense et vigoureux, intitulé « Dieu et la philosophie », (*Le Nouveau Commerce*, Cahier 30-31. Printemps 1975, p. 97-128), Lévinas fait une véritable synthèse qui suppose la lecture des œuvres antérieures ; elle en ordonne les thèses essentielles, mais elle n'en reprend pas toutes les allusions et résonances. Tâche impossible ! Il faudrait y joindre aussi les leçons d'exégèse sur quelques pages du Talmud, publiées dans *Quatre Leçons talmudiques*, *Difficile Liberté* et chaque année les textes publiés dans les volumes consacrés aux Colloques d'intellectuels juifs de langue française.

32. Et même le péché : « Une impossibilité purement 'éthique' s'exprime dans des expressions comme 'impossible sans carence', 'sans faute' 'sans péché'. — S'il s'agissait d'une impossibilité réelle — la responsabilité ne serait qu'une nécessité ontologique. Mais l'impossibilité 'purement éthique' n'est pas un simple relâchement d'une impossibilité ontologique. La carence, la faute, le péché — ou comme cela peut se dire d'une façon peut-être plus acceptable aujourd'hui : 'le complexe' — cela n'est pas une réalité pour 'fils à papa' ». [172, n. 2]

que de maintenir ici, dans le domaine religieux, avec tant de soin précis, la distinction, de l'un et de l'autre homme, de l'homme et de Dieu. « La religiosité du soi » (150) est une sorte d'expansion à la limite se produisant dans la relation. Pas plus que la relation à l'autre n'est « transsubstantification » (179), pas plus la relation à Dieu n'est perte dans le divin, salut (74), identification, où le « soi » se retrouverait agrandi d'une aura divine, récompensé de son action par une puissance qui en fin de compte confirmerait son égoïsme. Il s'agit d'un comble, mal saisissable, de la dualité fondamentale, s'ouvrant par son dynamisme même et dans la nuit de sa radicalité sur un lointain « troisième ». « Expérience » religieuse ? Lévinas n'aime guère ce mot. Il lui préfère celui « d'intrigue » (188). L'« objet » est si perdu que l'incertitude est égale à l'étonnement qui dit oui : « Révélation de l'au-delà de l'être qui certes n'est peut-être qu'un mot » (199) ; des traces sont pourtant là qui conduisent à l'affirmation qui frappe en pareil discours : « L'impossibilité d'échapper à Dieu... gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue » (165). Lévinas reconnaît volontiers qu'à cette limite de l'autrement qu'être, le langage côtoie nécessairement rhétorique et délire (184). Mais ne serait-ce pas ainsi qu'il est au plus près de sa source ?

visage et transcendance

Proche et lointain, tout visage d'homme, ce visage là qui me regarde, redoublement en ces yeux venus d'ailleurs, en tous ces traits mobiles s'effaçant comme les vagues de la mer, d'insistance et d'altération, jeunesse revenue miraculeusement en soi-même de dessous les dégradations et vieillissements, détresse en l'autre à peine perceptible, appelant, débordant tous mes pouvoirs, mais aussi pouvoir irréductible où s'interrompent et se brisent tous les gestes de conquête et même le souci de soi. Le visage n'est pas l'apparence, la manifestation, le signe d'une « chose » placée plus loin ; il est la visibilité d'un écart et là d'une démesure. Il est trace³³. Multiplier les représentations n'en donnera pas l'essence ; il s'en réchappe, « anachorèse », « déphasage insolite », « absolution ». Il est ici

33. « Le visage n'est pas une présence annonçant un « non-dit » qui, de derrière lui, se dira. » [197]

la contestation de l'ici, du lieu, de la propriété, « trace irréprésentable » (149). Il lézarde l'être homogène. La marque est une, mais jusqu'où va-t-elle ?

D'abord, toute cette pesée d'autrui, qui ne se loge en aucune représentation, s'effectue pourtant, sous le mode de la proximité toujours plus offusquante, *la responsabilité*. Rien dans le moi qui n'en subisse l'effet. L'autre obnubile la conscience comme un délire (128), met la blessure au cœur de la jouissance (93), subvertit le « moi hargneux et impérialiste » (186), identifie mais dans l'illimité d'une responsabilité qui prend sur soi « jusqu'à la faute d'autrui » (143). Et ce n'est pas le moindre des paradoxes que dans ce comble de la passivité s'évanouisse aussi certaine angoisse de la mort. Obligé par l'autre, « malade de lui », je puis même mourir pour lui, qui, emportant ainsi une vie prise plus même que donnée, emporterait aussi l'inquiétude de ma propre disparition. N'est-ce pas ici, à cette limite, — « dans l'oubli extra-ordinaire de la mort ou sans égard pour elle » (179) —, que se voit la séparation de l'être, le désintéressement de soi, ce « grain de folie » qui fait oublier sa propre persévérance dans l'être, pour l'autre ? Sans masochisme, sans dolorisme³⁴, sans projection paradisiaque, sans nier la réalité de notre propre mort solitaire, Lévinas va jusqu'à ce finale de la substitution, où ne tenant plus de compte, je risque tout pour autrui, je m'emprunte à sa vie, m'efface et me reconduis en elle, sans aucune jalousie. Héroïsme ? Nullement, vie humaine. Bien que très réservé dans l'emploi de certains mots, Lévinas ne fait-il pas entendre ici une réminiscence du *Cantique* ? Fort comme la mort, l'amour implique cette ultime rémission. Est-ce alors d'un sentiment qu'il s'agit ? Oui, au sens fort du terme, un « sentir », une pression sur la peau, un frémissement, un pâtre qui prolonge dans les profondeurs du soi l'effet du dehors, la force et la requête du visage.

Lévinas accorde beaucoup d'attention aux points-limite, qui sont toujours des points de ruptures et d'amorces nouvelles ; c'est là que, sous mode non dialectique, s'énoncent ou parais-

34. « 'Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte', dans la souffrance subie demander cette souffrance, ce n'est pas tirer de la souffrance une vertu magique quelconque de rachat, mais dans le traumatisme de la persécution passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui. » [141]

sent les différenciations. Ainsi, engagée jusqu'au bout, la relation éthique se fait « *intrigue religieuse* », relation à l'Infini ou de l'Infini à moi. Le visage en effet n'épuiserait sa puissance suggestive de trace qu'à faire entrevoir, par-delà l'autre et les autres, « un troisième », séparé encore, l'Infini même³⁵. Ni substitut, ni image, le visage serait aussi la marque d'un passage d'allure très particulière, se donnant à lire pourtant, mais dans l'excès de l'inversion de la conscience et de l'agir de l'homme, troublant de ce fait, plus que tout, l'ordre des signes et de la représentation. Car l'Infini comme tel ne se donne ni ne se montre. L'homme n'en perçoit en l'autre que l'écho, n'en repère que le passage, mais le passage comme déjà passé ; l'Infini se serait comme toujours déjà retiré ; il serait d'une certaine manière sous mode d'une absence se faisant, mouvement d'infini qui, ne trouvant pas de lieu pour le contenir, serait pour nous retrait, coextensif à l'appel démesuré de l'autre, d'une singularité égale, mais agrandie et plus obscure, plus énigmatique et plus évanescence, plus lourde aussi : son nom ? Un pronom : « Il ». Il serait en troisième personne. Son infinitude serait cette désertion de toute objectivité ; le visage serait le mémorial de cette venue antérieure. Et, pour nous, la seule manière de lui trouver un site serait de le faire figurer dans l'immémorial, hors du temps, hors des prises de la mémoire. La conscience, s'y éveillant, arrive toujours en retard. De ce Dieu « non contaminé par l'être », « aucune incarnation n'est pensable » (206)³⁶. Le passage a toujours déjà eu lieu. La conscience est de toutes parts débordée ou mieux, prise à rebours ; l'essentiel se produit sans qu'elle puisse jamais y

35. « C'est dans le prophétisme que l'Infini échappe à l'objectivation de la thématization et du dialogue et signifie comme 'illéité' à la troisième personne ; mais selon une 'tertialité' différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face à face de l'accueil de l'autre homme... » [191]

36. La critique de Lévinas en matière religieuse a toujours pour cible deux tendances opposées, l'évanouissement du fini dans l'Infini par l'aveu d'une sorte de puissance intégrative et dissolvante du sacré, la si puissante nostalgie d'arrière-mondes et d'outre-mondes. Mais la même tendance à se défaire de sa responsabilité et donc de son obligation irrévocable peut apparaître encore autrement et certain christianisme n'y échappe pas : un autre, un médiateur aurait accompli à notre place l'acte décisif, acte d'ailleurs irréalisable par d'autres. Singulière substitution qui déréalise toute unicité. Critique subtile qu'il faudrait situer à l'intérieur du problème des représentations de l'Infini.

être présente : « L'Infini n'est pas devant son témoin, mais comme en dehors ou « à l'envers » de la présence, déjà passé, hors prise : arrière-pensée trop haute pour se pousser au premier rang » (190). Et, chose paradoxale, ce passage n'aurait aucunement pour conséquence de river la curiosité sur cela même, d'emporter toute l'attention vers cette échappée, de détourner d'autrui. Au contraire, « l'Infini m'ordonne le prochain comme visage sans s'exposer à moi » (191). L'« intrigue » religieuse confirme l'éthique ; elle le fait dans la même parole dans laquelle elle s'explique, la seule véritablement appropriée qui, on le verra, condense en elle et la mémoire de l'immémorial et l'injonction des visages. Qui peut là garantir contre l'illusion, contre le besoin de suppléer au flou de la conscience par un plein dérobé et caché dans l'ailleurs ? N'est-ce pas un pointillé suspect que ce chemin de l'Infini ? Rêverie, nostalgie, peur ? Rien n'en protège. Rien non plus ne l'assure. Une parole en court le risque, celle qui contient le risque de soi pour l'autre.

parler de Dieu

Quel peut-il être, ce langage « d'un Infini qui ne se dit plus en termes d'être » (2) ? La théologie ? Incidemment, sans y consacrer de longs développements, en corrolaire à la critique de la philosophie, Lévinas marque sa distance vis-à-vis de certain discours théologique³⁷. Se fondant sur l'hégémonie de la connaissance, la philosophie échappe difficilement à l'emprise de l'être ; la théologie, elle, échappe difficilement à l'emprise d'un divin mondanisé, à l'identification à cette totalité floue du divin épars, forme du naturalisme, et révèle elle aussi ce vieux fond de domination si actif en tout homme, de sorte que les plus hautes préoccupations ne recouvrent peut-être qu'un égoïsme, triomphal ou craintif, qui se protège de l'autre plutôt

37. Le péril immédiat du « religieux » est la fusion, par crainte ou extase. Mais celui d'un savoir autonome par révélation n'est pas moindre, comme si « les opinions révélées des religions positives » réfractaient, au-delà des possibles du savoir humain, un savoir de Dieu sur lui-même et le monde. La situation éthique est en quelque sorte eschatologique ; elle affranchit de l'histoire et du savoir par un renversement de perspective : « La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque sa peur de la mort s'invertit en peur de commettre un meurtre » (*Totalité et Infini*, p. 222).

qu'il ne s'expose à lui. Esthétisant (191, n.), porté à exhiber en présence celui dont la « gloire » est précisément de n'apparaître pas (183), comme incapable de tolérer le débordement de la mémoire et de la pensée, plus soucieux de la représentation qu'attentif à la déraison de l'inspiration et de l'acte,

le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. L'Infini « se présente » anarchiquement : la thématization perd l'anarchie qui seule peut l'accréditer. Le langage sur Dieu sonne faux ou se fait mythique, c'est-à-dire ne peut jamais être pris à la lettre (155, n. 25).

La théologie remplit probablement d'autres fonctions que religieuses, mais sur ce plan même, analogue au contrôle exercé par le discours philosophique, elle pourrait avoir sens pour Lévinas, comme « contestation du religieux pur, ne le confirmant que par ses échecs ou par sa lutte » (148, n. 19).

C'est ailleurs, dans ce qu'il appelle le *prophétisme*, que l'Infini vient au langage. Ces pages sont fortes et neuves, non pas étrangères pourtant ; elles prolongent, approfondissent, récapitulent les analyses antérieures du corps, du langage, de la signification. Elles sont probablement le point culminant du discours de Lévinas, sa fin, et la fin en devient, s'y montre, en est le commencement. Un langage en effet est capable d'attester cette sollicitation, la plus radicale qui soit, par où se reconnaît la transcendance divine et ce langage est le langage de l'homme au point le plus proche de sa naissance, où le « dire » en quelque sorte se dit, où le « dit » trouve le moyen de tout dire. « Et, ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme—prophétique » (190). Allant à grandes enjambées, qu'il nous suffise de repérer ce moment.

Le prophétisme se concentre, semble-t-il, en ceci : « ' Me voici, au nom de Dieu ', sans me référer directement à sa présence. ' Me voici ' tout court ! 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 ' » (190). Or cette exposition de soi, sobrement et totalement dite, fait voir sinon une synthèse, au moins un assemblage exceptionnel. « La sincérité, l'épanchement de soi, l'extradition de soi au prochain » y atteignent un seuil ; ils sont sans réserve, ils font le discours, ils font tout le contenu du discours. Mais par là, celui-ci exprime, plus que des thèmes, l'aspect le plus profond

du langage, le Dire. Le « me voici » est en somme la version langagière du dire, du « se faire signe », singularisé en première personne. Dire et Dit coïncident. Le prophétisme, en son humble formule, réalise la plus haute capacité du langage, celle de dire la signification, l'un-pour-l'autre. Par ailleurs, cette réalisation est dite n'être possible qu'« au nom de Dieu », ou s'accompagner tout au moins de cette mention presque silencieuse. Mais — et le paradoxe est de très grande importance — la provocation divine qui ferait jaillir l'acte même n'a, une fois encore, d'autre signalement que ce langage où, du même mouvement par lequel on dit « me voici », on va jusqu'à l'audacieuse articulation du nom, au témoignage. La parole prophétique est ainsi doublement exemplaire. D'un côté, elle signifie l'extrême du pour-l'autre, de la passivité, de la sujétion, de la dépossession de soi, une dépossession si entière, une écoute si fine que l'Infini même en quelque sorte se fait entendre. D'un autre côté, elle signifie l'extrême de l'acte, puisqu'il y a cette proposition de soi sans restes, extrême en conséquence de la solitude et de l'unicité³⁸, puisqu'il n'est répondu que par soi, extrême, pourrait-on dire enfin, de l'aventure dans l'invisible, puisque l'homme affirme, sans autre appui que lui-même, le nom de l'Infini, qui ne laisse lui aussi d'autre signe que cette parole même, cette parole de l'homme. Le Très-Haut bascule dans le langage le plus dépouillé. Le « me voici » prophétique est l'unique parole capable de recevoir et de prononcer Dieu, parce que, seule à se saisir de tout l'homme, elle le destine à tous.

L'ambiguïté ici manifestée est une ambiguïté première et incontournable. Lévinas la voit formulée dans le phénomène de l'inspiration, lequel ne serait que la singularisation du rapport autonomie-hétéronomie (189) : « 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 » (189). Plus généralement, elle affecte toute notion de révélation ; celle-ci ne peut jamais être que particulière, passant par chacun : « La transcendance de l'Infini ne *se passe*

38. Autre nom de l'unicité, l'élection,

que par le sujet qui la confesse ou la conteste. Inversion de l'ordre : la révélation se fait par celui qui la reçoit... » (199). En tout homme, partout, aucune révélation ne se défait de l'équivoque remarquée dans le témoignage prophétique :

Enigme d'un Dieu parlant dans l'homme et d'un homme ne comptant sur aucun dieu ? Dilemme ou alternative si l'on s'en tient aux phénomènes, au Dit où successivement, sans pouvoir s'arrêter, on passe de l'affirmation de l'Infini à sa négation en moi. Mais le point d'interrogation dans ce Dit — alternant, contrairement au logos univoque des théologiens — est le pivot même de la Révélation, de sa lumière clignotante (196).

Et l'équivoque se reporte sur le nom même de Dieu : « Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extraordinaire » (190); mot étrange toutefois, « bouleversant événement sémantique domptant la subversion de l'illégitimité » (193) ... « ni nom propre, ni nom commun... capable de tenir son sens du témoignage » (*id.*). « A la transcendance il faut l'ambiguïté » (194). Parce que le sujet comme tel commence dans l'altération³⁹, rien ne paraît en vérité pour lui hors de cette inversion en lui que fait la priorité de l'autre, hors de cette courbure de l'espace et de cette modification de toutes choses et de soi qu'opère le visage de l'autre. Avec le prophétisme, l'éthique ne trouve pas un fondement antérieurement impensable. Elle y déploie toute sa mesure, elle y rencontre sa forme première.

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 ». L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport (189).

Le paradoxe, l'ambiguïté traverse de fond en comble le langage qui parle de l'Infini, marquant en particulier le caractère propre et originel de ce langage : non pas thématization, mais témoignage, à ses risques et périls.

39. Dans *l'Écriture de l'histoire*, Gallimard 1975, M. de Certeau repérait ce travail de l'altérité au cœur même du rapport entre l'historien et les voix du passé. Parmi d'autres textes proches, ces lignes : « Chassé du savoir, un revenant s'insinue dans l'historiographie et en détermine l'organisation : c'est ce qu'on ne sait pas, ce qui n'a pas de nom propre. Sous la forme d'un passé qui n'a pas de place désignable, mais ne peut être éliminé, c'est *la loi de l'autre*. » [108]

du sujet patient au sujet créé

Ambiguïté ou violence irrecevable ? N'est-ce pas se dérober trop aisément au tribunal du discours, tirer prétexte de l'altérité pour s'esquiver à peu de frais des lois et de l'objectivité, se trouver chacun avec son Dieu, n'avancer que par fuite ou écarts, ce que tolèrent mal aussi bien les rationalismes que les systèmes religieux qui se réclament d'une révélation ? Lévinas ne nie pas cet aspect. Il parle « du règne du Roi invisible » (67) ; il fait allusion ici et là à « la violence » anarchique ; il l'entend menacer déjà le discours platonicien par l'idée du Bien au-delà de l'être et c'est elle qui inspire le texte brisé de l'Écriture. Mais à prendre son parti jusqu'au bout de l'altérité jamais captive, Lévinas fait entrer en un tout autre climat que celui de la violence. Violence d'abord, mais elle indique un ordre tout autre, celui du Bien, dont les structures ne relèvent plus de la compacité de l'être. Il se contente d'ouvrir la perspective, elle est encore celle du commencement. Il ne s'agit plus ici du geste prophétique, mais du « monde », de l'ensemble, du paysage qui se lève par-delà. Pour y atteindre, il faut laisser se déployer jusqu'à ses dernières conséquences l'impact de l'altérité.

Aller jusqu'au soi, c'est aller jusqu'à l'extrême de l'accusatif « soi », ne limiter en rien le déficit et la dette, se laisser transir par la responsabilité, être otage, soi pour l'autre, sachant bien que cette imposition me fait unique comme jamais, détermine mon identité la plus nette, indéfectible, injustifiable : « terme en hypostase » (135) ; mais « ... qui s'immole sans se fuir, sans s'évader, sans prendre distance » (137). En ce lieu de forte intensité où se heurtent les contraires, sans se réconcilier, sans se détruire, Lévinas perçoit encore un autre renversement : l'accusé devient innocent. « Accusation », « persécution », « expiation » (151), toute cette passivité déferlante, touche à ce point celui qui l'accepte et se relève de dessous cette charge que, semblable à une purification, elle lui révèle sa bonté lointaine, possible, originelle :

Le Soi, le persécuté est accusé par-delà sa faute d'avant la liberté et par là d'inavouable innocence. On ne doit pas le penser à l'état du péché originel — il est au contraire la bonté originelle de la création (156).

Innocence donc, mais seulement après la prise sur soi de l'accusation, bonté, mais « bonté malgré soi » (73). Laisser se

déployer l'obsession d'autrui, c'est ne rien exclure de la responsabilité ; c'est ne plus rien opposer à la destitution du moi, affirmatif, souverain ou fuyant dans les replis intérieurs. Mais cette manière de se vêtir de l'autre, c'est être délivré du moi et avec lui de toute faute ; ne plus offrir de résistance à la priorité de l'autre et agir sous son incitation, c'est être bon. Et cette bonté qui naît de l'accueil de l'Infini, le fait voir d'un autre regard. Lui aussi pour la première fois, dans ce déliement de soi, apparaît comme *Bien*, Bien véritablement désirable, suscitant en son retrait ce mouvement hors de soi et sans calcul qu'est la bonté. « La bonté me revêt dans mon obéissance au Bien caché » (151).

Etranges horizons, étrange et léger monde qui pointe alors, comme à l'envers de l'être, s'arrachant à ses arrimages, que Lévinas évoque par de prudentes allusions. Le Bien ne désigne aucune substance proprement dite, c'est l'attribut de l'Infini par quoi se dit qu'il s'approche de nous sans perdre ni son unicité ni sa distance. Et comment qualifier la relation qui s'instaure ? « Le sujet se trouve commis avec le Bien » (157). Ainsi, dans la pénombre inaccessible à la lumière du monde, une sorte de cycle se déroule, une communication, une relation entre des termes, qui est sans équivalent dans l'ordre des choses, sans explication ni raison suffisante. Lévinas prend grand soin de noter qu'« il faut entendre la bonté autrement que comme un penchant altruiste à satisfaire ...autrement que comme un acte de la volonté, ...autrement que comme un acte de la conscience... La bonté est dans le sujet l'an-archie même » (175-176). Dans les profondeurs perturbées du moi, la bonté désignerait le climat de l'intrigue fondamentale, la modalité dernière et seule effective de la relation. Elle serait le lien même, qui me découvre en « moi comme dans la trace de mon exil » (176). Lien ne commençant jamais par et en soi-même, différence qui met ensemble et en face l'un et l'Autre, reconnue à travers la passivité, « la tendresse », la fragilité du soi, différence qui est aussi rupture, séparation, limite, mais séparation constituant une singularité non fissurable, active, qui ne craint pas même la mort et révèle « une fraternité sans raison », toute cette conjoncture née dans le décalage qu'est la relation éthique, pourrait être dite « *création* » dont « le mot désigne une signification plus vieille que le contexte tissé autour de ce nom » (144). Et parler de « la sainteté d'au-

trui » (74) ne serait qu'affranchir définitivement, en référence à la création, la différence éthique de toute homologie avec les relations à l'intérieur de l'être. Nous ne pouvons ici reprendre une à une ces notions. Leur simple mention fait voir en tout cas l'aventure d'une pensée infatigable et ouverte, sa cohérence aussi, tout obstinée à ne creuser qu'un seul puits, la subjectivité, telle qu'elle se donne dans la relation éthique. « Le sujet ne se trouve pas de lieu ni dans son volume ni dans la nuit » (227). La liberté elle-même, si souvent revendiquée, n'est pas la zone la plus profonde ; investie par l'autre, elle s'oriente et se modifie, trouve une qualité plus pure, où elle ne tient plus compte d'elle-même : « La liberté au sens véritable ne peut être qu'une contestation de cette comptabilité par une gratuité » (161). Pour ce faire, il lui faut commencer dans la contrainte de l'autre. « Il faut cette faiblesse » (233). Alors « l'Infini n'a de gloire que par la subjectivité » (188)⁴⁰.

*

Dernier livre donc et volubile, recueillant à la hâte les fragments du savoir qui fait une philosophie ! Mince, laborieuse, notre reprise est loin d'avoir rendu justice à ce rassemblement. Nous n'avons rien dit des références, de la part des autres en ce langage unique, de la place accordée à tant de textes en mouvement dans le texte de Lévinas, de Platon à Rosenzweig, Husserl, Merleau-Ponty, Eric Weil, de la Bible à la psychanalyse et au structuralisme. Nous n'avons rien dit non plus de tant d'élaborations au passage, autour du temps, du corps, de la maternité, du signe, de la gloire, ces mille incidences et perspectives créées par la scission. Nous n'avons rien avoué de notre rapport au langage de Lévinas, langage de heurt et de

40. L'inversion éthique renouvellerait, accomplirait la révolution copernicienne ! « ...nous penserions ici au kantisme qui trouve un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie et en dehors de la question 'qu'en est-il de' qu'on voudrait préalable, en dehors de la mort et de l'immortalité auxquelles achoppent les ontologies. Le fait que l'immortalité et la théologie ne sauraient déterminer l'impératif catégorique, signifie la nouveauté de la révolution copernicienne : le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être, au contraire, se déterminant à partir du sens. » [166]

mouvement, qui sans fin se corrige, progresse par cercles immenses, où les concepts, débordés par l'écoute en eux d'un surplus de sens, se posent, s'ordonnent et se délitent pour passer en d'autres, de plus grande et toujours insuffisante portée. Langage ambigu, comme la subjectivité dont il parle. Et l'ambiguïté est grande. Qui ne voit le péril à manier cette « faiblesse » première, revendiquée en fin de l'ouvrage ? Cela pourtant interroge. Il y aurait dans l'homme, au plus profond de lui, jamais comblé, une sorte d'effondrement, une part comme inhumaine, une lourdeur désastreuse qui entraîne dans l'abîme, finalement un incognito. Vide et nuit que trahit la conscience elle aussi, par l'ennui que lui laisse toute sa lucidité si opérante, par l'itinéraire que toujours elle parcourt sans en venir à bout, se résorbant, sous quelque figure que ce soit, dans la totalité de l'univers, qui en fin de compte n'est qu'un gouffre, l'indifférence cosmique, « l'objet » fuyant, désiré, illusoirement désiré, mortel. Mais remarquer cette fissure en soi n'est pas réhabiliter d'emblée une religion salvatrice ou jeter le discrédit, lyriquement, sur le travail de la raison. C'est au contraire, par une vigilance maintenue, suspecter jusqu'au bout tous les ordres et toutes les réconciliations qu'imagine la conscience, dans la science, la cité, la religion. La part obscure est la part du feu, lieu d'inquiétude et de désir, la part de l'autre. L'homme n'est pas sans l'autre. L'originalité de Lévinas est de traiter cette relation si complexe sans rien entamer de la priorité de l'autre. Cette obligation, cette pudeur en somme, se résume en un mot, la justice. Discours, vie, monde sont, cherchent à être le règne de la justice. C'est elle qui requiert la sobriété et l'effort du discours, la patience qui fait retrouver et prendre le corps, le temps, le monde, sans que rien ne suffise. La substitution de l'autre dans le même chasse de chez soi et rend étranger, mais est-ce aliénation, ce mouvement qui entraîne vers l'avenir inconnu et attire de chez l'autre, autrement que l'être ? Retournant dans son île, Ulysse fut reconnu par son chien. Se laisser couler en la profondeur en nous qui nous descelle de nous-même, partir sans retour, partir « au-dehors », comme y invite le dernier chapitre, c'est ne plus penser à cette confirmation de soi, si minime soit-elle, c'est entendre en soi-même le murmure d'un autre langage venu d'on ne sait qui, qui enjoint la

patience et le service et le vivre, mais aussi qui porte un autre désir que celui de soi, insatiable, si forte que soit, partout, en soi aussi, l'envie de la mort. Lévinas cite une fois le *Cantique*. Autorisons-nous d'y ajouter un autre verset, qui semble redire lui aussi le propos fondamental :

*Sur ma couche, durant les nuits,
j'ai cherché l'aimé de mon âme,
je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé !*

(*Cantique des Cantiques* 3,1.)

After Totalité et Infini (1961), Emmanuel Levinas published Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, coll. Phaenomenologica, Nijhoff, The Hague 1974. This work continues the discussion begun by the first. The analysis of the subjectivity, taken in its original situation, i.e. ethical, radically questions the very notion of subject and thus the primacy of the ontology. This difference from being insinuates a transcendence which at the same time transforms the relation to language and leads to another way of raising the question of God. The present article undertakes, without taking up the question anew, to bring to light the hidden rigor of this book, and to recognize its development.